



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO

Tesis de doctorado

La respuesta de Juan Bautista Alberdi
al problema de la “sociabilidad argentina”

Tesista: Lic. Yanela Cavallo

Director: Dr. Santiago Argüello

Mendoza, 2023



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



**Facultad de Ciencias
Políticas y Sociales**

Doctorado en Ciencias Sociales

Tesis de doctorado

Título

La respuesta de Juan Bautista Alberdi
al problema de la “sociabilidad argentina”

Tesista: Lic. Yanela Cavallo

Director: Dr. Santiago Argüello

Mendoza, 2023

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado final para acreditar la Carrera de Doctorado en Ciencias Sociales, realizada en la Universidad Nacional de Cuyo. El mismo es producto de una investigación que me llevó varios años y fue posible gracias a la confluencia de valiosos aportes. En ese sentido, quiero agradecer al Dr. Santiago Argüello, quien me dirigió y animó a dar este paso en mi profesión. Su trato humano, su acompañamiento y dedicación profesional fueron fundamentales. A la Dra. Agustina Diez, quien también no dudó en guiarme en buena parte de este proceso, agradezco su amable y desinteresada predisposición.

No puedo dejar de ponderar a la Política Científica argentina, y por ello agradezco al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por la inestimable contribución que significó el otorgamiento de su beca doctoral (período 2016-2022). Quiero reconocer al Instituto Nacional de Ciencias Humanas y Sociales (INCIHUSA-Mendoza), mi lugar de trabajo en este tiempo, así como a cada integrante del Grupo de Estudios Políticos y Constitucionales.

Agradecer también a la gestión del Doctorado de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo, a todo su cuerpo docente y administrativo. Al Dr. Dante Ramaglia (UNCuyo / CONICET), y a la Dra. Eugenia Fraga (UBA / CONICET) por sus observaciones y valiosos aportes en un momento clave de la carrera. A la Dirección de Investigaciones de la Universidad de Mendoza (DIUM), por el financiamiento recibido por esta institución, al ser de gran ayuda para la adquisición de material bibliográfico y difusión de nuestros trabajos como equipo de investigación.

Me es indispensable agradecer a mi familia, mi hogar y sostén en este recorrido. A Mayra y Luis, mis padres, a mis hermanas, mi hermano y sobrinas. A la memoria de mis abuelos. A Delia y Carlos por brindar su afecto solidario y a las amistades que estuvieron presente alegrando momentos. Para finalizar, dedico una especial referencia a mi gran compañero Matías por su amor, y a Lucía, que llegó a revolucionar nuestra vida cotidiana del modo más sublime. Observar a su mamá leyendo, en la computadora, la mesa llena de apuntes, de libros y marcadores de colores, fue parte de su singular paisaje familiar, que hoy estamos festejando.

Resumen

La obra y figura de Juan Bautista Alberdi, lejos de presentar temas agotados desde los histórico e intelectual, continúa siendo un objeto de discusión vigente. En ese sentido, este trabajo parte de destacar una interpretación específica, que afirma que la generación de Alberdi, esto es, la denominada Generación del '37, si bien estudiada ampliamente, no lo habría sido respecto de la centralidad que tuvo en esa Generación la reflexión sobre el vínculo o lazo social que se aborda a través de la noción de 'sociabilidad' (cfr. González Bernaldo, 2015). Así, en esta tesis se busca examinar dicha noción en el caso particular de Alberdi, al suponer que la misma se ofrece como parte de una conceptualización estratégica mediante la cual él supo interrogar y comprender la realidad histórica y social Argentina. El objetivo principal se vincula con buscar reconstruir y patentizar la dimensión o afinidad sociológica puesta en juego por Alberdi.

Para ello, se lleva adelante una aproximación teórica ligada a uno de los problemas característicos del siglo XIX, como es el asunto de la organización y de la comunidad nacional. De esta manera, se identifica la relevancia que tuvo para Alberdi la resolución del problema de la "sociabilidad argentina" (y humanitaria, es decir, de la humanidad toda). Concretamente se indaga su 'respuesta intelectual' a lo largo de su entera trayectoria, en base a la indagación central planteada. Por esta razón, el proceso de investigación y análisis de datos se sustenta desde el paradigma interpretativo de las ciencias sociales. El objeto a estudiar, fueron las *obras completas* de Alberdi, publicadas a finales del s. XIX y que abarcan aproximadamente unas cuatro mil páginas distribuidas en ocho tomos; además de unas pocas obras no incluidas allí. Se aplica una estrategia metodológica cualitativa de análisis documental. Para el proceso de segmentación de datos, en su análisis secuencial, se consideran ciertos elementos contextuales para situar el discurso social de Alberdi como acontecimiento.

Capítulo 1. _____ 4

- 1.1 Introducción y planteamiento del problema..... 4
- 1.2. El punto de partida de indagación. Alberdi a la búsqueda del fundamento del vínculo social argentino y de su adecuada organización política: la sociabilidad argentina como problema..... 14
- 1.3. La sociabilidad como referente de análisis.....20
- 1.4. Sociabilidad humana, lazo social y comunidad de pertenencia.....24
- 1.5. Sobre el objeto de estudio: la producción teórica de Alberdi, ensayista social y publicista americano..... 32
- 1.6. Sobre la «imaginación sociológica» en la producción teórica de Alberdi.....35
- 1.7. Estrategia metodológica..... 40

**Capítulo 2.
El estudio de ‘lo nacional’ y la generación y significado de la «sociabilidad argentina» _____ 46**

- 2.1. La cuestión de la nación como problema de fondo de la cuestión de la sociabilidad. Alberdi y la sociabilidad argentina, como un elemento a conquistar 46
- 2.2. Soberanía del pueblo: voluntad general y razón colectiva. La distinción alberdiana entre “pueblo-masa” y “pueblo representativo”..... 60
- 2.3. Los «antecedentes de comunidad» en la formación nacional: tipo nacional, ‘señorío del país’ y el lugar de las poblaciones indígenas.....68

**Capítulo 3.
El ideal alberdiano de libertad y progreso mediante una revolución de las costumbres _____ 83**

- 3.1. Democracia y gobierno libre: el papel de las costumbres en la constitución de un pueblo..... 88
- 3.2. Tocqueville: reflexiones sobre la «sociedad democrática» y el arte de asociarse.....90
- 3.3. Alberdi, la revolución de Mayo y el futuro de una sociedad con nuevas costumbres..... 106
- 3.4. Influencias del sistema greco-romano en la configuración social de las repúblicas de Sudamérica..... 113
- 3.5. Sociedades libres y modernas: las bases de su sistema social..... 116

3.6. La búsqueda de ‘unidad social’: entre “la fe común de civilización” (dogma) y el desarrollo de la “vida material”.....	124
3.7. Alberdi contra los “codificadores argentinos”: algunas lecciones sociológicas.....	128
3.8. “Acción social de la industria y del industrial”: la figura de William Wheelwright.....	136

Capítulo 4.

Una fórmula política para la integridad social de la nación argentina **144**

4.1. La crítica de Alberdi a la “desmembración” de la soberanía del pueblo argentino.....	145
4.2. La vocación social y política de la Constitución: la relación entre “constitución real, natural y posible” y “constitución escrita”.....	150
4.3. Las condiciones del vínculo social y político en el Plata: la costumbre de la unión pasada en la reorganización de la unión moderna.....	156
4.4. Sobre la polémica de Alberdi con Sarmiento. Acerca de los usos de la experiencia norteamericana en la configuración del “vínculo federal” argentino	158
4.5. Elementos políticos de organización para evitar el “unicidio”. Consideraciones sobre las nociones alberdiana de “poder fuerte” y “gobierno mixto”.....	169
4.6. “Gobernar es poblar”. Algunas consideraciones sobre la cuestión social..	189

Conclusiones.212

Bibliografía.

Obras de Alberdi	222
Referencias secundarias.....	226

Índice de figuras

Figura 1: Sociabilidad argentina, una tarea a resolver.....	17
Figura 2: ruta de la sociabilidad argentina.....	56
Figura 3: Acta de independencia argentina.....	78

1.1. Introducción y planteamiento del problema

El 29 de agosto de 1810, en la provincia de Tucumán, nace Juan Bautista Alberdi. Tal como señalara Mayer (1983: 7), Alberdi tendrá “los años de la patria”. Formó parte de una época marcada por una serie de disputas, en las que supo tener un rol protagonista, respecto de la forma que adoptaría la sociedad y la vida política tras el hecho revolucionario. Miembro de la denominada Generación romántica del '37, la base de sus preocupaciones estará ligada no sólo al ámbito de la política sino de la reflexión teórica¹. Así, tanto Alberdi como los jóvenes de su generación reconocieron tener un papel en la historia ceñido a la definición de una serie de “conceptos que, vagamente definidos hasta el momento, resultaban fundamentales a la hora de dar sentido al Estado naciente” (Galfione, 2016: 11).

Juan Bautista fue el menor de seis hermanos, producto del enlace entre Josefa Rosa de Araoz y Balderrama y Salvador Alberdi. Su padre, un comerciante de origen vasco, con tienda sobre la plaza, había arribado a Buenos Aires “no como emigrado sino como el que cambia de domicilio en su país”, al ser el Plata por entonces una provincia española (Alberdi, 2008: 7). Y sirvió a la causa de la revolución, obteniendo en 1816 del Congreso de Tucumán, su carta de ciudadano del nuevo Estado (*ibid.*). Su madre, perteneciente a una familia tradicional y del núcleo político, económico y social de Tucumán, fallece meses después de su nacimiento². En su *Autobiografía*, Alberdi expresa: “puedo así decir como Rousseau, que mi nacimiento fue mi primera desgracia”, otorgándole así a dicho episodio una trascendencia que marca su historia (*ibid.*: 8)³.

1 Sin ánimo de exhaustividad, puede mencionarse la siguiente bibliografía relativa a la denominada Generación del '37: Rodríguez Rial (2022). Tal como menciona esta autora, si bien la sociabilidad generacional se compone de más de cincuenta personajes, las figuras de Sarmiento, Alberdi, Mitre, V. F. López, Frías, Gutiérrez y Echeverría, representan modos de hacer Ciencia Política y diversas interpretaciones todavía vigentes; Betría (2013); Herrero (2009); Palti (2009); Ghirardi (2004); Myers (1998); Goldman (1997); Wasserman (1997); Halperín Donghi (1995); Korn (1961); Ingenieros (1957).

2 En su Autobiografía Alberdi menciona que la familia de los Aráoz dió a Belgrano una parte del ejército con que venciera en Tucumán. De allí las visitas del General a su casa, y el motivo por el cual él recuerda haber sido “objeto de los cariños del grande hombre” (*ibid.*).

3 Jean-Jacques Rousseau había escrito en Las Confesiones: “Costé la vida a mi madre, y mi nacimiento fue el primero de mis infortunios” (Rousseau, 1950: 3).

Para 1820 Alberdi se encontraba huérfano y en 1824, debido a una beca otorgada por el gobierno de Buenos Aires como parte de los seis jóvenes de cada provincia beneficiarios de la misma, estudia en el Colegio de Ciencias Morales de la capital. Su trayectoria académica no será típica. No conforme con el régimen disciplinario de castigos severos (incluso corporales) del colegio, Alberdi abandona momentáneamente sus estudios, dedicándose, entre 1825 y 1826, a trabajar como empleado en un comercio y a una segunda pasión suya, la música⁴. En 1831, inicia sus estudios de Derecho en la Universidad de Buenos Aires, que luego continúa en la Universidad de Córdoba, donde obtiene el título de bachiller en leyes, en 1834.

En 1835 crea el Salón Literario, un centro cultural y político, junto con Juan María Gutiérrez y Esteban Echeverría. En 1837, de su relación con Petrona Abadía y Magán, nace su hijo Manuel, y ese mismo año publica su primer obra importante, el *Fragmento preliminar al estudio del derecho*. Por estos tiempos, Alberdi se inicia en el periodismo con la publicación de *La Moda*. En 1838, participa en la creación de La Joven Argentina, una asociación secreta inspirada en las asociaciones románticas y revolucionarias europeas, con el propósito de apartarse de las dos facciones políticas que dominaban la escena, unitarios y federales. A fines de ese año, ante amenazas recibidas de la policía de Juan Manuel de Rosas y luego de la declaración de bloqueo naval francés al puerto de Buenos Aires, Alberdi toma la decisión de emigrar hacia la ciudad de Montevideo, capital uruguaya donde ya se encontraban varios compatriotas antirosistas⁵. Esta situación de “emigración política”, que Alberdi llamó “provincia flotante” y “nómada” de la República Argentina, será por mucho tiempo su residencia (*ibid.*: 3, 19).

En 1843 viaja a Europa, donde conoce al General José de San Martín, quien se encontraba retirado en Francia. Con él, tiene dos entrevistas y dicho encuentro permanece detallado bajo la publicación *El General San Martín*, en el tomo II de sus *Obras Completas*. En diciembre de ese año vuelve a América y va a Río de Janeiro, hasta 1844, cuando se embarca con destino a Chile. Allí se instala en Valparaíso, convalida su título de abogado para ejercer su profesión con una tesis doctoral

4 Alberdi estudió música y supo dar conciertos de guitarra, flauta y piano. En 1832, publica *El espíritu de la música*; a la capacidad de todo el mundo y *Ensayo sobre un método nuevo para aprender a tocar el piano con la mayor facilidad*. En el año 2010, la edición de estas obras prologada por Paola Suárez Urtubey, incorpora un disco compacto (CD) con la grabación pianística de sus valsos y minués (ver Suárez Urtubey, 2010: 14-39).

5 Según consta en sus escritos autobiográficos, su título de abogado lo obtiene en 1840 en Montevideo, para evitar tener que jurar fidelidad a Rosas en la Argentina. Sobre hitos importantes en su trayectoria y biografía personal, ver “Referencias biográficas y bibliográficas” de Diana Quattrocchi-Woisson (2012: 377-383).

titulada “Memoria sobre la conveniencia y objeto de un Congreso General Americano”, al tiempo que tiene una labor vinculada al periodismo. Publica varias obras, hasta que en 1852 ante la noticia del desplazamiento de Rosas del poder, luego de la Batalla de Caseros y ante el triunfo de Justo José de Urquiza, gobernador de Entre Ríos, redacta en pocas semanas su obra *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina, derivados de la ley que preside al desarrollo de la civilización en la América del Sud*. Esta obra es publicada en mayo, en Chile, y reeditada en el mes de julio con un proyecto de Constitución. Urquiza recibe un ejemplar de la obra, a la cual considera un “medio de cooperación importantísimo” y un libro escrito en tiempo oportuno.

Alberdi es nombrado Encargado de negocios de la Confederación Argentina en Chile. Ese año terminaría con la revolución del 11 de septiembre, donde Buenos Aires se separa de la Confederación. En 1853 los diputados votan la nueva Constitución. En 1855, con el objeto de asumir funciones diplomáticas, se traslada a Europa, donde ejerce su cargo ante los gobiernos de Francia, Inglaterra, el Vaticano, y España. En sus misiones diplomáticas pasa por Guayaquil, Panamá, La Habana y Nueva York, Filadelfia, Baltimore, Washington y Boston, hasta pasar al lado europeo. Alberdi se entrevista con los principales dirigentes y líderes (el Presidente Franklin Pierce, Lord Clarendon, Napoleón III, el Papa Pío IX, la Reina Victoria e Isabel II). En 1857, en Madrid, firma con España el tratado de reconocimiento de la Independencia argentina.

En 1860, durante la presidencia de Derqui, Alberdi presenta la renuncia a su cargo. Durante los años siguientes se dedica a discutir y realizar estudios sobre la Constitución y la integridad nacional argentina, publicando varios documentos. En 1861, tras la Batalla de Pavón, en que Bartolomé Mitre impone sus condiciones a Urquiza, Alberdi se interesa por comprender las “causas de la anarquía”, las “condiciones de la unión” y los intereses americanos en juego, según se aprecia en varios títulos de sus obras. En 1865, expresa su oposición al conflicto armado y tratado de la Triple Alianza contra el Paraguay. En 1868, discute el *Código civil* de Vélez Sarsfield. Domingo Faustino Sarmiento, figura con quien polemiza, es electo presidente de Argentina.

En 1869 publica en Francia *El Crimen de la Guerra*. En 1878 es electo diputado por la provincia de Tucumán, embarcando para Argentina en 1879. Es testigo del voto por la federalización de la ciudad de Buenos Aires. Recibe un homenaje en la

Universidad de Buenos Aires y el presidente Julio A. Roca envía al Parlamento un proyecto de ley para la reedición de sus *Obras Completas*. Mitre se opone a dicha iniciativa, a través de una campaña en su contra desde el diario *La Nación*. De esta manera, el proyecto es rechazado por el Senado, así como la propuesta de nombrar a Alberdi representante diplomático en Francia. En el año 1881 publica su último libro en Buenos Aires, *La República Argentina consolidada en 1880 con la ciudad de Buenos Aires por capital* y decide su regreso a Francia en un viaje en el que sufre un ataque de hemiplejía. Finalmente, el 19 de junio de 1884, Alberdi muere en Neuilly-sur-Seine y es enterrado en el cementerio de dicha ciudad. La noticia necrológica que se publica en Francia es precedida por el artículo que Rémy de Gourmont consagrara al publicista tucumano en la *Grande Encyclopédie* (cfr. Quattrocchi-Woisson, 2012: 383).

Dos años más tarde, ante un nuevo proyecto de ley, se publican los ocho tomos de sus *Obras Completas* y, entre 1895 y 1901, sus *Escritos Póstumos*. En 1889, su cuerpo es repatriado al cementerio de la Recoleta, donde se encuentra actualmente un mausoleo con una estatua que representa su figura, realizado en 1902. En 1991, es trasladado a San Miguel de Tucumán, donde finalmente yace, en el interior de la Casa de Gobierno. Como elementos simbólicos, se puede mencionar también la creación de la cátedra de posgrado Franco-Argentina “Juan Bautista Alberdi”⁶, declarada por el Senado de la Nación argentina de interés cultural; un antecedente que se suma, por ejemplo, a la “Mención de Honor Diputado nacional Dr. Juan Bautista Alberdi”⁷, que constituye la máxima distinción que otorga la Cámara de Diputados de la Nación a personas físicas y/o jurídicas que se destaquen por sus acciones políticas, culturales, científicas y humanísticas, en tanto “aportes relacionados al realce de valores democráticos y republicanos”; y la celebración del día del abogado en Argentina, el 29 de agosto, en homenaje a su nacimiento⁸.

6 En el año 2010, se realizó un Coloquio internacional en la Universidad de París-Ouest-Nanterre, en el que se discutió la figura de Alberdi en tanto “símbolo de la vinculación científica y cultural entre Francia y Argentina”, a propósito de la creación de dicha Cátedra. Como resultado del mismo se publicó un libro en el año 2012, en un esfuerzo de la Universidad de Sorbonne Nouvelle-París 3 y la Universidad Nacional de Quilmes, titulado Juan Bautista Alberdi y la Independencia argentina. La fuerza del pensamiento y de la escritura.

7 Entre quienes han recibido la distinción que lleva su nombre, se puede mencionar figuras o instituciones tales como la Universidad de Buenos Aires, la presidenta de la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo, Estela de Carlotto, el músico Jairo, el Dr. en física Juan Martín Maldacena, el futbolista Javier Mascherano, entre otros.

8 La celebración de esta fecha fue una decisión que tomó la Federación de Colegios de Abogados (FACA) en 1958, bajo la presidencia de Arturo Frondizi.

Respecto de la obra alberdiana, existe una serie de estudios clásicos que permiten identificar las fuentes o influencias de interpretación que recibió el autor. De modo general, puede decirse que existen al menos tres líneas hermenéuticas de discusión sobre su pensamiento, las cuales, aunque íntimamente conectadas entre sí, son formalmente diferentes. a) La primera versa sobre la naturaleza de su liberalismo y/o republicanismo; b) la segunda, sobre la naturaleza de su conservadurismo o progresismo; y c) la tercera, sobre la naturaleza de su nacionalismo o «cipayismo», según el mayor o menor carácter derivativo de su pensamiento⁹.

Así, el pensamiento de Alberdi ha dado lugar a un amplio arco de interpretaciones, y su obra ha recibido sugestivas calificaciones o etiquetas. En ese sentido, tal como plantea Tarcus (2012: 153), desde una valoración positiva, Alberdi es considerado el “autor intelectual de la Constitución argentina de 1853”, un “jurista latinoamericano relevante” y un “pensador completo”; mientras que desde una connotación negativa, es visto como un “anglófilo entreguista”, un “pensador racista”, “aristócrata” o “elitista”. Estas diversas calificaciones de su pensamiento pueden observarse incluso en la historia editorial de sus obras y las políticas de sus reediciones¹⁰. De este modo, según el examen de este autor, hay un Alberdi prócer y político; un Alberdi que reconoce a Rosas y otro que lo combate; uno adepto a la libre empresa y otro propulsor de un Estado capaz de generar condiciones de infraestructura del capitalismo; uno romántico y otro liberal progresista; uno católico y otro laicista; un Alberdi revisionista y muchos Alberdi de izquierda (uno anarquista, otro socialista, uno comunista e incluso uno trotskista) (*ibid.*). En esta misma línea,

⁹ Entre las referencias ineludibles, se encuentran los trabajos de Botana (1997), Feinmann (1996), Terán (1996); Ramella (1996), Halpering Donghi (1995), Ghirardi (1993), García Hamilton (1993), Roig (1991), Dotti (1990), Palti (1989), Ciapuscio (1985), Pérez Ghilhou (1984), Rosa (1984), Alberini (1981), Pró (1981), Mayer (1973), Peña, (1973), Gandía (1972), Oliver (1970), Marichal (1964), Rodríguez Bustamante (1960), Canal Feijóo (1961), Uribe (1957), Ingenieros (1946), Palacios (1944), Rojas Paz (1941), Orgaz (1937).

¹⁰ Algunos ejemplos: Joaquín V. González, Obras Selectas. Nueva edición, ordenada, revisada y precedida de una introducción por el senador nacional. Ediciones Librería La Facultad de Juan Roldán, 1920; Julio Ricardo Barcos, Obras escogidas de Juan B. Alberdi. Editorial Luz del Día, 1950; José Ingenieros y Luis J. Rosso, selección de Obras completas y Escritos póstumos. La cultura Argentina y La Cultura Popular, 1915, 1916, 1917, 1921; Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, con el auspicio de Emilio Ravignani, El Crimen de la guerra. Homenaje del Honorable Concejo Deliberante en el cincuentenario del fallecimiento de Juan B. Alberdi, 1934; Alberto Palcos, Bases, Páginas de juventud, El gigante Amapolas, Autobiografía, Clásicos Jackson, 1945-1953; León Pomer, Belgrano y su historiador; Proceso a la guerra del Paraguay, Caldén, 1968; Juan Pablo Oliver, Estudio preliminar y notas sobre La monarquía como mejor forma de gobierno en Sud América. Peña Lillo, 1970 y El verdadero Alberdi, 1977; Oscar Terán, Alberdi Póstumo, Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley. Universidad Nacional de Quilmes, 1996; Lois Élica, Crimen de la guerra (edición crítico-genética), Universidad Nacional de San Martín, 2007; Natalio Botana, Obras Selectas. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y Editorial Planeta, 2010.

Tarcus sugiere que existe una herencia alberdiana disputada por diversas corrientes político-históricas en el país y, por tanto, una falta de herederos políticos con alcance suficiente como para convenir en una única interpretación de su obra en forma definitiva (*Ibid.* 154)¹¹.

Ello, sin duda, encuentra explicación en el contexto histórico actual, ya que representantes diversos del arco político argentino han sabido apelar a la figura de Alberdi en diversas oportunidades. A modo de ejemplo, desde el oficialismo representado por la coalición política Frente de Todos, el presidente Alberto Fernández, en el marco de un acto realizado en la provincia de Córdoba en mayo de 2022 recordó a Alberdi, reconociéndole su innegable aporte para “dejar las disputas de lado”, apostando a una “mirada de futuro y unir esfuerzos” en pos de poner el país al servicio del desarrollo científico y tecnológico¹². Por su parte, la vicepresidenta Cristina Fernández de Kirchner, en su alegato público de defensa en la causa judicial Vialidad, señalaba que “si me dan a elegir entre esta Constitución y la del '53, me quedo con la de Alberdi”¹³. Mientras que, desde un sector opositor, el diputado y economista Javier Milei, referente de La Libertad Avanza, defensor de ideas libertarias y anarcocapitalistas, realizó un acto público en octubre del mismo año en la Plaza Alberdi de Tucumán, en el que homenajeó al publicista tucumano proyectando detrás de él una foto de Alberdi en pantalla gigante¹⁴.

Evidentemente, la producción teórica y literaria de Alberdi, lejos de presentar temas históricos e intelectualmente agotados, continúa siendo un objeto de discusión vigente. En lo que respecta a su discusión en círculos académicos nacionales y a nivel internacional, en los últimos años, tuvo lugar una serie de publicaciones sobre

11 Oscar Terán (2004, 2002) fue el último en llevar a cabo un trabajo de mayor magnitud para analizar e interpretar su pensamiento, al reeditar sus Escritos Póstumos, realizando una relectura crítica de estos, en una labor de más de 15 años de dedicación.

12 Ver

<https://www.lanacion.com.ar/politica/alberto-fernandez-reivindico-a-juan-bautista-alberdi-y-a-domingo-sarmiento-en-un-discurso-en-cordoba-nid03102022/>

13 Tal frase se pronunció en el contexto de una explicación más larga acerca de la reforma del '94, y el rol constitucional de quien ejerce la presidencia de la nación y el Jefe de Gabinete. Ver

<https://www.youtube.com/watch?v=Wt1d61wYyhw&list=PL6mPyx12rPhMJcsfPWMMYL3-UuHhhQdIV&index=30>; Unos meses antes, en su discurso de recibimiento del Doctorado Honoris Causa en la Universidad del Chaco, también había valorado la Constitución del '53, por contar aquella con una mejor regulación de los poderes. Ver <https://www.infobae.com/politica/2022/09/23/por-que-cristina-kirchner-dice-preferir-la-constitucion-de-1853-a-la-de-1994/>.

14Ver

<https://www.radiostucuman.com/nota/152352/la-plaza-alberdi-exploto-con-el-acto-de-javier-milei>

Alberdi, particularmente por motivo del cruce del bicentenario de su natalicio junto al de la Revolución de Mayo (1810-2010) y, al que se le suma el de la Independencia argentina (1816-2016). En ese sentido, interesa subrayar que se comenzó a reflexionar sobre el hecho de que la mayoría de los estudios sobre el autor hayan sido casi siempre realizados en relación a la historia constitucional latinoamericana, según las amplias categorías en que se agrupe el pensamiento político-constitucional del siglo XIX: “liberal”, “republicano-liberal” o “liberal-conservador”¹⁵ y, por eso mismo, “desde los posicionamientos que remiten a las grandes dicotomías de la historiografía nacional” (Quattrocchi-Woisson, 2012: 24).

Por lo general, se advierte que el énfasis mayor ha estado puesto en la distintiva formulación alberdiana “la república posible antes de la república verdadera”, realizada en su obra *Bases*, en el año 1852. Más específicamente, en lo que allí Alberdi (1886r: 413-414) manifiesta sobre la necesidad de afrontar el hecho que la república se había proclamado por “ley de gobierno” pero “no era una verdad práctica”, poniendo en tela de juicio la “condición actual” del pueblo argentino en relación al “ejercicio del gobierno representativo”. Todo lo cual, en cierta forma, quedó sintetizado en su célebre máxima “en América gobernar es poblar” (*ibid.*: 525).

Tal como señala Farías (2017: 17), *Bases* es una “referencia ineludible” para la política argentina dado que el proyecto de constitución allí postulado, “contiene el ensayo de una definición sobre lo que significa el objeto mismo que esa constitución viene a organizar en términos políticos: la nación”. Por este motivo, probablemente sea ésta una de las obras alberdianas que más polémicas genere. En el sesquicentenario de su publicación (1852-2002) en el Homenaje realizado a la figura de Alberdi por la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Anzoátegui (2002) señala que *Bases*, como cualquier otro texto, se encuentra sujeto

15 En un trabajo que revisa el pensamiento constitucional latinoamericano, Jensen (2019: 26-27) da cuenta de que en Alberdi existe «un enfoque 'liberal'», el cual concibe que, a diferencia de lo que ocurrió en los Estados Unidos en relación a la polémica sobre si su fundación fue republicana o liberal, en el caso de las naciones hispanoamericanas, se reconoce en general que “la ideología más influyente, si no es que hegemónica, fue el liberalismo” (cfr. José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (2002). “Introducción” en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coord.). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual*, México: Fondo de Cultura Económica. Para otros autores, se trata de un «enfoque 'republicano-liberal'» (cfr. Gabriel Negretto (2002). “Repensando el republicanismo liberal en América Latina. Alberdi y la Constitución argentina de 1853”, en José Antonio Aguilar Rivera y Rafael Rojas (coord.), *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual*, pp. 210-240); e incluso de un «enfoque 'liberal-conservador'», según un análisis que pone el acento sobre la segunda mitad del siglo XIX y analiza la extensión en América Latina de un “constitucionalismo de fusión”, producto de un pacto liberal-conservador (cfr. Roberto Gargarella (2014). *La sala de Maquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina*, Buenos Aires: Katz.).

a un número infinito de interpretaciones en relación al espacio o el tiempo en que la misma sea abordada por una diversidad de lectores. Pero mucho más, él sostiene, cuando se trata de un libro de época y de amplia difusión¹⁶.

En el presente siglo, se identificaron una serie de publicaciones en las que parte de los razonamientos esgrimidos en dicha obra fueron objeto de una significativa discusión. En ese sentido, se realizó una selección de estudios con el propósito de comprender y delimitar algunos de los principales tópicos de reflexión sobre las implicancias de lo dictaminado en *Bases*. Así, respecto del proyecto de nación allí postulado, lo que se suele colocar bajo análisis, es lo desarrollado en el Capítulo XV: “De la inmigración como medio de progreso y cultura para la América del Sur”, donde tras concebir a la civilización como una “planta” que “no se propaga de semilla”, sino “como la viña, [esta] prende de gajo”, Alberdi (1886r: 427) sostiene: “si queremos ver agrandados nuestros Estados en corto tiempo traigamos de fuera sus elementos ya formados y preparados”. Toda una declaración, a la cual, por ejemplo, se la considera un “absurdo mecanicismo”, donde el progreso operaría “por contagio, por contacto, por ósmosis”, tanto como la forma en que Alberdi terminaría reduciendo su pensamiento doctrinario a una propuesta extravagante, descabellada (*outlandish*), por depender de una ingeniería demográfica como medio para infundir la vida constitucional democrática en Argentina (cfr. Segovia, 2002: 240; Schwartz, 2009).

Por su parte, García Sigman (2013b), realiza un estudio en el que plantea una clara controversia, al apostar por una perspectiva que analiza el proyecto de nación postulado en *Bases*, desde la matriz teórica propuesta por Aníbal Quijano¹⁷. Desde dicho enfoque, él resalta las diferencias de lo que sucedió en la experiencia europea occidental respecto de la americana, en relación con los procesos de democratización/nacionalización de las sociedades y su organización en

16 En el caso de las Bases, sostiene Anzoátegui, el ánimo de quien realice su lectura puede variar según se la lea, por ejemplo, en tanto proyecto de organización, una vez sancionada la Constitución, o décadas después con la Constitución consolidada y venerada. Cabe recordar que esta obra tuvo cuatro ediciones. La primera y segunda se publicaron en Chile. La tercera (1856) y cuarta edición (1858) se publicaron en Francia, mientras Alberdi cumplía funciones diplomáticas para la Confederación. Aquí se sigue la última versión de Bensazón, de 1858, “corregida y aumentada” por Alberdi (1886r: 373).

17 En particular, su interés está centrado en el reconocimiento de los rasgos que el sociólogo peruano examina en textos como “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000); “Colonialidad del poder, globalización y democracia” (2001); “Notas sobre “raza” y democracia en los países andinos” (2003); y “Colonialidad del poder y clasificación Social” (2007). A su vez, cabe mencionar que la apuesta de García Sigman es reconocer la presencia de “proyectos de nación de diferente naturaleza” en la obra alberdiana, y, por ello, considerar que el enfoque propuesto para Bases no resulta automática ni necesariamente extrapolable al resto de su vasta producción teórica (cfr. García Sigman, 2013: 81-82).

Estados-nación modernos. De esta forma, este autor señala que, en la región europea, los rasgos del nuevo patrón de poder facilitaron aquel proceso y, por el contrario, lo obstaculizaron en América (cfr. *ibid.*: 80). El argumento clave aquí se encuentra en los procesos de colonización. En efecto, García Sigman sostiene:

La constitución de los modernos estados nacionales [en la región europea occidental] comenzó con un doble proceso. Por un lado, se dio un proceso de colonización interna en el que ciertos núcleos de poder surgidos en Europa comenzaron a dominar determinados territorios y también a las diferentes identidades que los habitaban. Por otro lado, tuvo lugar un proceso de colonización externa en la medida en que esos mismos estados (todavía no nacionales) que se iban estructurando conquistaron espacios territoriales en otros continentes, (en un primer momento América y, más tarde, el resto del planeta) y sometieron a las identidades (cuyos rasgos se definieron en dicho proceso) que los poblaban (*ibid.*).

Aquel particular proceso configuró, entonces, una “diferencia esencial” que se encuentra comprendida en la misma relación de dominación (*ibid.*: 80-81). En el primer caso, al no considerarse los dominadores como “racialmente diferentes” a los dominados, se pudieron generar las condiciones para una “democratización de las relaciones sociales y, por ende, para la nacionalización de la sociedad y del estado”. En el segundo caso, por el contrario, “las diferencias entre conquistadores y conquistados se construyeron en términos de superioridad/inferioridad racial”, implicando esto mismo consecuencias negativas a tal proceso. Como resultado, el autor concuerda con la tesis de Quijano, al sostener que “la ruptura del pacto colonial y las guerras de independencia implicaron un quiebre con el colonialismo pero, de ningún modo, una superación de la colonialidad”. Precisamente, esta última lógica es la que García Sigman (2013b: 74) halla presente en el proyecto de nación alberdiano enunciado en *Bases*, calificándolo como un proyecto sociopolítico de “carácter eurocéntrico”.

En definitiva, según esta interpretación, Alberdi otorga sentido a las diferencias entre europeo y no-europeo “en términos de diferencias naturales (de carácter racial) y no en relación con la historia del poder” (cfr. *ibid.*: 84). Es decir, que la ‘identidad europea’ es concebida como “preexistente al proceso de constitución del patrón de poder moderno/colonial, capitalista y eurocentrado; y, de ninguna manera, como un resultado de tal experiencia” (*ibid.*). Por consiguiente, si las *Bases* fueron un documento que contribuyó a la reproducción y consolidación del criterio racial de clasificación de población en el marco de la sociedad argentina y, por ende, a obstaculizar la democratización de las relaciones sociales y políticas, se produce entonces lo que este autor identifica como la “paradoja alberdiana”, es decir, el

impacto de un proyecto que “tornó imposible el moderno estado nacional que se propuso constituir”.

Por último, y en relación con lo anterior, cabe destacar el análisis de Subercaseaux (2016), quien centra su interés en el trabajo de Alberdi en tanto referente político e intelectual del siglo XIX latinoamericano¹⁸. Este intérprete sitúa al publicista argentino en una época marcada por la racionalidad y por un “cambio epistémico” que se produce en el contexto de un “imaginario político secularizado y teleológico que inventa la historia como progreso y que tiene como utopía final una República soberana, idealizada y feliz” (*ibid.*: 2). En cuanto a sus precisiones conceptuales, es necesario hacer notar que el ‘imaginario canónico de la modernidad’ es examinado en tanto portador de un “optimismo histórico” que supone un posicionamiento reñido con la neutralidad pero que puede convocar también un pensamiento crítico y negativo de aquella (*ibid.*: 3). En otras palabras, el imaginario moderno implica un “fenómeno de doble filo: dominación y emancipación” y tiene como característica el representar un proyecto histórico e inacabado (*ibid.*). Asimismo, la modernidad se encuentra ligada a la producción de una serie de conductas y prácticas, esto es, a ‘modernizaciones’ que apuntan a reconocer los procesos concretos de cambio y construcción de una nación (*ibid.*).

El análisis recupera cuatro componentes que supieron reflejar la agenda de las modernizaciones en el siglo XIX. A saber, un componente político (república, división de poderes, constitución, democracia, ciudadanía, etc.), uno económico (mercantilización, urbanización, minería, agricultura, industrialización, etc.), uno social (educación, vivienda, trabajo, higiene) y uno cultural (libertad de prensa, tolerancia, secularización, actividades artísticas, etc.) (cfr. *ibid.*). Estos componentes se encuentran presente en los diversos diagnósticos y propuestas de pensadores decimonónicos, pudiéndose advertir en ellas la existencia de énfasis que “privilegian uno u otro de estos componentes a veces más de uno, y a veces [la] movilizaci[ón] de uno a otro” (cfr. *ibid.*). Por consiguiente, y en base a ello, Subercaseaux entiende que, según el tipo y la forma en que las modernizaciones se propugnan, es posible

18 Además de Alberdi, el grupo de referentes se completa con figuras tales como Simón Bolívar, Camilo Henríquez, José Victorino Lastarria, Andrés Bello, Benjamín Vicuña Mackenna, Domingo Faustino Sarmiento, José María Samper, José María de Hostos, Bartolomé Mitré, Justo Sierra, Valentín Letelier, José Martí y Francisco Bilbao. Respecto de los dos últimos, el autor, siguiendo la distinción horkheimiana, los ubica próximos a una “modernidad promotora de una racionalidad emancipadora”, distanciándolos de cualquier inspiración de “racionalidad instrumental”. Tal sería el caso de José Martí, al estar comprendido en línea de la modernidad emancipatoria, que difiere del resto en la medida que esgrime “una visión crítica de la modernización política y económica excluyente impulsada por la elite liberal”, patentizada en su libro *Nuestra América* (1891) (cfr. Subercaseaux, 2016: 2).

reconocer “una modernización integral y paralela” que implicaría gradualidad, y, por el contrario, “una concepción sectorial de la modernización” que ocasione anacronismos y asimetrías; o una combinación de ambas (cfr. *ibid.*).

El estudio concluye que, en Alberdi, “opera la apropiación [local] del pensamiento ilustrado, liberal y positivista europeo [...] para emprender la construcción de las naciones en disputa siempre con el tradicionalismo conservador (orden y religión) e invisibilizando, paulatinamente, a la población ancestral y popular”¹⁹ (*ibid.*: 4; 7). En suma, todo ello supone una insatisfacción con la realidad, producto de lo que para Alberdi sería una anomalía, es decir, una modernización (la Independencia) sin sujetos modernos.

1.2. El punto de partida de indagación. Alberdi a la búsqueda del fundamento del vínculo social argentino y de su adecuada organización política: la sociabilidad argentina como problema

Ahora bien, en este marco de revisión del pensamiento de Alberdi, aquí interesa resaltar una interpretación específica, que afirma que la generación de Alberdi, si bien estudiada ampliamente, lo ha sido preponderantemente en torno a la emergencia del nacionalismo. Es decir, que se habría centrado el debate en torno a la *cuestión nacional*, discutiendo la existencia o no de una nación argentina durante la primera mitad del siglo XIX. De acuerdo con González Bernaldo (2015: 8), ello habría contribuido a pasar por alto la centralidad que tuvo en esa Generación “la reflexión sobre el vínculo social que [se] aborda a través de la noción de sociabilidad”. En efecto, el argumento principal de esta interpretación es que si, a partir de la ruptura del lazo colonial, la ‘república’ comienza a tomar fuerza como forma política legítima, ligando su suerte a la nación, el problema que emerge, por tanto, es “no solo el del fundamento del poder político sino más aún el fundamento del lazo social y su representación” (González Bernaldo, 2008: 435). Este déficit presente en el enfoque hermenéutico referido, se convirtió en un cierto factor impulsor para emprender el presente trabajo de Tesis, al poder reconocer allí un claro objeto de interés para ser examinado en la obra de Alberdi.

19 En general, para este autor, las diferencias en aquel grupo de intelectuales, se manifiestan en función de las lecturas realizadas, las cuales, si bien fueron compartidas (Rousseau, Montesquieu, Lammenais, Voltaire, Cousin, Bentham, Benjamin Constant, Destutt de Tracy, Comte, Herbert Spencer, Darwin y Emerson, entre otros), cada pensador tuvo su peculiar forma de resolver el asunto ligado a las modernizaciones. De allí que, de entre ellos, él diferencie las propuestas de Francisco Bilbao y José Martí, y en alguna medida de J. Victorino Lastarria, como no ancladas a un pensamiento eurocéntrico, el cual refiere a una visión despectiva de la población autóctona y popular de América.

En particular, se comparte el hecho que los escritos alberdianos contribuyeron sin duda al proceso de “demarcar tópicos y contornos generales para el desarrollo de la imaginación sociológica” en la Argentina (cfr. Bialakowsky y Blanco, 2019: 111). De modo que el propósito general que orienta esta investigación está centrado en poder asociar la ‘respuesta intelectual’ de Alberdi, oculta en cierta forma en la noción de ‘sociabilidad’, con la elaboración de una incipiente “imaginación o dimensión sociológica”, escasamente examinada en su vasta producción documental.

Cabe señalar que la expresión alberdiana “la república posible antes de la república verdadera”, a partir de trabajos como los de Alejandro Korn, *Influencias Filosóficas en la Evolución Nacional* y en *La Evolución de las Ideas Argentina* de José Ingenieros, supo en su momento examinarse como parte de un “postulado sociológico” que ponía de manifiesto las dificultades de establecer la república, al tiempo que promovía su fundación ‘desde arriba’, dada la presunta superioridad de dicho sistema en relación a la capacidad del pueblo. De acuerdo con Villavicencio (2003), este asunto constituye un elemento clave para comprender una singularidad advertida en las repúblicas sudamericanas, a saber, la del devenir de una “soberanía desacoplada”, donde “el pueblo real” compuesto por habitantes ligados aún al pasado colonial o inmersos en la ‘naturaleza americana’, no se corresponde con su concepto de “pueblo ideal”, supuesto en las teorías del contrato social²⁰. En efecto, si bien la discusión sobre la capacidad de juicio y acción política de las masas populares fue un tema que se dio en los debates constitucionales de las repúblicas modernas, tanto en Estados Unidos como en Francia, lo particular en Sudamérica reside en la configuración de dicho “hiato inicial” (*ibid.*: 81- 82).

La experiencia republicana argentina de los ‘momentos fundacionales’ quedó así ligada al “predominio de un pensamiento sociológico que privilegió modelos interpretativos de lo político basados en determinantes estructurales” (*ibid.*: 87). En cierto modo, la frase con que los *Founding Fathers* dieron inicio al preámbulo de la Constitución norteamericana, “We, the people” (nosotros, el pueblo), pareciera tener

20 Para esta línea de análisis, es importante recordar que Argentina no siempre fue republicana ni fue siempre una república, sino recién hasta 1853, cuando la Constitución así lo estableció. Ello supone que expresiones tales como ‘república liberal’, ‘república conservadora’ y ‘república restringida’, forman parte de diversos exámenes realizados en torno a las dificultades para su fundación, y de calificativos o rasgos del país en el contexto de análisis. Esto pone de manifiesto el volumen de la tarea que representa poder dar con la conceptualización “no sólo de un régimen político sino también de un sistema de valores” (*ibid.*: 81).

una connotación diferente respecto del argentino que, en cambio, enuncia: “Nos, los representantes del pueblo de la nación Argentina”.

Para resumir, esta Tesis no pretende refutar el asunto de aquella hendidura advertida, aunque sí complicarla, a partir, en efecto, de la desatendida noción de *sociabilidad*. Por consiguiente, aquí se sostiene que la misma se ofrece como parte de una conceptualización estratégica mediante la cual Alberdi supo interrogar la realidad histórica y social de la Argentina decimonónica. El concepto de sociabilidad surge en el Río de la Plata ligado al movimiento asociativo que emerge durante la década del veinte. Éste, a través de las prácticas asociativas, contribuyó a introducir en el debate la idea de esfera pública y de una nación fundada sobre vínculos contractuales entre individuos y no sobre vínculos de sujeción política (González Bernaldo, 1997: 120). Luego, el grupo Joven Argentina o Asociación de Mayo, conformado por el propio Alberdi, Esteban Echeverría y Juan María Gutiérrez, será quien vincule de forma clara la idea del desarrollo de una nueva sociabilidad con la constitución de una sociedad nacional.

Alberdi (1886d: 120) enuncia de modo temprano, su interés por depositar en el seno mismo de la sociedad argentina un origen “nuevo y fecundo que prepare cambios verdaderamente útiles y durables”. Según él, a la revolución material le faltaba una “revolución íntima, moral”, por eso mismo, y esto es lo que interesa destacar, tanto Alberdi como su grupo de referencia, bajo el “espíritu de asociación”, creyeron prioritario hacer “predominar el elemento sociable”, y “preparar los elementos de la organización de la nacionalidad argentina sobre el principio democrático” (Echeverría, 1999: 8). De ahí que, a casi tres décadas de la Revolución de Mayo, Alberdi (1886g: 463) enfatice la necesidad de recobrar la vida y el movimiento, a partir de “despertar y educar el sentimiento de la patria, que es “el espíritu público, el instinto de la asociación y de la vida colectiva y solidaria”.

Así, puede decirse que un asunto de primer orden sobre el que Alberdi estuvo abocado y alentó a resolver para su época, no fue otro que el problema de la “sociabilidad argentina”; de su “orden definitivo y estable; de su sistema permanente y adecuado de gobierno” (Alberdi, 1886f: 341; 1886n: 69). En otras palabras, el problema de la “organización social” de las repúblicas de Sudamérica y en particular, de los “pueblos del Plata” (cfr. *ibid.*). Esto mismo, explica el rol activo que él tuvo en el examen de los debates y proyectos constitucionales y, por eso, hacia la segunda mitad del siglo, tal como señala Roldán (2011), Alberdi va a ser un “protagonista

privilegiado” que comprende el hecho de pensar que idear un orden institucional, constituye todo un trabajo de *interpretación*.

Por todo ello, resulta plausible afirmar que Alberdi se hizo eco de un aspecto central que caracterizó la vida intelectual en el siglo XIX, esto es, el problema de la organización y de la comunidad (cfr. Galfione, 2016: 36). En efecto, ante la experiencia revolucionaria francesa, los cambios devenidos en materia científica e industrial, el camino abierto a partir de Mayo y las Guerras por la Independencia, Alberdi (1886d: 113; 1886f: 341; 1886d: 266; 1886n: 69) sostuvo que en la Argentina la sociabilidad formaba parte de lo que aún se debía “conquistar”, era una “tarea a resolver”, que implicaba “comprender y formular” el camino que seguiría la misma.



Figura 1. Diagrama de flujo elaborado a partir de los documentos de Alberdi (1886r;1886c1)

De este modo, en función de delimitar el alcance de tal asunto, se identifica un elemento de orientación para su examen específico, basado en una definición realizada por Alberdi a mediados del siglo XIX, al interior de sus *Bases*, según la cual, la República Argentina era, por entonces, una “simple asociación tácita e implícita” (Alberdi, 1886r: 386). Desde luego, tal descripción, se la puede leer como una inquietud o preocupación de fondo, vinculada a un significativo diagnóstico expuesto por él en una publicación realizada en el año 1860, en la que al dar cuenta de su labor como encargado diplomático señala, que “la unidad de nuestra nación no tenía un *vínculo visible*” (Alberdi, 1886c1: 9). Siendo esto, un factor obstaculizador en el logro de la “integridad” de la patria argentina.

Asimismo, se resalta la existencia de un planteamiento de afinidad «sociológica», al plasmar Alberdi una serie de articulaciones que tuvieron en cuenta la relación entre la elección del sistema de gobierno y el tipo de sociedad a construir. Este es factible de ser rastreado en la forma en que Alberdi (1886r: 510) interpreta las condiciones de racionalidad de su época, y en cómo plantea a partir de estas, el nuevo orden a configurar. Alberdi (1886d: 193; 137) inaugura sus escritos en franca alusión a la “vida moderna”; a reflexionar sobre el “espíritu moderno”. Ello, siguiendo a Berman (1991), da la sensación de estar viviendo una “época revolucionaria”, que generó insurrecciones en todas las dimensiones de la vida personal, social y política. Así, al pensar la ‘modernidad’, él piensa también las transformaciones que se produjeron en la economía, el Estado y la sociedad, a partir de los cambios científicos y tecnológicos propios de la ‘modernización’, que implican, a su vez, reflexionar sobre la condición humana en el mismo proceso de transformación.

Ante todo, hay que tener en cuenta que Alberdi es categórico a la hora de concebir la tarea que fijaba 1810. Según él,

El primer deber de una gran revolución hecha con la pretensión de cambiar de régimen social de gobierno, es *cambiar la contextura social* que tuvo por objeto hacer del pueblo colonial una máquina fiscal productora de fuerza y de provecho en servicio de su dueño y fundador metropolitano (Alberdi, 1887h: 164; el subrayado es mío).

Por aquel motivo, y en función de identificar algunos fundamentos clave en su interpretación, se decidió prestar atención sobre una serie de concepciones presentes en su planteo, ligadas al liberalismo (en particular, el francés), a las que se le suman las provistas por cierto positivismo de su época. En ese sentido, en su afán de transformación de “la contextura social” argentina, cabe señalar que Alberdi (1899) fijó su atención en la Sociología, tal como señala en *América* [1871], donde tras concebir una directa relación entre la sociedad como objeto de ciencia y la legislación civil o social de un país, él afirma:

Dar de un golpe toda la legislación social a una sociedad que empieza a existir, cuando ni el nombre de la ciencia *Sociología* o ciencia de la sociedad, es conocido, ni sospechada la existencia de tal ciencia, es cometer el americanismo más candoroso y ridículo de que pueda presentarse un ejemplo la comedia del gobierno libre. [...]

El gobierno, es un órgano elemental del cuerpo social, que forma parte de su estructura u organización vital, claro es que se desenvuelve con ella, a su mismo paso lento y gradual, en su misma dirección y según el mismo plan de la sociedad toda entera (*ibid.*: 36; 38).

Para Alberdi, Estados Unidos e Inglaterra eran países donde dicha ciencia progresaba y, donde Herbert Spencer ocupaba un lugar central. En particular, Alberdi manifiesta la necesidad de hacer “estudios especiales en las Repúblicas de América del Sur”, que permitan examinar cómo se han de desarrollar sus sociedades, por sobre aquellas propuestas que dieron empíricamente programas obligatorios sobre su curso (*ibid.*: 39). Los estudios de “biólogos y sociólogos modernos”, que por entonces estudiaban la ley evolutiva y concebían la sociedad desde un modelo organicista, son reconocidos por Alberdi, pero, tal como sostiene Ramaglia (2010: 208), él no afirma “la teoría de la supervivencia del más apto que serviría de justificación del dominio capitalista”, sino que, por el contrario, “acentúa la necesidad de afianzar la cooperación entre las naciones en un contexto de paz mundial”.

De igual manera, en el análisis de las herramientas conceptuales utilizadas por Alberdi para comprender la realidad argentina, si bien está presente la gravitación que por entonces tenía un autor como Adam Smith en sus teorizaciones sobre el progreso de las naciones, se destaca sobre todo la influencia de la cultura política francesa. En efecto, en sus planteos se identifican vinculaciones temáticas con ciertos grupos de intelectuales ligados al contexto de la Monarquía centralista y liberal francesa de entre los años 1830 y 1848, a saber, los “doctrinarios”, entre los que se encontraban pensadores como Guizot, Rossi y Jouffroy. Por el lado de los opositores “neo-católicos”, se lo puede vincular también con figuras como Chateaubriand y Lamennais; y por el de los saintsimonianos disidentes o humanitarismo francés, con Leroux, Chevalier y Lerminier (cfr. Galfione, 2016; Herrero, 2010: 76).

De modo particular, el humanitarismo francés –con Leroux a la cabeza– le muestra a Alberdi un trabajo dedicado a realizar “un diagnóstico de crisis”, llevar a cabo determinadas “críticas al modelo ilustrado revolucionario” y efectuar una “descripción de la sociedad contemporánea” (Galfione, 2016: 26, 124). A lo que se suman también los aportes de Alexis de Tocqueville, un autor clásico que le brinda la específica noción de ‘punto de partida’ y de ‘democracia’, dos elementos muy presentes en sus interpretaciones²¹.

21 Por lo demás, ello da cuenta de un peculiar perfil liberal en Alberdi, esto es, el de un liberalismo de tipo integracionista, más ligado a un marco de reflexiones próximas al humanitarismo y al socialismo romántico europeo de 1830-1840, y alejado del materialismo histórico marxista. Cabe recordar que a Alberdi se le reconoce haber sido quien en 1837 hablara por primera vez de ‘socialismo’ en la revista porteña *La Moda*. Ver, por ejemplo,

1.3. La 'sociabilidad' como referente de análisis

El siglo de Alberdi, el XIX, es un período que ofrece originales perspectivas de análisis que son tan filosóficas como sociológicas²². Estas se encuentran ligadas al estudio de la naturaleza de la democracia moderna y a una serie de debates que inauguraron apasionantes interrogantes, tales como: ¿qué es lo propiamente definitorio de la nueva condición humana? ¿Cuáles son las condiciones de las sociedades modernas? ¿Cuál es el motor que impulsa el desarrollo social de los pueblos? ¿Cómo se consolida la 'unidad social'?, entre otros. Por esa razón, Juan Bautista Alberdi (1900: 610) supo delimitar el sentido de la discusión de sus estudios al ámbito de una "filosofía de aplicación" y en el terreno prioritario de su siglo, esto es, "la sociabilidad y la política". Según su examen, había que "ocuparse del problema de los destinos de este continente [América del Sur] en el drama general de la civilización" (*ibid.* 609).

La 'sociabilidad', en su definición léxica general provista por la Real Academia de la Lengua Española, es la "cualidad de sociable", esto es, estar "naturalmente inclinado al trato y relación con las personas o que gusta de ello". Dicha significación puede conllevar la idea de que la sociabilidad es una categoría de sentido común y, como tal, que no precise de mayores explicaciones. En esta investigación, por el contrario, se torna fundamental dar precisiones respecto de algunos aportes, alcances y discusiones que la misma permite plantear dado que, como se puso de manifiesto en el apartado anterior, el asunto de la sociabilidad permite especificar un espacio de problemas por los que Alberdi interrogó la realidad social de la Argentina decimonónica.

Evitar que la sociabilidad se convierta en una nueva palabra para enmarcar las situaciones tradicionales a las que anteriormente se les colocaba la inscripción de "vida cotidiana, civilización o historia de las Costumbres", forma parte de los propósitos que diversos estudios tienen con la finalidad de saldar problemas atribuidos a tal noción, como la diversidad temática y la ambigüedad metodológica

Horacio Tarcus, El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852) y Marx en Argentina.

22 Para este período se pueden consultar los trabajos de Ros Cherta, J. M. (2019). "Prólogo", en Tocqueville, Alexis (2019). *La Democracia en América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp.11-33; Iglesias, M.C., Arambarri, J. y Rodríguez Zúñiga L. (2001). *Los orígenes de la teoría sociológica*. Akal; Aron, R. (1970). *La formación del pensamiento sociológico I. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville*. A. Leal (trad.). Buenos aires: Ediciones Siglo Veinte.

(Chapman Quevedo, 2015: 9). En efecto, lejos de presentar una “textura monocorde y cerrada”, la sociabilidad, se constituye con un “perfil bifronte”, esto es, mientras uno de sus costados la muestra como *objeto de estudio*, el otro la posiciona como *herramienta metodológica* (Caldo y Fernández, 2008: 145). Esta “doble condición” conlleva el considerarla como “categoría normativa”, al referir a una noción con origen histórico, usada por actores del pasado en el contexto de los orígenes de la modernidad, y como “categoría analítica”, por la utilización que se hace del término como categoría teórica de las Ciencias Sociales (cfr. González Bernaldo, 2008b; Navarro, 2006: 100).

La sociabilidad es considerada un recurso conceptual que permite comprender las formas de organización de la vida en sociedad, y recorrer los procesos que llevaron a la “conformación, sustitución o transformación de modelos socioculturales y políticos de expresión y convivencia” (Vega Torres, 2015: 2; Biagini y Roig, 2008: 496). De modo particular, de acuerdo al análisis de la bibliografía secundaria, puede observarse que la ‘sociabilidad’ se ha convertido para la historia latinoamericana en un concepto clave para entender el proceso de formación de la nación en el siglo XIX y su relación con la organización de la estructura social y política al interior de los nacientes Estados (Ríos, 2018: 141)²³.

El uso de la sociabilidad fue adoptado como referente para el análisis histórico en Europa, Estados Unidos, el norte de África, y en América Latina, principalmente en Argentina, México, Chile y Brasil (Chapman Quevedo, 2015: 9). En concreto, su ingreso en el ámbito historiográfico fue a partir de finales de los 60’ y los 70’ del siglo XX, a través de los trabajos del francés Maurice Agulhon. En América Latina, la sociabilidad forma parte de las categorías de la historiografía política, donde, por ejemplo, la obra de François-Xavier Guerra fue clave también para su aplicación a los estudios sobre los procesos de construcción nacional (cfr. Ríos, 2018; Navarro, 2006: 106)²⁴. Respecto de la Argentina, el influjo de la categoría de ‘sociabilidad’ se

23 Este interés manifiesto por el uso, o los usos, que reviste la sociabilidad como noción de análisis, no se había dado antes. Por ejemplo, desde la historia intelectual y política no se le había concedido mayor atención. Una prueba de ello se encuentra en la ausencia de los conceptos de ‘sociedad’/‘sociabilidad’ en la empresa colectiva y transatlántica dedicada a trazar una historia de los denominados ‘iberconceptos’ (González Bernaldo, 2015: 5).

24 Maurice Agulhon es reconocido como un importante historiador de la post-guerra y renovador de la historia social y política. Entre sus obras, se encuentran Agulhon, M. (1966), *La sociabilité méridionale. Confréries et associations dans la vie collective en Provence orientale à la fin du XVIIIe siècle*, 2 vols., La Pensée Universitaire, Aix-en-Provence. Réédition con el título *Pénitentes et francs-maçons de l’ancienne Provence. Essai sur la sociabilité méridionale*. París, Fayard, 1968. Nueva edición en 1984; y (1976): “La sociabilité, la sociologie et l’histoire”, *L’Arc*, 65, pp.76-84.

advierte en la amplia diversidad temática de investigaciones sobre el Río de la Plata en el siglo XIX y, en general, en el campo de la historia política y social del siglo XX.

En el marco de dicha línea de investigación, se destacan los trabajos de Pilar González Bernaldo (2015; 2008b), quien clarifica las diferencias entre la sociabilidad de la que habla un Juan Bautista Alberdi, un Francisco Bilbao, o un Bartolomé Mitre, en relación con la definición que da, por ejemplo, el propio Agulhon²⁵. ¿En qué se basa dicha divergencia? Concretamente, en que este último historiador francés concluye que “todo grupo humano, ya se lo defina en el espacio, en el tiempo o en la jerarquía social, posee su sociabilidad” (cfr.: 2008b 6,7). Por esa razón, la sociabilidad comprende en la misma medida tanto la “brutalidad” como la “afabilidad”, al ser ambas, formas posibles de aquella. Bajo esta perspectiva entonces, el significado atribuido a la sociabilidad se encuentra disociado del ‘proceso de civilización’²⁶.

Cabe recordar que el término aparece en Francia, en el siglo XVII, pero es en el siglo XVIII, cuando se difunde su uso en varios idiomas con la “expansión del campo semántico de lo social”, imponiéndose el de ‘sociabilidad’, junto con la noción de ‘sociedad’, como categoría cognitiva a partir de la cual “los actores piensan el mundo interrelacional como un conjunto dotado de un cierto sentido” (*ibid.*: 5). Con la Ilustración, «la sociedad» “deja de designar exclusivamente la compañía o asociación de los particulares para hacer referencia a una comunidad amplia y durable, de agrupación natural o pactada, que comienza a postularse como el terreno de la existencia humana” (*ibid.*: 10). Así, la utilización del concepto de la sociabilidad por parte de los actores políticos, comienza a estar relacionada con su intención de dar cuenta, no tanto de las relaciones cotidianas sino “del objetivo que ellas deben perseguir: la compañía o la convivencia con otros” (Navarro, 2006: 101). En suma, la sociabilidad es el fundamento de la vida común, donde el lazo racional y la cortesía aparecen como constituyentes del vínculo social.

25 Al respecto, se puede mencionar el artículo de Alberdi, “Sociabilidad, Costumbres”, publicado en *El Iniciador*, n° 12 de Montevideo, el 1/10/1838, presente en el Tomo I de sus *Obras Completas*. Por su parte, Francisco Bilbao publica *Sociabilidad chilena*, en Santiago de Chile, en 1844, y *El Facundo* de Domingo Faustino Sarmiento aparece en 1845.

26 González Bernaldo (1997: 120, 121) señala que la sociabilidad de la que hablan los pensadores decimonónicos, comprende una serie de reflexiones generadas en el marco de “una clara identificación con el proceso de civilización como movimiento del espíritu universal del mundo que lleva a la realización de los pueblos en naciones”.

El principio de la sociabilidad natural humana, va a convertirse en uno de los “pilares ideológicos” del Siglo de las Luces. Así, en el siglo XIX, en la “nueva sociedad burguesa y liberal”, el discurso ilustrado de la sociabilidad natural como fundamento de una comunidad, estimularía el desarrollo de nuevas formas asociativas (sociedades filosóficas o científicas) en tanto espacios productores de un ensamblaje entre prácticas y discursos (cfr. *ibid.*). Siguiendo a González Bernaldo (2015), en Iberoamérica, los gobiernos republicanos y las élites ilustradas pos-revolución, procuraron iniciar un tipo de interacción social asociada a la teoría de la sociabilidad como cimiento de una sociedad de “individuos libres e iguales pero que se acomodaba muy bien con la desigualdad económica”. Esto se vinculaba estrechamente con la confianza otorgada a la libertad de mercado para terminar con las desigualdades ligadas al Antiguo Régimen²⁷.

En ese sentido, más allá de las porosas fronteras ideológicas que presenta el liberalismo del Siglo XIX, en su vertiente católica o más conservadora, en cierto modo instaló el problema de la desigualdad en el campo moral. Es decir, si la desigualdad ponía en peligro el vínculo social, la respuesta a este problema debía ser de orden moral: “deber moral de los ricos hacia los pobres y obligación para los que reclaman asistencia de moralizar sus prácticas cotidianas a través del trabajo, del ahorro y por la proscripción de todo tipo de vicios” (*ibid.*: 11). Así, diversos grupos político-ideológicos se encargaron de promover una serie de asociaciones destinadas a desarrollar ese deber moral entre los diferentes sectores sociales²⁸.

De modo concreto, como parte de las principales transformaciones de época, González Bernaldo (2015: 6-8) señala que

los vínculos de sociabilidad se piensan como relaciones de civilidad, en el doble sentido de relaciones cortesas y civiles, destacando la importancia del desarrollo de relaciones de civilidad en la construcción de un espacio público suficientemente pacificado como para hacer posible el doble proceso de consolidación de la política como campo de competencia electoral y de

27 Resulta interesante el análisis de González Bernaldo al respecto, quien menciona que, por dicha razón, se suprimieron de modo temprano, por ejemplo, las corporaciones; y que este tipo de reformas darían luego origen a lo que Robert Castel, en *Las metamorfosis de la cuestión social*, denominaría como el régimen de libertad sin protección, para introducir el problema de la desigualdad y de la miseria que refutaban el postulado de la sociabilidad como fundamento y condición de los derechos naturales (*ibid.*: 7).

28 En este punto, se reconocen por ejemplo las Logias masónicas, sociedades de Amigos del País, sociedades literarias, círculos burgueses, sociedades filantrópicas etc., que tuvieron un significativo auge entre las élites urbanas; e incluso la organización de asociaciones africanas, fundadas sobre la filiación étnica pero que debían inspirarse en la nueva representación del vínculo social: esto es, en la difusión de prácticas destinadas a consolidar la sociedad [...] (*ibid.*: 7).

creación de costumbres comunes destinadas a producir una sociedad nacional.

En suma, para esta autora, lo que se produce es la emergencia de un pensamiento social que, “sin renegar totalmente del racionalismo contractualista introduce nuevos elementos morales y sociales como fundamento y condición del vínculo social” (*ibid.*). Específicamente, la teoría de la sociabilidad natural involucra una revolución de la civilidad, la cual supone que las prácticas cotidianas borren las diferencias sociales de Antiguo régimen por medio de las reglas de cortesía (normas de reconocimiento y respeto mutuo), garantizando con ello la igualdad o los cimientos de una nueva sociedad democrática.

1.4. Sociabilidad humana, lazo social y comunidad de pertenencia

La síntesis anterior da cuenta de una serie de estudios ineludibles a la hora de abordar el asunto de la sociabilidad. Ahora bien, pese a sus valiosos aportes, se acuerda en que la ‘sociabilidad’ no deja de generar cierta controversia, debido a las heterogéneas influencias y cruces interdisciplinarios que presenta. Por esta razón, se la reconoce como una categoría “abierta, de rostro multiforme y en permanentes (y necesarias) construcción y revisión”, al representar un concepto “cuyos alcances y límites no han sido suficientemente explorados” (Navarro, 2006: 101; 109; Uría, 2009: 184). Lo significativo es que, en el debate historiográfico, se comenzó a poner de relieve la procedencia sociológica que la sociabilidad contiene, tras reconocer que dicho origen ocupaba exiguas referencias en el mismo.

En ese sentido, considero relevante puntualizar el hecho de que la noción de sociabilidad, como fundamento mismo de la sociedad, tiene como principal función la de “asociar la idea de comunidad a la de vínculo contractual, a partir del cual se funda la metáfora asociacionista de la nación como comunidad política de pertenencia” (González Bernaldo, 1997:119-121). En otras palabras, la sociabilidad refiere el resultado de las formas de relación social, en tanto principio de cohesión social que sirve de fundamento a la nueva sociedad.

Así, con el propósito de delimitar un conjunto amplio de interpretaciones posibles, aunque no ya infinitas, plausibles de ser examinadas en la obra de Alberdi, se juzga conveniente ubicar su planteamiento en un particular espacio de problemas presente

en la teoría social²⁹, representado en la expresión del *lazo social* y su relación con la sociabilidad humana, en tanto elemento consagrado para designar la vida en común. Para ello, es clave poner de relieve que la sociabilidad como categoría relacional, se manifiesta en el debate y surgimiento del pensamiento sociológico, en un contexto caracterizado por la búsqueda de respuestas a la clásica tensión entre «individuo y sociedad» (cfr. Gómez, 2015; Vega Torres, 2015)³⁰. Esto no hace sino poner en evidencia que su producción teórica se generó en el marco de una inquietud general, compartida en Europa y Estados Unidos, surgida con posterioridad a las grandes revoluciones, por establecer una “nueva asociación” (cfr. Galfione, 2016: 183).

En cualquier caso, la sociedad moderna y capitalista pone de manifiesto los peculiares dilemas políticos-culturales inaugurados por los regímenes democráticos (cfr. Prestifilippo, 2016: 315). De ahí que, la sociabilidad, en su perfil de categoría analítica, permite su consideración como una forma de responder a la pregunta “¿cómo es posible la sociedad?”, que el propio George Simmel, por ejemplo, supo incorporar en su tiempo al debate sociológico. En efecto, aquel interrogante simboliza en gran medida una de las controversias que caracterizó al siglo XIX y principios del XX, donde el concepto de sociabilidad, presente en los *Conceptos fundamentales de Sociología* (2002) del autor mencionado, procura ser un puente entre las antagónicas categorías ético-políticas de libertad e igualdad, para imaginar cómo concretar un vínculo en el que “el único objetivo sea estar con el otro” (*ibid.*: 319).

La ‘sociabilidad humana’ presenta una “dimensión ética” que responde al supuesto de una “armonía fundamental” para la vida social (cfr. Cuesta, 2016: 330). En ese sentido, la posición kantiana en su *Filosofía de la historia* sobre la “insociable sociabilidad”, supo convertirse en un elocuente disparador a la hora de pensar sobre la configuración de “un orden político pacífico”, en tanto “tarea” confiada a la humanidad (cfr. Medina Nuñez, 2009; Changeux y Ricoeur, 1998: 27). Así, la sociabilidad ha sido examinada tanto en sus basamentos biológicos, al colocar bajo análisis la posible continuidad/discontinuidad entre la vida ética y la vida biológica, así

29 Cabe destacar que la teoría social se constituyó a partir de esfuerzos en torno al análisis conceptual del capitalismo y fenómenos vinculados a éste como “modelo de sociedad/civilización ampliada y diseminada por el planeta”, donde el desarrollo teórico puede representar tanto, “una afirmación intelectual del mundo moderno capitalista post-Ancién Régime europeo”, como también “un fuerte proyecto crítico y reflexivo dirigido contra el capitalismo”, ligado a diversas expresiones bajo el registro del socialismo (cfr. López López, 2020: 19).

30 De ahí que, no obstante el empleo de la sociabilidad sobrepase las fronteras de la Sociología, hay una serie de precursores aportes teóricos, por parte de autores tales como, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Georg Simmel, Georges Gurvitch o Erving Goffman, entre otros (cfr. Navarro, 2006: 101).

como también se ha reconocido en ella un “concepto ético-político que apunta a los anhelos sociales de reconciliación”, confiriéndole en este caso más bien un “carácter artificial, ficticio” (Prestifilippo, 2016: 319). Esto último se postula en clara referencia a la teoría simmeliana. En efecto, según Simmel, “la sociabilidad crea un mundo sociológico ideal”, es decir, “un mundo *artificial* que escenifica en *forma lúdica la igualdad*” (Múgica Martinena y Flamarique, 2003: 92).

¿Cómo generar condiciones de “armonía” entre el individuo y el todo social?, es una cuestión clave en Simmel. En cierta forma, él sostiene que, “cuando las modalidades de placer y las formas de conducirse en la vida de cada individuo, no se avengan a las normas establecidas por la sociedad, deberían no obstante poder hallar en ella algún lugar” (Cuesta, 2016: 330). En consecuencia, como complemento a dicha cuestión, la pregunta que surge es: “¿qué régimen político produce las condiciones socio-históricas propicias a [esa] virtualidad?” (*ibid.*).

En ese sentido, el grupo que conformó Alberdi (Asociación de Mayo o Joven Generación Argentina) manifestó en su época que el fin de la política estaba basado en organizar la asociación sobre la base democrática, en generar “alianza y armonía del ciudadano y la patria, del individuo y de la sociedad” (cfr. Echeverría, 1846: 192). Dicho planteo, forma parte de su *Dogma Socialista* (1846, [1839]), en el que se expone la combinación local de los fundamentos contractualistas de los derechos individuales con un pensamiento social que se expresa a través de la unión y la asociación y que da como resultado la armonía social (González Bernaldo, 2015: 10). Allí se concibe la *sociedad* como un cuerpo social que se distingue de los individuos que la componen y cuyo cimiento ya no remite a un cuerpo místico:

La sociedad es un hecho estampado en las páginas de la historia, y la educación necesaria que la Providencia impuso al hombre para el libre ejercicio y pleno desarrollo de sus facultades, al darle por patrimonio el Universo. Ella es el vasto teatro en donde su poder se dilata (...).

Sin asociación no hay progreso, o más bien ella es la condición forzosa de toda civilización y de todo progreso (...). No puede existir verdadera asociación sino entre iguales. La desigualdad engendra odios y pasiones que ahogan la confraternidad y relajan los vínculos sociales. Para extender la órbita de la asociación, y al mismo tiempo robustecerla y estrecharla, es preciso nivelar las individualidades sociales, o poner su conato en que se realice la igualdad (Echeverría, 1846: 119-120).

Para que la asociación (sociedad) corresponda ampliamente a sus fines, es necesario, entonces, organizarla y constituir la de modo que no se choquen ni dañen mutuamente los intereses sociales y los intereses individuales. En dicho documento,

la atención de este grupo está puesta sobre el “predominio de la individualidad” y de las “pasiones egoístas” como generadoras de un “relajamiento de los vínculos sociales”, en base a una expresa preocupación por “¿cómo reanimar esta sociedad en disolución?” (cfr. *ibid.* 124). La respuesta a ello se encontraría en “hacer predominar el elemento sociable del corazón humano” y en el “espíritu de asociación”, tal como se expresa allí mismo:

Asociación, progreso, libertad, igualdad, fraternidad, términos correlativos de la gran síntesis social y humanitaria: símbolos divinos del venturoso porvenir de los pueblos y de la humanidad. La libertad no puede realizarse sino por medio de la igualdad, y la igualdad sin el auxilio de la asociación o del concurso de todas las fuerzas individuales encaminadas a un objeto único, indefinido, el progreso continuo; fórmula fundamental de la filosofía del decimonoveno siglo.

Aquella organización social será más perfecta, que ofrezca mayores garantías al desarrollo de la igualdad y de la libertad, y de mayor ensanche al ejercicio libre y armónico de las facultades humanas: aquel gobierno será mejor, que tenga más analogía con nuestras costumbres y nuestra condición social (*ibid.*: 125).

De esta manera, la sociedad debe poner a cubierto la independencia individual de todos sus miembros, así como todas las individualidades están obligadas a concurrir con sus fuerzas (a través del honor o sacrificio como disposición generosa del ánimo), al logro del bien común de la patria y sus semejantes, en tanto causa que se considera justa (cfr. *ibid.*: 144-145). Al respecto, puede leerse también lo escrito un tiempo antes por Alberdi, en su *Fragmento Preliminar al Estudio del derecho*, donde reflexiona sobre el “hecho de la individualidad” en el “orden racional de la sociedad humana” y, concibe la ciencia social como la ciencia “que busca la ley general del desarrollo armónico de los seres humanos” (Alberdi, 1886d: 159; 178). (1886f: 388) En concreto, “si el hombre es un ente social, señala, [éste] debe huir de lo que es contrario a su sociabilidad”. Esta especie de máxima, se mantiene presente en su propósito general de poder hallar una “fórmula” o “sistema” a presidir la política moderna argentina (cfr. Alberdi, 1886r: 448).

En suma, aunque Alberdi (1886d: 178) conciba que las principales ramas de la ciencia social, es decir, el derecho y la economía (el desarrollo moral y material humano) sean “armónicas, paralelas y solidarias”, él no deja de reconocer que éstas, suelen ir por “vías distintas”. Por tanto, le corresponde a la política buscar “la más adecuada forma de organización social” (cfr. *ibid.*). Lo que interesa resaltar es que, en dicho momento histórico de la Argentina, se puso de manifiesto que el desarrollo

de un “sentimiento de pertenencia nacional” se presentaba como un hecho imperativo, al no lograr tomar forma el “pacto fundador de la comunidad política” (González Bernaldo, 1997: 119).

Todo ello conduce a considerar una de las figuras retóricas clave de la sociabilidad humana, esto es, la del «lazo social». Tal como señala Alvaro (2017: 2), la *metáfora* del lazo social es, indudablemente, una de las más sugerentes en la teoría social, al representar un “tropo” consagrado para designar la vida en común. Como metáfora, remite a la unión entre los individuos y a las diferentes formas que asume la identidad colectiva en una sociedad determinada. Representa un modo particular que “tiende a la asociación antes que a la disociación y que supone de antemano individuos dispuestos a entablar relaciones con otros individuos”, ya sea por inclinación natural, por necesidad o por interés (*ibid.*). Por consiguiente, el sesgo normativo, señala el autor, forma parte consustancial de la cuestión. Su relación con la sociabilidad como figura identitaria se encuentra al representar esta un tópico recurrente del pensamiento occidental, encontrándose en estrecha relación con las concepciones del mundo que rigen en cada época.

En términos generales, el lazo social es “la unión auténtica, sólida y duradera entre individuos que se han impuesto la tarea conjunta de acordar sus intereses individuales a fin de que pueda existir una sociedad y un Estado que vele por el bien común (*ibid.*: 12). Un dato relevante de la expresión “lazo social” es que, si bien circula desde tiempos remotos, su utilización se ha vuelto habitual solamente desde fines del siglo XX, “en paralelo a la proliferación de discursos que afirman la disolución de la realidad que aquella representa” (*ibid.*: 5). Al tiempo que, por más que supo considerarse “omnipresente”, según Alvaro, resulta curioso que no figure en “prácticamente ninguna de las grandes enciclopedias ni en los diccionarios de ciencias sociales [y de Sociología en particular], de referencia habitual” (*ibid.*).

Para este autor, lo anterior daría cuenta “del ‘silencio’ que reina en torno al ‘lazo social’” y de lo significativo de encontrarse con escasas investigaciones dedicadas a problematizar esta cuestión (*ibid.*). De todas maneras, aclara, el uso del sintagma “lazo social” sólo aparece en forma explícita, y con clara influencia francesa, en las modernas teorías del contrato, más puntualmente en la obra de Rousseau, siendo después retomado por Émile Durkheim, hasta convertirse en un *locus classicus* de los discursos contemporáneos sobre lo social (*ibid.*: 3). De esta forma, Alvaro, señala:

En la actualidad, del mismo modo que en la época de Rousseau y luego en la de Durkheim, la pregunta por el lazo social incluye la inquietud por la

existencia misma del vínculo y, consecuentemente, por aquellos fenómenos sociales que tienen incidencia positiva o negativa sobre la cohesión entre los individuos. Muy frecuentemente, allí donde se interroga el lazo social es porque directa o indirectamente se lo considera debilitado o en retirada. Referirse al lazo social equivale por lo general a tratar los problemas asociados a la amenaza siempre latente de la desintegración y de las distintas estrategias para superarla. En esos casos, la referencia viene acompañada de un diagnóstico sobre la crisis inminente o ya desencadenada del propio lazo (*ibid.*: 4).

Lo clave en ello reside en poder determinar qué implica pensar la existencia en común en términos de lazo, esto es, ¿lazo entre qué o quiénes? Un interrogante que trae enlazado “la inquietud por la existencia misma del vínculo y, consecuentemente, por aquellos fenómenos sociales que tienen incidencia positiva o negativa sobre la cohesión entre los individuos” (*ibid.*: 4). Como parte de su trasfondo teórico, se considera oportuno tener presente una serie de reflexiones filosófico-sociales que revelaron para ‘Occidente’ un problema compartido, como lo es “el quiebre del sentido de la vida en común” y, con este quiebre, “la tarea de componer un orden nuevo de conducta y de vida” (cfr. Alvaro, 2017; 2014; 2013; 2011; de Marinis, 2011a; 2011b; Honneth, 1999)³¹.

Como se ha mencionado anteriormente, la sociabilidad como asunto lleva a suponer, en cierto modo, una toma de posición respecto de la comprensión de “los perfiles del orden capitalista y moderno” (cfr. de Marinis, 2011b: 134). En efecto, la sociabilidad como concepto, que permite pensar la sociedad como producto del ‘vínculo social’, ofrece respuestas a ciertas problemáticas de la “modernidad occidental” que fueron planteadas desde las “cosmovisiones individualistas y socialistas de los siglos XVIII y XIX, y el campo de la ética” (Gómez, 2016: 85). De ahí que su uso se manifiesta en abordajes sobre la “individualidad”, la “libertad” o la “igualdad”.

Retomando a Alberdi, al formar él parte de las élites culturales que conjugaron históricamente la ‘nación’ como fundamento del poder, con la representación de la

31 La bibliografía específica sobre este asunto, se encuentra fundamentalmente en Alvaro (2017). “La metáfora del lazo social en Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim”, (2014). El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber; (2013). “El concepto moderno de comunidad”; (2011). El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica. de Marinis, (2011a). “Derivas de la Comunidad: algunas reflexiones preliminares para una teoría sociológica en (y desde) América Latina”; (2011b). “La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras la huella de la “buena sociedad”; Honneth (1999). “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”.

'comunidad' de pertenencia, resulta de interés poder dilucidar algunos significados que la comunidad pudo haber asumido en su planteo³². En ese sentido, en su propósito por conquistar una "sociabilidad argentina", se pone en juego la unión entre los miembros de la sociedad y la forma que tendría que asumir la identidad colectiva nacional (Estado, nación, pueblo). Así, de acuerdo con Moco-roa (2012: 157), el planteo de fondo alberdiano implica la comprensión de un dato sociológico de la comunidad política en relación al reconocimiento de sus condiciones pasadas y presentes, para, a partir de ello, idear su proyección futura.

Siguiendo a de Marinis (2019), se puede decir que la reflexión sobre la comunidad "remite a una cierta entidad colectiva en la cual un conjunto de individuos viven y actúan juntos, en un estado de relativa unión y cohesión". De manera que, en tanto forma de convivencia, suele ser receptora de "cargas valorativas intensas y, por lo general, es designada como algo moralmente "bueno", virtuoso, o éticamente pleno" (*ibid.*: 153). Ahora, lo propio de la comunidad, es que de acuerdo a sus particulares atributos, la misma

describe lo que existe, pero también denuncia lo que falta e indica aquello de lo que se carece; o en variantes, incluso más propositivas, anticipa lo que podríamos llegar a ser, o aquello en lo que podríamos (y, en fuerte tonalidad normativa, deberíamos) convertirnos (de Marinis, 2011b: 129).

En los esfuerzos intelectuales por comprender las transformaciones de época, se advierte que:

La comunidad ha aparecido siempre entremezclada y superpuesta con otras nociones tales como pueblo, nación, Estado-Nación, desarrollo, liberación, democracia, socialismo, modernidad, globalización etc. Como es fácil de advertir, todas estas nociones son localizables en escenarios epocales diferentes. Y también han sido muy diferentes las referencias teóricas sobre las que a su vez estos mismos conceptos se han montado, en algunos casos de raíz foránea (liberalismo, marxismo, positivismo, evolucionismo etc.) y en otros de origen autóctono (*ibid.*: 111).

32 La experiencia histórica de fundación de la nación, entendida como 'comunidad nacional' fue, sin dudas, un asunto que se reflejó en el pensamiento social latinoamericano del siglo XIX. En el campo sociológico, se advierte que este tipo de investigaciones cuenta con su ámbito de reflexión. En efecto, los aportes de autores como Benedict Anderson (1993), Eric Hobsbawm (1992) y, Anthony D. Smith (1987), propiciaron el estudio de los procesos de construcción de los estados nacionales, de los nacionalismos y diferentes exámenes sobre la constitución imaginaria de la nación como comunidad de pertenencia, donde lo distintivo de dicho proceso se centra en el carácter histórico, y por tanto arbitrario, de la nación moderna. En Argentina, en los últimos años, se renovó el estudio sobre la particularidad del proceso de formación de los estados nacionales respecto de Europa, al retomarse lo distintivo del proceso en América Latina. Tal como sostiene de Marinis (2011a: 109), fueron mayormente los Estados por medio de las élites que los conducían, quienes durante el siglo XIX y comienzos del XX asumieron la construcción de comunidades nacionales.

Dicho esto, hay que tener en cuenta la existencia de “semánticas sociológicas de la comunidad”, en relación a diversas interpretaciones que pueden reflejar tanto significados de corte más de tipo *Gemeinschaft* (comunidad), de raíz cultural alemana, como así también de otros de sentido más de tipo *community*, de impronta anglosajona (*ibid.*: 111)³³. En esto, considerando los aportes de Dick Pels (2001), de Marinis señala la importancia de tener en cuenta la contextualización geopolítica de los conceptos, en cuanto a las tradiciones culturales que lo atraviesan.

Pels habla de una “geografía política del saber”, y allí analiza las diversas conceptualizaciones sobre lo social. En ese sentido, si bien sociológicamente la sociedad nunca termina de ser completamente definida, el autor propone examinar sus definiciones en cuatro grupos. Así, de acuerdo a una síntesis al respecto realizada por Fraga (2019), en un primer grupo se encontraría la “tradición alemana”, donde la sociedad es pensada como cercana al Estado y, por ello, la sociología misma es concebida como cercana a la filosofía política. En un segundo grupo, se encuentra la “tradición anglosajona”, donde la sociedad es pensada como cercana al mercado y, por tanto, la sociología es pensada como cercana a la economía política (*ibid.*: 191, 192). En el tercero, encontramos a la “tradición francesa”, donde la sociedad es pensada como el conjunto de las instituciones intermedias entre el Estado y el mercado, es decir, cercana a la sociedad civil y, por ello, la sociología es concebida como una disciplina con entidad propia (*ibid.*). Por último, y como cuarta forma, la sociedad es entendida como el conjunto de todas las instancias anteriores –el Estado, el mercado y las instituciones civiles–, de la cual se deriva una concepción de la sociología como la ciencia madre de todas las demás disciplinas sociales y humanas (*ibid.*).

En ese sentido, si cuando Alberdi (1934: 294) pregunta qué es la sociedad, y responde nada menos que “una vida colectiva, hecha bajo una autoridad común, una ley común, una justicia común”, y en base a ello entiende que “sin esta comunidad,

33 En el caso de la raíz cultural alemana (v.g. Tönnies), se piensa en Individuos inmersos en una totalidad que ontológicamente los precede; se reconocen trazos de su identidad, al conformar la *Gemeinschaft* un ‘todo’ orgánico indiviso con atributos de naturalidad, necesidad, autenticidad, completitud, eternidad. El individuo, entonces, se encuentra más bien subordinado a las prioridades y exigencias que le plantea el ente colectivo. Mientras que, en el caso anglosajón (v.g. la Escuela de Chicago, Simmel, Parsons, Spencer), los Individuos son retratados como activos, voluntaristas y racionales demiurgos de esta. En la *community*, las partes proceden a conformar proactivamente un todo. Ese “todo” resulta dotado de un carácter más bien artefactual, donde las pasiones colectivas son medidas. Estas semánticas de la comunidad, son pensadas como estilizaciones, al estilo de los tipos ideales de Max Weber (de Marinis, 2019: 161-163).

puede haber sociedad, pero no sociedad civilizada”; resulta por tanto coherente, su inmediata y central apuesta por crear un gobierno general argentino que consolide la unión y garantice o genere condiciones para la unidad nacional. No obstante, el desarrollo material (producto del trabajo de los particulares) es considerado por él un elemento vital de transformación política y social.

1.5. Sobre el objeto de estudio: la producción teórica de Alberdi, ensayista social y publicista americano

Durante la primera mitad del siglo XIX, el cambio social fue abordado desde las formas ensayísticas de escritura. Frente a los avances técnicos y la demanda de información creciente, esta forma representó la “expresión discursiva de la emergencia social generalizada” (Fernández Nadal, 2001: 72). Respecto de análisis que sentaron precedente sobre los ensayos político-sociales en Argentina, el filosófico representa un caso ineludible. En términos generales, a los ensayos de raigambre romántico-social se les atribuye el desarrollo de una “reflexión metadiscursiva”, ligada a un lenguaje que contaba con elementos clave: ser “actual”, “americano” y “popular” (*ibid.*: 77-78).

Así, por ejemplo, las reflexiones de autores como Sarmiento y Alberdi son destacadas por asumir la tarea de indagar las necesidades específicas de la América independiente y cumplir con “la vocación social de completar la independencia política con la emancipación mental” (*ibid.*). El caso específico del proyecto político alberdiano es rescatado en su propósito de echar luz sobre el pensamiento latinoamericano y los orígenes de la “filosofía latinoamericana” (cfr. Roig, 1993).

A su vez, el ensayismo estuvo en estrecha relación con el diarismo en la Argentina decimonónica. De ahí que Alberdi se iniciara también en el periodismo con la publicación de la revista semanal *La Moda*, luego en el diario *El Nacional* de Montevideo, y en Chile cuando co-edita el periódico *El Comercio*. Con ello, su figura quedó vinculada al periodismo de ideas y de la opinión. El diarismo fue la noción típica de la época con la que se hacía referencia a la prensa diaria y, en particular, a la de carácter político. En ese sentido, resultan de interés los estudios realizados sobre la prensa, desde la historia política y cultural, a partir de abordajes que dejaron de considerarla como un mero soporte de ideas, informaciones o representaciones, para ser tratada como un actor político y como una práctica productora de sentido.

Ensayismo y diarismo, tuvieron como referente a la Revolución de Mayo y buscaron expresar tanto la “originalidad americana”, como la comprensión de la realidad social post-independiente, y explorar la cuestión de la identidad cultural y política de las nuevas repúblicas. Por consiguiente, la relación de la prensa y el orden político se manifestó en la construcción de consensos y también evidenció su complejidad, tensiones y paradojas en el proceso de consolidación de este último. Todo ello en un contexto donde la cultura letrada y la política formaron parte de una experiencia de formación del espacio público argentino (cfr. Sábato y Lettieri, 2003; Molina, 2005; Wasserman, 2009).

Un rasgo central en dichas formas expresivas lo representa la periodicidad de las publicaciones. Es decir, se realizaba una “lectura cotidiana de los acontecimientos, urgida por la necesidad de contar con respuestas y propuestas a las rápidas transformaciones ocurridas” (Fernández Nadal, 2001: 73). Al mismo tiempo, esta forma de expresión, procura privilegiar el contenido significativo y la capacidad persuasiva y comunicativa del discurso. El autor, como sujeto productor del mismo, insta un diálogo con el lector y lo interpela como destinatario interesado y participante de una discusión (cfr. *ibid.*).

Lo anterior, puede notarse, por ejemplo en su *Fragmento Preliminar*, donde Alberdi (1886d: 136-137) expresa: “Mi obra cumplirá su destino, si merece cumplir uno (...). Sin embargo, no podríamos disimular nuestro dolor, si los espíritus jóvenes, para los cuales escribimos, rechazasen nuestras ideas”. Y también en aquello que enuncia en su *Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario*: “ya veis, pues, que aquí no se trata de leer por leer. Habría sido frívolo suscribirse con un semejante objeto. Se trata nada menos que de alistarse para llenar una exigencia de nuestro desenvolvimiento social” (Alberdi, 1886e: 267).

Alberdi (1886r: 375) manifiesta claramente que sus publicaciones son “libros de acción, escritos velozmente, aunque pensados con reposo”. Ahora, si bien él se mantiene atento a las circunstancias de coyuntura y, por eso, entiende que “hay siempre una hora dada en que la palabra humana se hace carne”, Alberdi (1886d: 134) deja ver que lo que está escrito en sus libros “no nos resume completamente”, “hacemos un ensayo, no un testamento”, expresa con el propósito de señalar que el país comenzaba una vida, la cual, tendría tiempo de ser revelada “más completamente por ulteriores datos”.

En suma, la dimensión ensayística refuerza la hipótesis básica del carácter comunicativo del discurso y, en lo que respecta al abordaje teórico de la cultura latinoamericana, el ensayo, como forma y expresión, cuenta con una centralidad relevante³⁴. El ensayo, posibilita la discusión de problemas vigentes y encara el estudio sobre un fenómeno sin la pretensión de agotar la “multiplicidad de aspectos involucrados en un problema”, dado que, lejos de pretender establecer “verdades definitivas”, procura subrayar su carácter histórico (cfr. Fernández Nadal, 2016: 73; 75).

Ahora bien, las diversas manifestaciones ensayísticas, son susceptibles de presentar un “saber opinable” o estar cargadas de “juicios de valor”, al encontrarse más bien próximas a un realismo en el que parecería prevalecer un carácter literario por sobre el requisito de reunir evidencias empíricas que sustenten sus afirmaciones (cfr. *ibid.*: 73). En Alberdi, incluso, su estilo asume algunos rasgos propios de la comedia, el teatro, la sátira y el cuento o novela ficcionada, en el que conviven la realidad política con la imaginación utópica, para reflejar la complejidad que representaba tener que pensar el orden socio-político y su trama simbólica (cfr. O’Connell, 2004; Goldgel Carballo, 2008; Lois, 2014; 2010; Gasquet, 2012; Parola-Leconte, 2012)³⁵.

Asimismo, algunos estudios consideran que Alberdi formula un tipo de reflexión vinculada a la urgencia de la acción y la vocación política y no tanto un pensamiento de carácter sistemático (cfr. Recalde, 2010: 18). De esta forma, el publicista tucumano, resultaría encuadrado afín a una “ingeniería social”, entendida como un conocimiento “puesto al servicio de objetivos políticos, económicos o ideológicos” (cfr. García Fanlo, 2009). En definitiva, desde estas concepciones, se le atribuye a Alberdi, el haber estado más ocupado en generar una transformación directa de la realidad social que en proponer hacer posible su comprensión.

34 Como algunos ejemplos, se puede mencionar el caso de Martínez Estrada (1942), Radiografía de la pampa; Mariátegui (1972), 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana; Rodó (2007), Ariel, entre otros.

35 Resultan significativos los estudios acerca de la vinculación de Alberdi con Mariano José de Larra, escritor y periodista español, próximo al romanticismo literario, así como la serie de análisis sobre su escritura en obras como: La Revolución de Mayo (1839); El gigante Amapolas (1841); El Edén (1843); Peregrinación de Luz del Día o Viajes y Aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo (1874).

1.6. Sobre la «imaginación sociológica» en la producción teórica de Alberdi

Evidentemente, Alberdi fue un actor político con intención de promover un proyecto o modelo específico de país, y cierto es que en sus documentos tampoco se percibe un trabajo que apunte a realizar grandes sistematizaciones teóricas o producciones orientadas a construir teorías sociales. Sin embargo, sus reflexiones son reconocidas por brindar “una mirada crítica” y, al mismo tiempo, “amplia, integral y global” de los procesos socio-políticos del contexto en el que le tocó actuar (cfr. Quattrocchi-Woisson, 2012: 13). Esta mirada es compatible, siguiendo a Aron (1970), con la idea «clásica» que se tiene sobre el *pensamiento sociológico*, en tanto “global e integrador” e inseparable, en el siglo XIX, de concepciones filosóficas y de un ideal político³⁶. Este pensamiento se alimenta de temas y problemas que emergieron justamente en el curso de la tradición secular del pensamiento filosófico, histórico, político, jurídico, etc. (cfr. Gallino, 2011: 823).

En función de todo ello, la presente Tesis no considera a Alberdi estrictamente un sociólogo, sino un autor relevante y precursor del análisis sociológico en Argentina. En ese sentido, dentro del campo disciplinar, diversos estudios ubican al propio Alberdi y otros miembros de su Generación en la etapa de los “iniciadores”, o como parte de los “antecedentes” de lo que luego será la Sociología en el país, cuando esta se institucionalice como disciplina científica. (cfr. Bialakowsky y Blanco, 2019: 111; Recalde, 2010: 8; Lombardi, 1973: 96). En efecto, las primeras manifestaciones sociológicas sobre la realidad social argentina comienzan su recorrido alrededor del año 1830, a partir de reflexiones iniciales que buscaron indagar sobre la postergación de la organización del Estado Nacional y la vinculación económica y política con Europa.

De este modo, se considera que la Obra de Alberdi permite recordar lo que Horacio González (2001: 277) llama, “el hilo secreto ensayístico” de la Sociología. De hecho, para este autor, la sociología argentina salía manufacturada de la fábrica de debates como los propinados por Alberdi y otros autores de su época, quienes supieron “situar el acto de conocer como una predisposición a sorprenderse frente a lo extraordinario o como una pregunta nueva partiendo de lo observado una y mil

36 En ese sentido, tal como señala Fraga (2019: 192), la sociología, en cualquiera de sus variantes, “promueve la intervención social, sea con el ideal de la organización del mundo a partir del conocimiento social, el ideal de la ingeniería social experta, el de la sociología como asesora de la política, etcétera”. Cabe subrayar que la forma de la intervención va a depender de la forma de concebir lo social (*ibid.*).

veces”, desencadenándose así, una forma de *imaginación social* (cfr. *ibid.*: 9; 26). Con esto no se pretende negar que el dominio disciplinar de la Sociología persiga definiciones con sentido unívocos, sino más bien explicitar que se comparte el supuesto que entiende que no hay una “era ensayística”, al modo de “prehistoria evolutiva”, que haya desembocado luego en una “etapa científica” (*ibid.*: 277). Dicho en otras palabras, se concibe una factible relación entre el ejercicio del ensayo y la Sociología científica, ya que la disposición ensayística acompaña al conocimiento.

Alberdi deja entrever un perfil afín a una «imaginación sociológica», al percibir la interrelación de su biografía con el contexto histórico, lo cual, lo coloca en posesión de aquella “cualidad mental” que supo definir C. Wright Mills en su libro *La imaginación sociológica*. Allí Mills (2003 [1959]: 23) afirma que “ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas”. En su *Autobiografía*, Alberdi (2008:8) refiere: “mi espíritu ha conservado el sello y carácter que recibió de la sociedad de Tucumán en la aurora de nuestra revolución de la independencia, en que yo vine al mundo”, procurando con ello enfatizar el hecho de que su vida era el producto tanto de su historia familiar como la de su país. Definiéndose como un “hijo de la Universidad de Buenos Aires”, Alberdi reconoce a la escuela pública que le enseñó a leer y escribir, la cual, recuerda, había sido fundada por Manuel Belgrano con sus “sueldos personales”, producto del premio que la Asamblea Constituyente de 1813 le había otorgado por la victoria de Salta.

En la «respuesta intelectual» de Alberdi, se puede ver reflejado lo que Wright Mills considera ser un “intelectual”, en el sentido de “mezclar ciencia y política, conocimiento y moral, pero también lo público y lo privado, biografía e historia, lo riguroso y lo artesanal, el compromiso y la autonomía” (cfr. Fraga, 2021: 21). Cabe resaltar que la vocación del sociólogo norteamericano fue más allá que el observar, el describir y el explicar, al incorporar una mirada de diagnóstico que le permitía no sólo evaluar y juzgar, sino también proponer, imaginar (cfr. *ibid.*)³⁷. La *imaginación* es un elemento tanto del trabajo literario, ficcional, como del trabajo científico, factual, así como también del trabajo político, transformador (*ibid.*: 73).

37 Recientemente, Fraga (2021) publicó *Ser intelectual o La crítica como vocación: ensayos inspirados en Charles Wright Mills*, donde señala que el sociólogo norteamericano, se inspira, para su concepto de imaginación, en la noción deweyana de la “inteligencia creativa”, la cual implica una “redefinición simbólica de la realidad”, tanto de la realidad pasada y presente como en términos de proyección futura (en Dewey, 1938: *Logic. The Theory of Inquiry*. Nueva York: Holt, Rinehart & Winston). En concreto, Mills retoma el concepto de “imaginación”, que ya había trabajado en su tesis doctoral en relación con el pragmatismo, y que ahora ubica directamente como la noción central que da nombre a su libro.

La imaginación sociológica wrightmillsiana tiene la particularidad de ser tanto una cuestión de “hecho” como de “moral”, visto que sirve para orientar la realidad en función de una guía ético-política. (*ibid.*). De hecho, en las ciencias sociales y humanas se considera la imaginación un elemento clave, al procurar “revelar realidades ocultas y así solucionar los problemas que aquejan a la humanidad” (*ibid.*: 75). Así, bajo esta perspectiva, se valoran de modo conveniente aquellas investigaciones que, fundamentadas en una auténtica teoría social, persiguen la “promesa clásica” de producir conocimiento al servicio de la felicidad, la libertad y el bienestar humanos (cfr.*ibid.*).

Precisamente, Alberdi (2008: 19; 21) expresa que fue dejando su “vida privada” para consolidar su “vida pública”, en el sentido de percibirse como un escritor que “viv[ió] mezclado por sus escritos a la vida política y militante de su país”. A su juicio, toda persona que “por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país”, debía “mezclarse en ellos” (cfr. Alberdi, 1900: 619). De todos modos, como se menciona en la introducción de este capítulo, Alberdi decide emigrar de Argentina en el año 1838, ante las amenazas recibidas durante la época rosista y pasará varias décadas fuera de Argentina. Debido a ello, él supo recibir críticas que lo consideraban un enemigo de la patria y, por esa razón, Alberdi (1887e: 136) publica en el año 1874, *Palabras de un ausente en que explica a sus amigos del Plata los motivos de su alejamiento*, donde refiere:

Amar a su país, hacer de sus intereses el estudio de su vida, darle sus destinos, y vivir en el extranjero, es una contradicción que necesita explicarse. Yo debo y quiero dar a mis amigos menos familiarizados con las intimidades de mi vida, la explicación de los motivos que han prolongado mi ausencia. Quiero darla en el interés de la opinión que deseo conservar a sus ojos de no ser un mal ciudadano. Deseo demostrarles que si los motivos de mi ausencia no me hacen valer más que otro argentino, tampoco son de naturaleza que me hagan valer menos.

Para Alberdi, los diversos sitios por lo que puede pasar la vida de un escritor que se encuentra ausente de su país, determinan otras tantas fases de su patriotismo, sin por eso disminuirlo. En el extranjero, señala: “el patriotismo se desnuda de todo elemento *chauvin* y de todo color y olor local. (...) La patria es vista con menos preocupación y desde un punto de observación más elevado y general” (cfr. Alberdi, 2008: 19). En otras palabras, “la distancia descubre a veces lo que oculta la proximidad (Alberdi, 1886d1: 155). En definitiva, según la visión alberdiana, resulta necesario “tomar parte” en los asuntos del país; emplear energías en estudiar el sentido en que se debían dirigir los esfuerzos y, para eso, sólo reconoce una vía, a

saber: “averiguando dónde está el país y dónde va; y examinando para descubrirlo dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad” (Alberdi, 1900: 619).

De esta manera, a partir de un análisis de sus textos se busca precisar la «dimensión o imaginación sociológica alberdiana», la cual puede reconocerse y formularse bajo dos aspectos:

el primero, en referencia a su estilo o proceder analítico, caracterizado por la configuración de lo que el mismo Alberdi llama *tipos ideales*. Debido a una serie de críticas recibidas sobre el modo de abordar la realidad social, Alberdi manifiesta sentirse obligado a explicitar sobre la manera en cómo lo hacía, dejando allí una significativa definición. Así, en un artículo denominado *Costumbres* (1837; 1839), Alberdi (1886f: 295) señala: “nosotros no hacemos otra cosa que tipos ideales”. Según su examen, los tipos ideales eran un modo de presentar los obstáculos a sortear en la Sociedad. En ese sentido, él acuerda que hasta en la “más avanzada civilización” existen barreos o dificultades a vencer, entendiendo que la misma constitución humana y social presenta correlación en esos elementos (*ibid.*: 296). Con ello, Alberdi aclara que, cuando describe determinadas personas u objetos, él es consciente de que esas cosas “no existen en ninguna parte y existen en todas partes” (*ibid.*). Por tanto, son cosas que no aluden a la “historia fiel de nuestra realidad”, sino que son construcciones “imaginarias que ofrecen en rasgos colosales los defectos que en nuestra sociedad existen en rasgos pequeñísimos”, por eso mismo, considera oportuno “idealizar lo ridículo, lo mismo que lo perfecto, para alejarse de lo uno y acercarse de lo otro” (*ibid.*).

Esta dimensión de los ‘tipos ideales’ representan un hallazgo significativo para la presente investigación, al permitir dotar de sentido determinadas argumentaciones formuladas por Alberdi que, de otro modo, resultarían contradictorias o poco claras. De este modo, es un elemento relevante que se tiene presente a lo largo de esta Tesis, y que habilita la discusión con gran parte de la bibliografía secundaria.

El segundo aspecto que configura un rasgo de imaginación, se encuentra en su punto de vista epistemológico, ya que Alberdi (1887c: 49) plantea examinar los distintos tipos de Gobierno, los modos de organizar políticamente la nación (incluso, la manera de obrar de sus representantes), no como algo “casual”, o “arbitrario”, sino como el “producto de la lógica de las cosas, más fuerte que la voluntad de los

hombres". En efecto, él pretende caracterizar "tendencias y desórdenes, nunca individuos" (cfr. Alberdi, 1886b1: 483).

Discutir una cuestión de ciencia requiere para Alberdi de "imparcialidad", en el sentido de apreciar los hechos y las cosas, siguiendo el "método impersonal" de juzgar las personas como instrumentos de las cosas, y no las cosas como instrumentos de las personas (Alberdi, 1887i: 188). Explicar, así, los vicios de la política y de los políticos por los vicios de las instituciones, de que han sido ellos mismos productos e instrumentos (*ibid.*).

De modo concreto, Alberdi se ubica en contra de una política que observa "la raíz de donde arrancan los obstáculos, los señala y combate, pero "deja intactas las causas que [los] hacen existir" (cfr. Alberdi, 1886i:132). En su lugar, plantea una política que "mir[e] con menos vanidad y arrogancia las cosas", y que busque familiarizarse con la realidad. Según él, "la política no escoge: la política revolucionaria, especialmente lo abraza todo y todo lo organiza" (*ibid.*:135). En su opinión, "los pueblos no están destinados para los generales sino para la libertad y para el bien". Por ello, supone que la Revolución de Mayo no debía convertirse en una "cruzada religiosa", donde el suelo sea dividido en una especie de tablero de damas. En suma, el asunto estaba en "no cometer la impertinencia, finalmente, de exigir dos revoluciones (de independencia y de libertad) a una misma generación" (cfr. *ibid.*).

Para Alberdi, los "motivos" de la división y desunión que por entonces vivía la Argentina, no eran de carácter personal, sino producto de una lucha que trascendía generaciones, y que estaba más bien basada en un antagonismo de localidades e intereses (cfr. Alberdi, 1886b1: 517). Ahora bien, no por eso, señala, tal situación sería "irremediable". En definitiva, Alberdi (1886i: 135; 1886r: 462; 1886s: 17) entiende que, para tener revolución, había que practicar un "cambio en los espíritus y en los modos de ver los hombres y las cosas" y, para eso, era preciso contar con un sistema de ideas y un ejercicio reflexivo que permitiera comprender los principios en la medida que sean posibles, "al país tal cual es y no tal cual no es", dado que "lo que es imposible" no puede ser dominio de la política.

1.7. Estrategia metodológica

El análisis a efectuar durante este trabajo se delimita a un tema específico –la cuestión de la ‘sociabilidad’ en el pensamiento de Alberdi–. La intención, entonces, no es otra que la de llevar a cabo una propuesta de abordaje que busca reconstruir y patentizar la dimensión o afinidad sociológica puesta en juego por Alberdi.

El recorrido vital de Alberdi deja ver que, a la hora de examinar su «corpus documental», las etapas de su vida abren la posibilidad de realizar recortes temático-temporales. En efecto, hay tradiciones de lectura diferentes, según se indague sobre la mayor o menor presencia de componentes iluministas, historicistas, románticos, positivistas, etc. A partir de ello, se pueden advertir contradicciones, combinaciones y giros en su trayectoria intelectual, reconociéndose incluso una “ruptura” o discrepancia entre las obras de madurez y las de juventud (cfr. Fernández Nadal, 2001: 67; Indavera, 2016). Un punto de “inflexión” se encontraría en *Bases* (1852), al marcar dicha obra el inicio de otra etapa, por ser “abandonadas” ciertas posiciones y definiciones previas. Principalmente, se sostiene que su preocupación por el “discurso propio es olvidada casi por completo”, al ser reemplazado el programa socialista y americanista por un proyecto civilizatorio de signo “europeizante” y, por tanto, “despectivo” respecto de las “masas populares americanas” (cfr. *ibid.*). En concreto, existe cierto consenso respecto de una manifiesta diferencia entre los escritos montevidianos y los chilenos, en cuanto a las referencias teóricas o autoridades con que Alberdi elabora sus fundamentos (cfr. Palti, 1989; Herrero, 2009; Galfione, 2016).

En esta investigación, si bien se tienen en cuenta las continuidades y/o rupturas en sus argumentaciones, en acuerdo con Roig (1993) se busca evitar una interpretación simplista de su pensamiento, colocando el interés no tanto en remarcar sus contradicciones, sino en examinar las particularidades de un pensamiento que se va configurando en medio de las nuevas condiciones de la política moderna. Por ese motivo, se propone un abordaje a partir de elementos teóricos y metodológicos que brindan una lógica distinta a la habitualmente utilizada al momento de examinar su obra, *v.g.*, para comprender la noción de sociabilidad y la perspectiva de la imaginación sociológica.

Al no pretender realizarse aquí lecturas dicotómicas o estereotipadas, se considera oportuno no limitar cronológicamente el estudio a definiciones formuladas sólo para un período específico, sino que se abarca el período completo de sus obras.

Es decir, se indaga su 'respuesta intelectual' a lo largo de su entera trayectoria, en base a la indagación central planteada. Así, se procura dar cuenta de la noción de sociabilidad empleada por Alberdi, su conceptualización en tiempo y espacio, y sobre todo considerando la "sociabilidad como problema" (cfr. Chapman Quevedo, 2014:10). Es decir, en *relación con* aspectos políticos, económicos y sociales que Alberdi procuró comprender en su época. Así, se presta especial atención en distinguir concepciones atribuidas en base a interrogantes que indagan sobre esa época, y a partir de lo cual se vinculan, como objetivos específicos, el reconocer los elementos estructurantes de la noción de 'sociabilidad' planteada por Alberdi. Analizar el influjo de la sociabilidad como referente de análisis en el abordaje que realiza Alberdi sobre la cuestión poblacional y el gobierno representativo en la Argentina decimonónica, para finalmente comprender la relación ideada por él entre configuración político-constitucional y organización social de la república.

El proceso de investigación y análisis de datos está sustentado desde el paradigma interpretativo de las ciencias sociales, en tanto marco de interpretación de la complejidad social y propio de los métodos cualitativos. El objeto a estudiar, tal como ya ha sido señalado, son las *obras completas* de Juan Bautista Alberdi, publicadas a finales del s. XIX y que abarcan aproximadamente unas cuatro mil páginas distribuidas en ocho tomos; además de unas pocas obras no incluidas allí, tales como *El crimen de la guerra*, *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea*, su *Autobiografía*; *Estudios económicos*, *Belgrano y sus historiadores*. *Facundo y su biógrafo* y, *América*.

En cuanto al proceso de investigación, se aplica una estrategia metodológica cualitativa de análisis documental, al permitir la combinación de técnicas, basando los distintos procedimientos en un análisis secuencial y categorial (cfr. Sautu, 2005). Respecto al análisis secuencial, para el proceso de segmentación de datos, se consideran ciertos elementos contextuales para situar el discurso social de Alberdi como acontecimiento³⁸.

Dada la importancia de las teorías sociales en la interpretación de los acontecimientos discursivos, y considerando que al objeto de indagación de este trabajo se lo suele situar como parte de un desarrollo teórico elaborado en países periféricos, y, por tanto, presentando cierto carácter derivativo, constituyendo así,

38 Resulta oportuno mencionar que las publicaciones de Alberdi, presentan ciertas características propias de un discurso social, en el sentido de que se comunica en circunstancias socialmente específicas (cfr. Angenot, 2010).

como supo interpretar Feinmann (1996), un mero “eco” o reflejo del pensamiento europeo, interesa, pues, subrayar lo planteado por Herrero (2010), en cuanto a que, lo que podría ser una paradoja, esto es, el intentar construir un pensamiento nacional –americano– con ideas foráneas, forma parte de un esquema que se encuentra también no sólo en pensadores nacionalistas de países periféricos europeos sino además en ilustrados de naciones centrales. Así, resulta insuficiente englobar todo un pensamiento bajo el paraguas de “dependiente” del saber europeo. En ese sentido, se reconoce el carácter derivativo de la cultura argentina, pero desde un trabajo interpretativo, es decir, considerando a Alberdi un sujeto activo (que lee, se apropia y utiliza esquemas previos)³⁹.

Sin duda, en el proceso de revisión de antecedentes y elaboración del marco teórico de referencia desarrollado en los apartados anteriores, resulta clave aquello planteado por de Marinis (2011a) quien señala que, en América Latina, se revelan tanto hoy como en momentos históricos previos, “conceptos con significados distintos de los que se movilizan en Europa”, por ejemplo. Además, cabe recordar que las reflexiones de los precursores y clásicos del pensamiento sociológico, si bien brindaron teorías orientadas a captar el devenir de Occidente con una perspectiva histórico-universal, “otros mundos diferentes a tal procedencia, resultaron escasa o superficialmente interpelados” (*ibid.*: 111). Por lo general, “Occidente” fue Europa y en cierto modo también Estados Unidos. Algo que llevó incluso a reparar sobre el asunto de la composición de la “identidad latinoamericana” y, por tanto, a preguntarse, tal como Argumedo (1993) lo hiciera, “¿desde qué nosotros?” se piensa la modernidad.

Particularmente, aquí se comparte la propuesta de Blanco y Bialakowsky (2019), sobre el “abordaje simultáneo”, en tanto planteo teórico-metodológico que permite realizar un análisis alternativo tanto al de las llamadas “recepciones” como al de las “particularidades locales” de las producciones culturales. En concreto, la simultaneidad, “refiere a los vínculos entre distintos espacios (Norte, Sur), atravesados por relaciones sociales y, por tanto, temporales, de una modernidad que surge “ya siempre” conectada, esto es, simultánea, a partir de la expansión europea a finales del siglo XV (cfr. *ibid.*: 90). De esta forma, se pueden examinar las

39 En ese sentido, se reconoce también el trabajo de Betria y Rodríguez (2018), quienes realizan un abordaje no orientado por la Teoría de la Recepción, sino a partir de pensar la relación entre la innovación conceptual e institucional de pensadores que, como el caso de Alberdi, desafiaron, por su compromiso con su contemporaneidad, los límites de las tradiciones liberales y republicanas, a las que nunca pretendieron dejar de pertenecer.

afinidades que la obra de Alberdi presenta con algunos referentes del período, al tiempo que advertir sus diferencias con otros planteos que también supieron circular en su época⁴⁰.

Respecto del análisis categorial, se realiza una codificación temática y selectiva que busca recuperar y determinar el sentido programático, performativo que Alberdi tuvo en mente en relación a la problemática planteada. Esto permite disminuir la abstracción de los referentes teóricos que orientan el proceso de investigación. Al seguir una perspectiva teórica interpretacional, el diseño metodológico es poco estructurado. Es decir, se parte de una lista de conceptos previos, pero con la mirada atenta en el trabajo específico de registro y análisis de los datos con las fuentes (análisis documental), al promover esto el desarrollo de categorías emergentes, pero sobre todo recuperando códigos *in vivo* y su posterior recuperación en un nuevo texto⁴¹.

El muestreo o selección de documentos se realiza de forma intencional, a partir de un criterio teórico y de significatividad, que se va modelando continuamente, con el propósito de identificar propiedades para las categorías que se ponen en relación. El análisis categorial permite clasificar, examinar y comparar los núcleos temáticos que se van manifestando a lo largo de la trayectoria vital de Alberdi. Para ello, ante el volumen de información se trabaja con el programa informático Atlas.ti., con fines prácticos de orden, sistematización, representación y almacenamiento.

La Tesis se estructura en cuatro capítulos. En términos generales, el actual capítulo tiene como objeto explicitar el problema de investigación, en un análisis que destaca las discusiones que contribuyeron a delimitar el tema y propósito del estudio. Dado que el abanico de bibliografía secundaria sobre Alberdi es amplio y diverso en temáticas y perspectivas de análisis, se trabaja con los antecedentes que posibilitaron dar sustento a la perspectiva de análisis que se ofrece. Este primer capítulo significa un insumo fundamental que busca situar la 'respuesta intelectual' de Alberdi en el contexto de emergencia del pensamiento y teoría social moderna, con el propósito de delimitar un contexto conceptual que sirva para destacar una cierta

40 Dichas afinidades se observan, por ejemplo, en estilos compartidos, en función de la forma de escribir lo social, el tipo de referencias, argumentaciones e intervenciones intelectuales y políticas (cfr. *ibid.*).

41 Este tipo de codificación se realiza cuando el propio informante, en este caso Alberdi, emplea una palabra o breve frase que tenga mucha significación en sí misma, o porque es el resultado de la capacidad creativa e interpretativa de quien investiga (cfr. Strauss A; Corbin J., 2002).

dimensión sociológica que supo poner en juego Alberdi, de forma más o menos explícita en sus interpretaciones, a través de los usos de la noción de 'sociabilidad'.

El segundo capítulo se centra en el significativo debate presente en la historiografía argentina del siglo XIX que discute el concepto de 'nación' y los orígenes de la nacionalidad, al tiempo que incorpora aportes teóricos referidos al revolucionario contexto ligado al asunto de la comunidad política moderna. Durante la primera mitad del siglo XIX, principalmente, se puso de relieve la necesidad de generar condiciones que permitieran la identificación de los habitantes con la nación como fundamento del poder político y principio constitutivo de la sociedad, o, lo que es lo mismo, un reconocimiento de la nación en tanto principio de unidad. Este asunto permite comprender el diagnóstico de Alberdi sobre la debilidad o falta de una vinculación general, lo cual contribuía en cierto modo a promover resistencias para constituir el país. De ahí su interés por desplegar una estrategia de superación de un escenario de desunión. En efecto, para él «lo nacional» como elemento de desenvolvimiento social, precisaba de un estudio específico que implicara contar con una conciencia profunda y reflexiva de los elementos que lo constituían. Y, en base a eso, se profundiza en la percepción de Alberdi acerca de cuál sería el camino que debía seguir la sociabilidad argentina.

En el capítulo 3 se presenta y analiza el planteo de Alberdi que busca visibilizar un fenómeno particular, a saber, que las instituciones y educación recibida en el marco de la época colonial, que durante años fue la dominante, a pesar de ya no tener legalidad, continuaban siendo un “gobierno invisible y latente” mucho más vivo y animado que el de las leyes escritas. A partir de ello, se recupera la formulación de Alberdi sobre el problema del establecimiento de la libertad política en la Argentina y el tipo de costumbres identificadas con las ideas sociales y necesidades dominantes que, según él, requería la nueva situación del país: aquella educación o cultura del “tipo moderno” para la sociedad argentina.

Finalmente, en el cuarto capítulo, se estudia la relación ideada por Alberdi entre configuración constitucional y organización social de la república. En concreto, se profundiza sobre cómo el constituir “la unidad o integridad nacional” de la República argentina es, para Alberdi, un objeto de reflexión estratégico y sustancial. Así, este último capítulo busca dilucidar lo que para Alberdi supone una auténtica y duradera vinculación que permita reconocer una “dirección y sentido” para la vida en común, en la sociedad moderna argentina. Según su examen, el asunto clave en la

organización política y social del país, es evitar la búsqueda de la integridad nacional por un camino que conduzca derecho a su *desmembración*. Por ello, él coloca en el centro de la escena, el problema de la soberanía y el “vínculo federal”.

El estudio de 'lo nacional' y la generación y significado de la «sociabilidad argentina»

Durante la segunda mitad del siglo XIX, en publicaciones como *Elementos del Derecho Público Provincial Argentino* (1853), *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según su Constitución de 1853* (1854), y *De la integración nacional de la República Argentina* (1855), Alberdi se encarga de afirmar que la Constitución argentina de 1853 había consagrado “un sistema de federación que ratifica (no introduce) la unidad originaria y tradicional de la Nación”, y por tanto, supone que la soberanía reside “originariamente” en el pueblo (cfr. Alberdi, 1886t: 507; 1886u: 60; 224; 1886x: 363). Este dato será atendido luego, desde la estructura interpretativa de la historiografía argentina del siglo XIX, en el marco de un profuso debate acerca del concepto de ‘nación’ y los orígenes de la nacionalidad. De nuestra parte, en este capítulo lo abordaremos a la luz del particular enfoque teórico propuesto en esta Tesis.

2.1. La cuestión de la ‘nación’ como problema de fondo de la cuestión de la ‘sociabilidad’. Alberdi y la «sociabilidad argentina» como un elemento a conquistar

De acuerdo con González Bernaldo (1997), la historiografía de la nación tuvo su “giro copernicano” cuando, al examinar la particularidad del proceso de construcción del estado nacional argentino, se afirmó la inexistencia de una nación y de una identidad nacional durante la primera mitad del siglo XIX⁴². Por esta razón, a Juan Bautista Alberdi, se le acusa de haber producido una tesis que se interpreta como ejemplo de “anacronismo”, al establecer la existencia de una ‘nación’ al comienzo del proceso de organización político-constitucional. Esto llevó a que Chiaramonte (1991: 29) planteara un punto de discusión sobre la cuestión del federalismo en la Argentina, al poner en discusión la percepción de Alberdi de 1852, de que el régimen político de cada una de las provincias argentinas poseía conformación nacional luego de 1820.

⁴² Al respecto, se pueden citar los trabajos de José Carlos Chiaramonte, “El mito de los orígenes en la Historiografía latinoamericana” (1991) y “La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino. Algunos problemas de interpretación” (1983), así como el de Oscar Oszlak (1980), *La conquista del orden político y la formación histórica del estado en Argentina* (1862-1880), quien sostiene que fue el Estado quien creara la nación.

En un estudio más reciente, titulado *Raíces históricas del federalismo latinoamericano*, Chiaramonte (2016b: 144) sostiene que, para comprender el proceso de organización política de los pueblos rioplatenses, hay que despojarse de la “anacrónica perspectiva que impuso el mito romántico del principio de las nacionalidades”. Según este autor, los líderes políticos de las dos primeras décadas posteriores a 1810, hacían un uso del concepto de nación ligado a un lenguaje en el que estaban ausentes los presupuestos románticos implícitos en el concepto de ‘nacionalidad’, al regirse en cambio por la lógica racionalista del contractualismo, heredado del siglo XVIII. En este último caso, se consideraba que “la “unión política” (Estado) que pretendían organizar con nombre de nación, no era producto de un imperativo del pasado sino “de negociaciones regidas por el principio de la conveniencia mutua, con concesiones recíprocas y formas contractuales” (*ibid.*: 145). Por eso, él sostiene que la naturaleza política de las llamadas provincias rioplatenses fue algo abierto a diversas posibilidades.

En base al anterior juicio, la interpretación alberdiana resultaría inapropiada ya que, por ejemplo, siguiendo a Wasserman (2010), para las primeras décadas del siglo XIX no se solía apelar todavía a la *Argentina*, sino tan sólo al ‘Río de la Plata’, con el objeto de evitar hablar de una identidad nacional o considerar la ‘nación’ como una entidad preexistente a la Revolución. Así, se suele considerar como un rasgo propio del período posrevolucionario, la indeterminación con respecto a qué pueblos debían organizarse políticamente como nación y el modo en que lo harían. Razón por la cual, se entiende que fueron los *pueblos*, como sujetos soberanos, y no ‘la nación’ los protagonistas de aquel proceso (cfr. *ibid.*: 37). En suma, según esta interpretación, se permitiría establecer una diferencia entre las naciones latinoamericanas respecto de las europeas, en función de contar estas últimas con un origen mítico, y las primeras, en cambio, el haber sido una construcción reciente y, en consecuencia, relativamente arbitraria⁴³.

En *La nación como problema*, Palti (2002) plantea que la expansión moderna de la forma Estado-nación, comienza en la Argentina del Río de la Plata, en el siglo XIX. En dicho proceso, señala, es posible interpretar la nación moderna en tanto problema teológico-político, al tener que encauzar la voluntad de autonomía del cuerpo político

⁴³ De acuerdo con Álvarez (2006), al comenzar el siglo XIX, el sentido de la nación refiere a la necesaria relación que se establece entre un grupo humano culturalmente distinto y un Estado, lo cual, resulta clave en el “principio de las nacionalidades”. Así, la pertenencia étnica pasa a ser el sustento sobre el que se van a constituir las legitimidades políticas, dado que, si el Estado existe, “es porque, previamente, existe una nación que le da su fundamento (*ibid.* 133).

tanto frente a Dios como a la naturaleza, y la necesidad de crear un instrumento para expresar su soberanía. Esto lleva a comprender la nación y los estudios sobre la misma, como fenómenos recientes. El desarrollo del concepto se encuentra en estrecha relación con una serie de procesos y fenómenos históricos –desde fines del siglo XVIII– típicamente modernos, como la burocracia, la secularización, el capitalismo, la revolución, etc. Así, en su análisis, Palti identifica la existencia de estudios genealógicos (origen pasado mítico) y anti-genealógicos (constructo ideológico), en función de los presupuestos de los que se parta. La historización del concepto de nación no es, en fin, ideológicamente neutra⁴⁴. Este autor menciona que, antes de los tiempos modernos, tanto "nación" como "patria" indicaban el lugar de nacimiento y/o de residencia (Ítaca para Ulises en la Odisea; Florencia para Maquiavelo) y, por ello, eran términos ligados a la tradición antigua y medieval, cargados de fuerza sentimental y moral. Esto habría de ser resignificado en la modernidad, donde la "nación" resulta una entidad identitaria y de pertenencia, una estructura político-institucional que, según la definición weberiana, remite al Estado en tanto monopolio de la fuerza legítima y principio de legitimación y soberanía. Vista en términos abstractos, la nación posee una componente material (territorio, mercado, instituciones) y otra simbólica, que considera la nación como sujeto histórico soberano ("la ideología del estado-nación" o "nacionalismo"). Tal como señala Terán (2010), la idea de nación en la modernidad cumplirá la función legitimadora que había quedado vacante por la caída de los fundamentos teológicos del orden político.

En definitiva, retomando el hilo de la discusión, de acuerdo con González Bernaldo (1997), el propósito de lo formulado inicialmente por Chiaramonte es exponer los "anacronismos" de una historiografía liberal que había proyectado sobre comienzos del siglo lo que en realidad había sido su resultado, a saber, la existencia de una "comunidad con personalidad nacional". Ahora, para esta autora, es importante que la denuncia de dicho anacronismo no se convierta, paradójicamente, en la realización de otro, a saber, suponer que el modelo de nación identitaria que se da hacia fines del siglo XIX, el cual remite a una homogeneidad cultural que sólo el estado moderno puede realizar, sea el único modelo que haya permitido la

⁴⁴ En este punto, Palti menciona la conferencia de Renan (1882), titulada *¿Qué es una nación?*, y la aborda como una lectura que permite matizar ambas posturas. Para él, la idea de nación del francés, aunque permanece dentro de los marcos del concepto genealógico, se sitúa en su límite. Renan, al insistir en una dialéctica entre presente y pasado, y el doble carácter subjetivo y objetivo de la nacionalidad, introduce un momento de indeterminación en los orígenes que amenaza quebrar la lógica performista evolucionista, permitiendo concebir elementos en el nivel de condiciones de posibilidad y remitir a modos de constitución del sujeto de la voluntad.

identificación con la idea de nación argentina (cfr. *ibid.*). De esta manera, ella no discute el hecho de que durante la primera mitad del siglo no haya existido una “identidad común” al conjunto de habitantes que vivían en los territorios que hoy forman la República Argentina, sino que pretende poner en discusión el proceso mismo de identificación de los habitantes con la nación como fundamento del poder político y principio constitutivo de la sociedad. En otras palabras, más allá de lo más o menos apropiado del *término* ‘nación’ para inicios del siglo XIX, no puede desatenderse la *realidad* de una identidad común en esos primeros años de existencia independiente.

La polémica, entonces, tiene como trasfondo el problema de fijar las partes constitutivas de la nación como principio de unidad, en el sentido de no dar como resuelto el asunto de saber cómo y por qué la población se identifica con el proyecto político nacional⁴⁵. En ese sentido, para esta autora, resulta oportuno el estudio de indicios que hacen a la particular configuración de imaginarios colectivos que llevan a la población a identificarse con la nación –ya sea ésta asociada a una comunidad histórica, a una comunidad étnica o, como sería el caso que prevalece en América, a un proyecto de sociedad futura (*ibid.*: 117-118). En suma, esta perspectiva impugnadora, establece como hipótesis la existencia de una ‘nación identitaria’ que precede a la construcción del estado nacional, colocando el acento en “las permanencias” de viejas identidades comunitarias que supieron convivir con nuevas figuras identitarias en el marco de la nación como nueva sociedad de individuos soberanos (*ibid.*: 109).

Así, de acuerdo con esta postura, lo que cambia con la Revolución de Mayo no serían tanto los componentes de las identidades colectivas, sino la “arquitectura identitaria” de la sociedad, donde los *criollos* rioplatenses son quienes ahora “van a blandir el concepto de nación” (*ibid.*: 111; 118). La nación ahora invocada es la sociedad soberana, entendida como “comunidad de individuos-ciudadanos” (*ibid.*: 113). En definitiva, todo esto refiere al asunto de que “los americanos”, en tanto sujeto de representación de la nación, debieron pensarse con el auxilio de un artificio,

⁴⁵ En este punto, esta autora menciona que el estudio de la identidad nacional se renueva toda vez que se elaboran interrogantes que procuran explicar, por ejemplo, la relación entre las frecuentes movilizaciones de la población en torno a los diferentes proyectos de organización nacional (cfr. *ibid.*: 122). En ese sentido, resulta significativo el trabajo de Bragoni y Mata de López (2006), en el que se pregunta por las razones que permiten explicar por qué en la coyuntura de 1815, es decir en los primeros años del siglo XIX, se produce una “solidaridad política” de gobernaciones de provincia, centradas en la antigua capital del virreinato, para con el gobierno de las Provincias Unidas.

a saber, el de la nación como principio de unidad. Una *unidad* que no se piensa como unidad cultural, en el sentido más actual del término, como equivalente de lo étnico, sino como unidad “política, que implica una definición cultural de la comunidad” (*ibid.*: 112)⁴⁶.

De esta forma, puede advertirse que, cuando Alberdi menciona que la Constitución del ‘53 “ratifica” la unidad de la nación, lo que hace es echar por tierra la particularidad que tuvo el proceso de construcción del estado nacional argentino, a saber, el haber contado con un período en el que no se invocaba a la nación como sujeto de soberanía, al no existir todavía un Estado como realidad política y territorial al cual pudiera asociarse un “sentimiento común de nacionalidad”; ni menos aún, una sociedad compuesta de individuos libres e iguales (cfr. González Bernaldo, 1997: 110). Por consiguiente, lo que hace Alberdi es efectuar un “desplazamiento conceptual sustancial”, al transferir a la Nación la soberanía originaria comúnmente atribuida a los pueblos (cfr. Goldman y Ternavasio, 2012: 18).

Lo que interesa subrayar es, que finalizando la década de 1830, Alberdi (1886g: 463) describe la realidad social y política argentina como un “compuesto anárquico”, producto de “una vida de aislamiento, de división y muerte”, y, en dicho contexto, plantea la necesidad de recobrar el movimiento, de “despertar y educar el sentimiento de la patria, el espíritu público, el instinto de la asociación y de la vida colectiva y solidaria” (cfr. *ibid.*). Debido a ello, en este trabajo de Tesis se considera que aquel “desplazamiento conceptual” atribuido a Alberdi, sin duda, representa una forma de respuesta ideada por él, en tanto estrategia para superar un notorio escenario de “desunión”. En efecto, a juicio de Alberdi, «lo nacional» como elemento de desenvolvimiento social, precisaba de un estudio específico.

Según su examen, el país no había entrado antes “con decisión” a dicho análisis y la existencia de una ‘nación’ implicaba contar con una “conciencia profunda y reflexiva de los elementos que la constituyen”: recién entonces, señala, sería “civilizada” (cfr. Alberdi, 1886d: 111; 1886e: 267; 1886b1: 484). En pocas palabras, Alberdi (1886g: 405; 1887: 293) propone imaginar la “nueva dirección de nuestra

⁴⁶ La autora menciona los criterios de pertenencia, incluso contradictorios, que se encuentran en el período: la pertenencia a la comunidad política antigua (la ciudad-pueblo), así como la pertenencia a la patria, identidades de tipo corporativo, regionales, etc. Si bien hay, finalmente, un triunfo del individuo frente a la comunidad, se reconoce el valor que conserva la representación comunitaria tradicional en países como Guatemala, tal como lo demuestra Rigoberta Menchú Tum, *la nieta de los mayas* (González Bernaldo, 1997: 113).

asociación argentina” y, para eso, el trabajo no era otro que “comprender y formular” el camino que seguiría “nuestra sociabilidad”.

Tal como quedó plasmado en el capítulo anterior, aquí interesa comprender el planteamiento de Alberdi en el marco del revolucionario contexto ligado al pensamiento contractualista moderno, producto del cambio que provocó dejar de imaginar «la vida política colectivamente entendida» como “punto de partida natural”, para ser concebida como “punto de llegada” y un producto artificial, donde historia y naturaleza ya no coinciden en perfecta armonía (cfr. Alvaro, 2013: 161, 162). Este proceso implicó un giro en el modo de entender la ‘comunidad’ y la participación humana en la misma, al invertirse tanto el argumento como la lógica en la que se solía concebir dicha relación. En efecto, en contraposición a la filosofía aristotélica que daba una prioridad ontológica a la comunidad, “la filosofía política, al menos desde Hobbes, va a partir del individuo y de su ser perfectamente individual” (*ibid.*: 162). Por tanto, la existencia de una comunidad política moderna es resultado exclusivo de un pacto o contrato entre individuos reunidos para tal fin, mediante un acto de carácter racional y voluntario.

Teniendo en cuenta aquello, al examinar el *Fragmento Preliminar al estudio del derecho* (1837) de Alberdi, se observa que él concibe que el siglo XIX tenía una “doble misión”: el moderar los “excesos” del siglo XVIII y “continuar sus principios de emancipación”, con el objeto de conseguir una “reacción, nivelatriz, de que saliese el equilibrio moral de la sociedad”. Por ello, Alberdi (1886d: 123-124) plantea:

“Todavía se aprende política por el “Contrato Social”. ¿Qué otra cosa es esto que haberse estancado en el siglo pasado? (...) Si queremos pues ser de nuestro siglo, si realmente aspiramos a ser progresivos, principiemos por abdicar [de] las preocupaciones anti-religiosas, (...) anti-políticas (...) y anti-filosóficas (...). Sin olvidar por otra parte los grandes hechos de que el siglo es deudor a ilustres Genios [Voltaire, Rousseau, Helvecio]; nuestro siglo, acepta, no hay duda, la tradición del pasado, pero la tradición de sus verdades, no de sus excesos. Nuestro siglo acepta la materialidad del hombre, pero también profesa su espiritualidad, dualismo misterioso que ofrece sin cesar nuestra naturaleza. Cree que la voluntad del pueblo complementa la ley, pero que, no ella, sino la razón la constituye.”

En particular, en aquella publicación, Alberdi desarrolla el asunto de la conquista de una civilización y una filosofía *propia*, en tanto fuentes de libertad y progreso social. La relevancia de esto se funda en que, para él, un pueblo debía conocer el dónde, el cómo y el por qué marcha (cfr. *ibid.*: 112). Poder “bastarse a sí mismo”, al “poseer la teoría y la fórmula de su vida, la ley de su desarrollo” (*ibid.*). Por eso, el pueblo argentino no sería *independiente* sino cuando fuera “civilizado”, esto es, cuando

conquistara “una conciencia nacional” acerca de “lo que es nuestro, y deba quedar, y de lo que es exótico, y deba proibirse” (*ibid.*). Al analizar la “estructura actual” de la sociedad, Alberdi señala que “sus elementos, mal conocidos hasta hoy”, no tenían una “forma propia y adecuada” y, por tanto, ya era tiempo de “estudiar su naturaleza filosófica, y vestirles de formas originales y americanas” (*ibid.*).

Sin embargo, Alberdi advierte un problema: el haber puesto “en presencia y armonía, un derecho tomado en la altura que no había podido soportar la Europa, y que la confederación norteamericana sostenía, según él, merced a un concurso prodigioso de ocurrencias felices, con una población, una riqueza, una ilustración que acababan de nacer” (*ibid.*: 104). Concretamente, para Alberdi, el país se encontraba en una situación singular, a saber, en cuanto a derecho político “un siglo más arriba” y en cuanto a derecho civil, “un siglo más abajo”. La raíz de dicho desacople obedecería al hecho de desconocer que el progreso legal del pueblo es “el resultado de la acción compleja y lenta de todos los elementos sociales” (*ibid.*: 185). En ese sentido, Alberdi (1886d: 117) sostiene:

Digamos con Saint Simon: “La edad de oro de la República Argentina no ha pasado: está adelante: está en la perfección del orden social. Nuestros padres no la han visto: nuestros hijos la alcanzarán un día: a nosotros nos toca abrir la ruta. Alborea en el fondo de la Confederación Argentina, esto es, en la idea de una soberanía nacional, que reúna las soberanías provinciales, sin absorberlas, en la unidad panteísta, que ha sido rechazada por las ideas y las bayonetas argentinas. Tal es pues nuestra misión presente, el estudio y el desarrollo pacífico del espíritu americano, bajo la forma más adecuada y propia.

Es en este contexto donde Alberdi concibe a Juan Manuel de Rosas como “la persona grande y poderosa” que por entonces presidía “nuestros destinos públicos”, al contar este “con una fuerte intuición de [aquellas] verdades, a la vista de su profundo instinto antipático, contra las teorías exóticas” (cfr. *ibid.*). A su modo, la “razón espontánea” de Rosas había comprendido que los medios de gobierno practicados en nuestro país, no debían ser importados ni desnudos de toda originalidad nacional. Es decir, no podían tener aplicación en una sociedad “cuyas condiciones normales de existencia, diferían totalmente de aquellas a que debían su origen exótico”. En consecuencia, señala Alberdi, “un sistema propio nos era indispensable” (*ibid.*).

Atento al examen de la jurisprudencia en su relación con la filosofía, Alberdi reconoce el trabajo de Savigny en Alemania y de Lermínier en Francia, para quienes el estudio del derecho era una exigencia viva de toda sociedad (*ibid.*: 104). El asunto,

no era otro que el considerar el derecho de una manera nueva y fecunda, es decir, como un elemento vivo y continuamente progresivo de la vida social y de estudiarle en el ejercicio mismo de esta. Por su parte, Alberdi reconoce en el derecho el “límite” que los gobiernos despóticos se encargan por lo general de deponer y, específicamente, señala que podía residir tanto “escrito en la carta constitucional de la nación”, como “en la razón del pueblo”, o solamente “en la conciencia del Jefe supremo del Estado” (cfr. *ibid.*: 190). Esta última situación representaba, sin duda, el caso de Rosas, tal como lo hacía notar su título de “Restaurador de las Leyes” (*ibid.*)⁴⁷. Por eso mismo, Alberdi revela lo siguiente:

El Sr. 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* (*ibid.*: 125).

De manera que el “desarrollo extraordinario” del carácter de Rosas supone el de la sociedad a que pertenece. En otras palabras, para Alberdi, “Rosas y la República Argentina, son dos entidades que se suponen mutuamente: él es lo que es, porque es argentino (...) sus rasgos, no son suyos, sino del pueblo, que él refleja en su persona” (cfr. Alberdi, 1886p: 225). En definitiva, Alberdi no busca calificar la situación actual del país, porque eso sería arrogarse una prerrogativa de la historia; en cambio, él supone que la situación del país era “normal” y, por eso, había que valorar “nuestra patria tal cual hoy existe” (cfr. Alberdi, 1886d: 125).

Según Alberdi, lo que Rosas había ensayado en la política, la llamada juventud debía ensayar en el arte, en la filosofía, en la industria, en la sociabilidad, es decir, su generación estaba llamada a “investigar la ley y la forma nacional del desarrollo de esos elementos de nuestra vida americana, sin plagios, sin imitación, y únicamente en el íntimo y profundo estudio de nuestros hombres, y de nuestras cosas” (*ibid.*: 117). De acuerdo con esto, las formas sociales debían buscarse en naciones que tuvieran alguna analogía con la nuestra, y se debían adoptar “desde el principio instituciones propias a las circunstancias normales de un ser nacional” (*ibid.*: 112).

⁴⁷ Cabe señalar que, el 7 de marzo de 1835, la sala de representantes de Buenos Aires había consignado a Rosas Gobernador de Buenos Aires por un período de cinco años, invistiéndole con la suma de todo el poder público. Dicha ley tuvo respaldo de un plebiscito popular, la cual contemplaba sólo dos restricciones: la de conservar, defender y proteger la religión Católica Apostólica Romana y la defender la causa nacional de la Santa federación que habían proclamado “todos los pueblos de la República”. El ejercicio de dicho “poder extraordinario” duraría por todo el tiempo que a juicio del gobernador considere necesario (cfr. Tau Anzoátegui, 2005: 368).

En fin, el desarrollo debía ser acorde a las “circunstancias normales de nuestra actual existencia argentina”; con lo cual, Alberdi (1886e: 265) sigue una filosofía de la historia basada en la idea del progreso que, como expresara en *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea*, implica contar con una filosofía “nacional”, “americana” y “aplicada”, que debía salir de nuestras necesidades⁴⁸. Una filosofía vinculada a la resolución de los problemas “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”, y a “la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano” (cfr. Alberdi, 1900: 603-619). Todo ello, sin embargo, había faltado. En consecuencia, para él, la historia constitucional del país no era más que “una continua serie de imitaciones forzadas”, y sus instituciones, “una eterna y violenta amalgama de cosas heterogéneas” (*ibid.*).

Hasta aquí parece que nada haría prever un posterior alejamiento entre Alberdi y Rosas. Sin embargo, aquel señalamiento referido a una suerte de división de tareas planteada por Alberdi, revela ya la posibilidad cierta de un enfrentamiento posterior con el gobernador de Buenos Aires⁴⁹. Algo que se concretaría en noviembre de 1838, cuando Alberdi rompe simpatías con Rosas y decide emigrar a Montevideo. Alberdi inicia entonces una nueva etapa, con una serie de trabajos que tuvieron el propósito de reflejar la agitación política de la época, la cual es caracterizada en su *Autobiografía* como un período que marca su pertenencia a un “grupo heterogéneo de jóvenes”, aunque unido en tanto “oposidores al Gobierno dictatorial del General Juan Manuel de Rosas” (cfr. Alberdi, 2008: 15).

En dicho asunto es esclarecedor lo planteado por José Pablo Feinmann (1996), quien examina aquel distanciamiento como un “hecho trágico” y “doloroso”, al significar, según su interpretación, nada menos que el “desencuentro” ocurrido entre “el más grande caudillo del siglo XIX y el más inmenso pensador de nuestra historia”. En concreto, lo que el filósofo argentino lamenta es el enfrentamiento de ambos y por tanto el no haber encarado una lucha en conjunto por la causa nacional (cfr. *ibid.*:

⁴⁸ En la tarea emancipadora que puede tener para Alberdi la filosofía, resulta fructífero el trabajo de Solé (2021), quien analiza las posibles afinidades entre Fichte y Alberdi. En su análisis, la autora menciona que en el año 1837, Juan Bautista Alberdi inaugura la recepción de Fichte en la Argentina en una de las notas incluidas como apéndice de su *Fragmento preliminar* y que también retoma en el *Curso* mencionado.

⁴⁹ Sobre este asunto, resulta significativo el análisis de Eduardo Jozami (2012), en “Querellas historiográficas en torno a Juan Bautista Alberdi”, en *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura* [trad. C. Freda, y S. Verley,]. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [Juan Bautista Alberdi e l'indépendance argentine: La force de la pensée et de l'écriture]; pp. 215-228.

110-111). Para él, lo que por entonces se ponía en juego era modernizar la nación sin traicionar su soberanía⁵⁰.

Respecto del período rosista, Alonso y Ternavasio (2011: 297) señalan que este se fue consolidando como un tipo de régimen que impuso un sistema “plebiscitario y unanimista”, utilizando, a su manera, los instrumentos institucionales heredados de la etapa rivadaviana. En efecto, el *rosismo* “exhibió una extraña confluencia entre algunos componentes del republicanismo clásico y de la república moderna”, generando así un orden político “reñido con la noción de gobierno limitado” (*ibid.*). Así, el “unanimismo electoral” (el partido unitario anulado) y el “unanimismo de la opinión pública” (la libertad de prensa cercenada), convivían con el marco jurídico de la República instaurada en 1821. De esta forma, “el sufragio siguió siendo la vía para legitimar anualmente el poder político, la Sala de Representantes continuó sesionando para legalizar las acciones del Ejecutivo y la prensa se convirtió en un instrumento de propaganda del régimen” (*ibid.*: 297-298).

Algunas claves del distanciamiento entre Alberdi y Rosas, se pudieron reconocer en el *Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario. Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano* (1837), en el que Alberdi (1886e: 264) sostiene que la sociedad argentina presentaba “numerosas anomalías” que la hacían ser una “amalgama bizarra de elementos primitivos con formas perfectísimas”; más concretamente, lo que predominaba en su interior era “la ignorancia de las masas con la república representativa” (*ibid.*). Sin embargo, los resultados ya estaban dados y, por eso, eran “indestructibles, aunque ilegítimos” (*ibid.*). En consecuencia, la tarea era “legitimarlos por el desarrollo del fundamento que les falta”, es decir, por el desarrollo del pensamiento. De esta forma, él plantea:

Continuar la vida principiada en Mayo, no es hacer lo que hacen la Francia y los Estados Unidos, sino lo que nos manda hacer la doble ley de nuestra edad y nuestro suelo: seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas. Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo. (...) Hasta lo

⁵⁰ En cierto modo, aquello se vio reflejado en el combate de la Vuelta de Obligado, ocurrido el 20 de noviembre de 1845, cuando Rosas gobernada la Confederación argentina. Este hecho pasó a ser considerado como una gesta heroica, en que las precarias armas argentinas lucharon contra las poderosas armadas de Francia e Inglaterra. Una resistencia criolla y popular, reivindicada por San Martín, que significó la resistencia de lo propio, de lo nacional (cfr. O'Donnell, 2010). Así lo confirma la celebración en Argentina del día de la Soberanía Nacional. Por lo demás, la postura de muchos jóvenes fue ligarse, en cambio, con aquellas fuerzas extranjeras.

perfecto es ridículo fuera de su lugar; o más bien, no hay más perfección que la oportunidad (*ibid.*).

Así, Alberdi asume que la misión de su Generación era comprender y formular el camino de “nuestra sociabilidad”, por medio de la razón, para darle una “dirección perfectamente armónica” con la que había obtenido el elemento político (*ibid.*). Ahora, según Alberdi, la percepción de la ruta en que debe caminar la «sociabilidad argentina», tenía que salir de un doble estudio, a saber, el de la *ley progresiva del desarrollo humano* y de las *calidades propias de nuestra nacionalidad* (*ibid.* 265). De ahí que los trabajos seguirían dos direcciones: primero, la indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana, y segundo, el estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo (*ibid.*: 265-266).

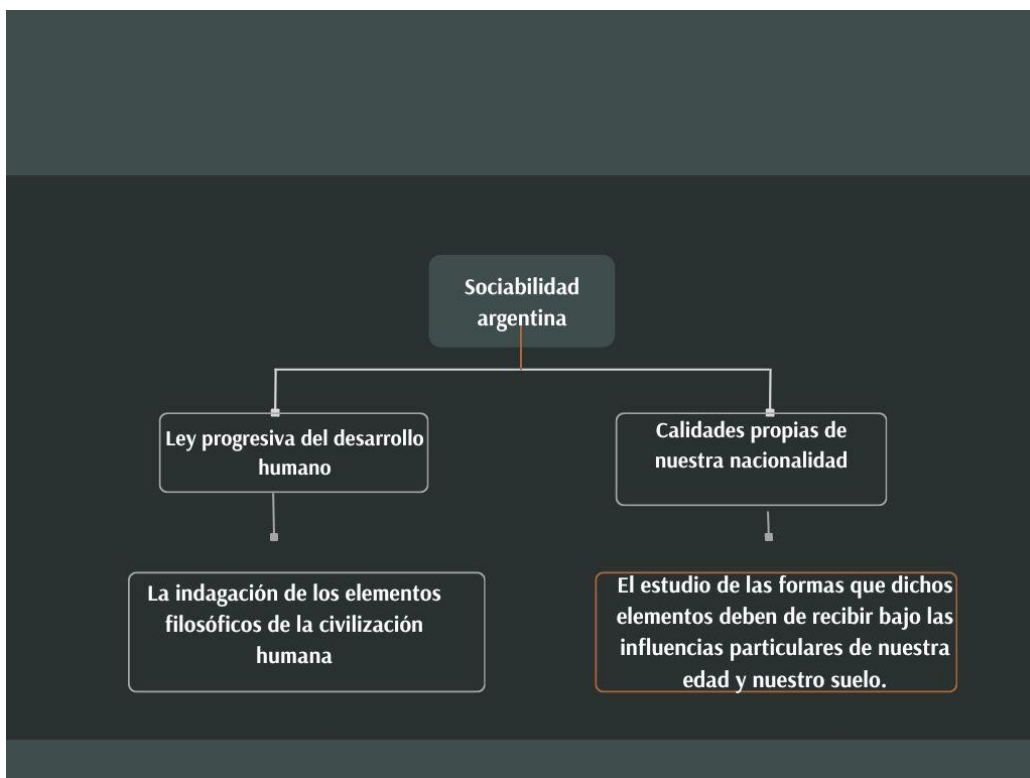


Figura n. 2: ruta de la sociabilidad argentina

En concreto, la sociabilidad argentina se configura entonces, a partir de una doble dirección “extranjera y nacional”, al comprender tanto la indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana, esto es, el “elemento humano, filosófico, absoluto”, como las formas que dichos elementos reciben bajo las

condiciones de suelo y edad, es decir, “el elemento nacional, positivo, relativo” (*ibid.*: 266). Sobre lo primero, Alberdi indica que “la inteligencia europea” sería la fuente privilegiada de consulta, mientras que sobre lo último –la tarea por conquistar una “forma de civilización propia”–, no había que consultarlo a nadie sino a “nuestra razón y observación” (*ibid.*). En suma, tal como ya lo mencionara en su *Fragmento*, había que proceder “como lo exige la combinación de las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de la condición nacional”, y en función de ello Alberdi, 1886d: 110-112), indica:

(...) el desarrollo social viene a ser obvio; [cuando] ya no se toman las formas por los principios, ni los principios por las formas. Se comprende que los principios son humanos y no varían; que las formas son nacionales y varían. Se buscan y abrazan los principios, y se les hace tomar la forma más adecuada, más individual, más propia. Entonces se cesa de plagiar, se abdica lo imposible y se vuelve a lo natural, a lo propio, a lo oportuno. Tal es la edad de la verdadera emancipación, el verdadero principio del progreso.

Por todo ello, si bien para Alberdi, Juan Manuel de Rosas había tenido la capacidad de intuición para imprimir a la política una dirección nacional, lo que se advierte inmediatamente después de esa positiva valoración, es el señalamiento de Alberdi respecto de admitir que los elementos filosóficos de la *civilización humana* había que indagarlos en el progreso de las nuevas ideas europeas que la generación de jóvenes estaba llamada “hoy a importar [al] país” (cfr. Alberdi, 1886e: 266). Tal era la guía intelectual que Rosas, finalmente, no aceptó.

Alberdi le reconoce a Rosas su lugar en la historia, pero ante su desencuentro con él, sin duda, cambia su visión sobre este y en función de ello, en *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo*, se ocupa en recordar que “la grandeza argentina” era más antigua que Rosas:

Rosas es posterior a Liniers en 40 años; a Moreno, a Belgrano, a San Martín, en 30, a Rivadavia en 20. Bajo su dirección, Buenos Aires ha lanzado un *no altanero* a la Inglaterra y a la Francia coaligadas: en 1807, hizo más que eso, sin tener a Rosas a la cabeza: despedazó en sus calles 15 mil soldados de la flor de los ejércitos británicos, y arrebató los cien estandartes que hoy engalanan sus templos. En 1810, sin tener a Rosas a su cabeza, hizo rodar por el suelo la corona que Cristóbal Colón condujo al Nuevo Mundo. El 9 de Julio de 1816, la República Argentina escribió la página de oro de su independencia: y el nombre de Rosas no está al pie de ese documento (Alberdi, 1886p: 225).

Cabe señalar que Rosas tuvo una postura negativa respecto al dictado de una Constitución Nacional, basada en su manifestación política y doctrinal, la cual consideraba que “los pueblos debían ocuparse primero de sus constituciones particulares, para luego trabajar los fundamentos de un Gobierno General (Goldman,

2007: 184-185). En gran medida, el concepto de *constitución* que Rosas sostuvo, si bien no se alejaba de las concepciones pactistas predominantes en la época, se fundaba además “en la exclusión de todo aquel que no fuese un “federal a prueba”, y, por encima de todo, “privilegiaba la existencia autónoma de Buenos Aires y el manejo exclusivo de los ingresos del puerto y de la aduana” (cfr.: *ibid.*). Particularmente, sobre esto último, Alberdi tendrá una postura opuesta, tal como se desarrolla en el último Capítulo de esta Tesis.

En suma, podría afirmarse que la crítica más contundente hacia Rosas, se encuentra en la concepción alberdiana de lo que para él es una “sociabilidad humanitaria”. En efecto, según Alberdi, la *vida humanitaria* está constituida por el doble concierto de la vida de la humanidad con la de cada nación y con la de cada individuo (Alberdi, 1886f: 346). Para él, todo en la humanidad es “solidario y dependiente entre sí” (*ibid.*). Ni la independencia ni la dependencia son absolutas o ilimitadas, sino que “todo es libre, pero libre para determinado fin: no hay libertad ilimitada, ni en el individuo, ni en la nación, ni en la humanidad; y si la hubiera sería espantosa”, sentencia (*ibid.*). Todo ello, queda sintetizado en la siguiente cita:

[los progresos del espíritu humano se realizan] con el fin de continuar el estudio del hombre en sus relaciones con la humanidad, del hombre colectivo, del hombre social, del hombre como órgano, como miembro de este gran cuerpo que se llama la *humanidad*, de la cual no es más que un *miembro pensante*, fuera de la cual no es más que un fragmento sin vida, un átomo despreciable; y por cuya vida vive él, y a cuyo sostén existe destinado (Alberdi, 1886d: 256).

En ese sentido, para Alberdi, Rosas representaría una “sociabilidad estrecha y vieja” y el nuevo orden, en cambio, para ser estable, debía descansar sobre los fundamentos de una “sociabilidad humanitaria y nueva” (Alberdi, 1886f: 353). Esta última se identificaba, a su juicio, con la influencia que el *cristianismo* ejerce sobre los “destinos sociales” de los pueblos, dado que el porvenir de la sociabilidad humana no sería otra cosa que “la completa realización social de la ley de igualdad y confraternidad universal” enseñada por aquel (*ibid.*) Así, lo plantea él:

Cuanto tienen pues que realizar en lo futuro las sociedades modernas de la tierra, no es más que el producto de los principios de aquel que dijo: Ama a tu semejante como a tí mismo. Extranjerismo, barbarie, antipatías locales, todo fue abolido en aquel día (*ibid.*).

El “hombre moderno” señala Alberdi, quiere ser conmovido antes de ser convencido (Alberdi, 1886d: 223). Y el cristianismo, justamente, había despertado la “sensibilidad” humana (*ibid.*). Por eso, él entiende que lejos de ser contrario a los intereses filosóficos del mundo, la felicidad futura de la sociedad humana, dependerá

“de la completa realización política del principio espiritualista, anunciado por Jesucristo: la igualdad” (*ibid.*: 117). Para Alberdi, el cristianismo “nivela las almas ante Dios”, y la filosofía “nivela las inteligencias ante la razón”. A medida que una misma estatura comienza a reemplazar las jerarquías que antes quebraban la humanidad, podrá mostrarse el ser humano podrá mostrarse “más natural, más familiar”, así como “menos etiquetero, menos obsequioso; y por lo mismo, más considerado y digno, porque la dignidad, es inseparable de la igualdad (*ibid.*: 133).

Para Alberdi, las leyes civiles y políticas han sido a la vez religiosas, morales y jurídicas. Tal identidad se rompe luego, cuando la religión se espiritualiza y se constituye por sí misma. Jesucristo, señala, “llenó esta exigencia, despojándola de toda sanción política y temporal, y sujetándola a la sola sanción positiva de una vida futura” (Alberdi, 1886d: 176). De esta manera, quedaron separados los intereses del Estado de los de la Iglesia. Ahora bien, para Alberdi era importante comprender que distinguirlos no era dividirlos. Es decir, si bien el tiempo rompió la solidaridad entre derecho y religión, la razón y la fe “sostienen el edificio humano” (*ibid.*). Por tanto, en la alianza del cristianismo y la filosofía, y no en su identidad, estriba la fortuna del género humano.

Alberdi (1887h: 168, 169) supone que el *cristianismo* produjo como obra suya la “sociedad moderna”. Gracias a éste y la filosofía de los estoicos, señala, se fue desarrollando el espíritu y principio de la “humana asociación” (*ibid.*). Esto emancipó al individuo, favoreciendo que la persona humana no fuese sacrificada al Estado. Por consiguiente, aquel gran principio debía ser “la más santa de las reglas de la política de todos los tiempos” (*ibid.*: 169). Para Alberdi, la influencia política del cristianismo es inherente a la democracia y al desarrollo de la libertad humana, suponiendo esto una clara resonancia tocquevilliana, tal como se desarrolla en el próximo capítulo. Después de todo, tal como señala Rodríguez Rial (2021: 96), queda en evidencia la importancia que tuvo la religión, en general, como “articuladora del lazo social”, y el cristianismo en particular, “por su igualitarismo precursor de la igualdad de condiciones que caracteriza a la democracia moderna”.

En pocas palabras, sin negar los “extravíos del cristianismo”, lo que Alberdi (1886d: 124) hace es reconocer que sus creencias dan al siglo un espíritu de “edificación y sociabilidad”.

2.2. Soberanía del pueblo: voluntad general y razón colectiva. La distinción alberdiana entre “pueblo-masa” y “pueblo representativo”

Al centrar la atención sobre la tarea que se plantea Alberdi, se observa que la misma tiene que ver con lo que para él era “la primera exigencia de la patria”, esto es, la generación de “paz interna” (Alberdi, 1886d: 129). A su juicio, aquello precisaba del amparo de inteligencia, de moralidad, de religiosidad, de industria, de disciplina, en fin, de desarrollo y no de revoluciones: “del término del espíritu disolvente, demoledor, revolucionario, y del principio del espíritu reparador, organizador, social” (*ibid.*).

En particular, en el *Fragmento Preliminar*, Alberdi considera que había que configurar la “asociación” argentina sobre la base de lo que revelaba “el aspecto moral de la sociedad humana del siglo XIX” (*ibid.*: 179). Es decir, aquella habría de tener como principio y fin “el pueblo, la libertad, la igualdad” y, por fórmula política, “la democracia republicana” (*ibid.*). Pero el pueblo, la igualdad, la libertad, advierte, “formuladas por el género humano entero, [y] no ya en las proporciones estrechas de las antiguas repúblicas de Grecia y Roma” (*ibid.*).

En base a lo anterior, resulta clave destacar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el hecho que Alberdi, siguiendo al francés Chateaubriand, concibe la democracia como “la condición futura de la humanidad y del pueblo” (*ibid.*: 115)⁵¹. De forma tal que acelerar su arribo con imprudencia sería empeñarse en que la misma no sea ni presente ni futura. Y, como segunda cuestión, respecto de la forma del gobierno, Alberdi entiende que la democracia resulta de la respectiva “situación moral e intelectual de un pueblo” (*ibid.*: 114). Nada tiene de arbitraria y discrecional, dado que, a su juicio, “no está en que un pueblo diga quiero ser república, sino que es menester que sea capaz de serlo” (*ibid.*)⁵².

Para Alberdi, el fondo de la democracia reside en el principio de la soberanía del pueblo, por tanto, la democracia es el único “gobierno legítimo” (gobierno y

⁵¹ Alberdi le da a América un papel central. El “movimiento americano” es considerado por él como precursor de un movimiento humano universal. “El mundo viejo recibirá la democracia de las manos del mundo nuevo”, señala. La emancipación de la plebe es la emancipación del género humano, porque la plebe es la humanidad, como ella es la nación. Todo el porvenir es de la plebe (*ibid.*: 127).

⁵² Siguiendo lo planteado allí, se ve cómo Alberdi refiere al progreso del pensamiento humano, que identifica con Francia en lo relativo a las ciencias morales, y éstas para él eran las que importaban, porque eran por esencia y por misión las ciencias de los republicanos. De esta forma, para Alberdi, la república no es en el fondo otra cosa que “la más alta y la más amplia realización social de la moral, de la razón y la moral del Evangelio” (*ibid.*: 265).

democracia son términos idénticos). Alberdi habla del *fondo* de la cuestión democrática, porque considera que, con tal de que el hecho de la soberanía del pueblo exista y sea reconocido, poco importa luego si el pueblo delega su ejercicio “en manos de un representante, de varios, o de muchos” (*ibid.*: 189)⁵³. De modo que siempre será democracia mientras sus representantes confiesen su poder emanado del pueblo. Sin duda, en esto hay una lectura alberdiana de la experiencia francesa. En su argumentación él cita a Lerminier, quien había declarado que Francia era una “vasta democracia en grados diferentes”, y también una publicación de Fr. de Corcelle en *La Revue de deux mondes*, donde plantea lo siguiente:

¿Por qué disfrazar la democracia bajo la librea de un solo pueblo, de un solo gobierno? Ella no es más republicana, que monárquica o aristocrática; no es ni anglo-americana, ni francesa. Es una faz del género humano, una tendencia irresistible y universal que continúa a través de los tiempos. Varían sus formas, con las situaciones accidentales de los pueblos; su naturaleza y fin definitivo no varían jamás, porque todos los pueblos son compuestos del mismo elemento, la humanidad (*ibid.*).

La democracia entonces, no es la república. La democracia es la soberanía del pueblo. Pero, ¿qué es la soberanía del pueblo para Alberdi? Es “el poder colectivo de la sociedad, de practicar el bien público, bajo la regla inviolable de una estricta justicia” (*ibid.*: 189). De ahí que, para Alberdi, la soberanía del pueblo no es la voluntad colectiva sino la *razón colectiva del pueblo* (*ibid.*). Con esto, Alberdi delimita el concepto y señala entonces que, quienes la representan, no tienen más poder que el que han recibido del pueblo y, el pueblo no tiene más poder que el que recibe de la justicia, de lo contrario se comete usurpación (*ibid.*). Así, en su interpretación, la idea de una soberanía ilimitada sería “infernial”, porque poderlo todo, es no tener regla; y donde no hay regla, señala, hasta el crimen puede devenir un hecho legítimo (*ibid.*:190). El límite entonces, no es otro que el derecho. Esto último resulta decisivo, porque en su concepción, si bien la soberanía, o facultad de declarar y sancionar el derecho, reside esencialmente en todo el cuerpo social, él supone que “no a todos ha de acompañar la *capacidad* de concurrir a ello (*ibid.* 114).

Sin duda, Alberdi es consciente que la voluntad general y la razón, o la razón y la fuerza, son dos hechos que se suponen mutuamente: “quitar la fuerza, acabó la razón: quitar la razón, acabó la fuerza” (*ibid.*: 198). Ambas, señala, representan los dos términos de un gran problema social, a saber, el de la relación de la individualidad con la generalidad, aquella especie de *nudo gordiano* “que mientras los

⁵³ Alberdi aclara que la misma calidad hereditaria del poder no desvirtúa la democracia, si la sucesión ha sido instituida y puede ser abolida por el pueblo (*ibid.*).

filósofos se ocupan de desatar, los gobiernos le cortan cuando les conviene” (*ibid.*). Ahora bien, a Alberdi le interesa reflexionar particularmente sobre la teoría del fundamento moral del derecho⁵⁴. En ese sentido, él sostiene:

Dios ha creado la individualidad y la universalidad: podría decirse que la universalidad es el fondo, y la individualidad es la forma de la creación. Una ley mantiene este fondo, la ley moral: otra ley sostiene esta forma, la ley egoísta: tal es la doble ley del hombre: La ley egoísta le divide del universo, la ley moral le liga al universo: una lucha y una atracción con el todo, tal es la condición del hombre, como de todas las cosas de la creación.

Cabe destacar que, para el publicista tucumano, “ser libre, como lo han dicho Constant y Guizot, es tener parte en el gobierno” (*ibid.*: 194). Sin embargo, eso mismo, representaba todo un desafío porque implicaba el aprendizaje de la “ciencia del gobierno representativo” (*ibid.*: 192). Así, lo propio de dicha ciencia se encuentra en poder “buscar un medio de extraer y concentrar la razón y la voluntad del pueblo, y hacer que ellas dirijan el gobierno de la sociedad”; o de otro modo: buscar el medio, por el cual “el gobierno represente fielmente los intereses, las voluntades, y las ideas del pueblo” (*ibid.*). En general, a su juicio, tal materia contaba con eventos poco favorables, aunque rescata la experiencia inglesa, tal como lo menciona en el siguiente pasaje:

Cuando al salir de la edad media, la civilización de la Europa hubo abandonado las formas del régimen feudal, se puso a hacer experimentos representativos: fueron estériles los ensayos, y un monarquismo puro, se extendió por todo el continente. De esta común desgracia, sólo escapó la Inglaterra; y es en el espectáculo de la vida moderna, de esta nación vigorosa, que es menester buscar los progresos, y los secretos que

⁵⁴ En este punto, Alberdi menciona que para ello se basa en la obra de M. Jouffroy, donde desarrolla tal teoría bajo una forma de la más alta severidad científica, recordando a su vez que el fondo de esta doctrina no le pertenece sólo a él, porque su germen viene de la filosofía antigua, y su desarrollo pertenece a la filosofía moderna: “Jouffroy la debe a su maestro Cousin: Cousin la debe a los escoceses, y en especial a su maestro de filosofía moral, Kant, que la tomó en las inspiraciones del estoicismo y del platonismo, Y en esta ocasión, como en otras, Jouffroy parece también haberse inspirado en las páginas fecundas de Pascal” (cfr. *ibid.*: 159). En su concepción, tres grandes caracteres distinguen el derecho positivo: la individualidad; de ahí, la perfectibilidad; y por último, la movilidad, el desarrollo. O más bien, un sólo carácter le distingue: *la relatividad* (*ibid.*: 185). En ese sentido, Alberdi menciona que se ha dicho en esta obra que era cometer una blasfemia el negar la inmutabilidad del derecho natural; se dice ahora, señala, que lo es igualmente el sostener la del derecho positivo, que por necesidad imperfecto, por su condición local, parcial, no puede su perfectibilidad ser disputada sin injuriarse a la divinidad: “para testimonio de las perpetuas anomalías del genio del hombre, ha sido menester que estas dos blasfemias fuesen proferidas por un mismo hombre, el más fiel católico, y profundo filósofo de su siglo, Blas Pascal”. Y, continúa: “Pero en vano esta especie de Josué políticos, mandarán a las leyes que se detengan: las leyes, como el Sol, no se paran jamás. En su movilidad está su perfección. Su movilidad es el progreso, el desarrollo, la historia, la vida del Estado. Para el derecho, el Estado es muerto. Es pues siempre y en todas partes el derecho positivo, una amalgama más o menos proporcionada de real y verdadero, de parcial y universal, de temporal y perpetuo; y en esta triple combinación toma su forma individual, su originalidad nacional, su condición precaria, efímera (*ibid.*: 186).

aseguran la estabilidad del régimen político que hemos tenido el honor de proclamar (*ibid.*: 193).

Concretamente, Alberdi se refiere a la historia parlamentaria de los ingleses, que en el desarrollo del principio representativo tuvo tres grandes condiciones, bajo tres indispensables formas: 1° la división del poder; 2° la elección; 3° la publicidad. De forma tal que “todo poder se sobrepone a la razón, si otro poder igual no le contiene. Y si el poder sale de la razón, la elección es el medio de sustituirle por otro que entre a la razón. Y si el poder disfraza o no encuentra la razón, la publicidad se la revela cuando la esconde, o se la enseña cuando no la ve” (*ibid.*).

De esta manera, si la voluntad y razón pública no gobiernan, se genera despotismo, y ya se sabe, afirma Alberdi, que “despotizar no es gobernar, porque gobernar es dirigir según la razón, porque gobernar no es arrear, empujar, arrastrar” (*ibid.*). Por consiguiente, lo fundamental en la Argentina, según él, era el aprendizaje de “las piezas de la máquina de la representación”⁵⁵, cuyo destino es extraer y concentrar las ideas diseminadas en la vasta esfera de su pueblo (cfr. *ibid.*). No obstante, Alberdi señala que, toda vez que en lugar de ideas fuertes, sólo hay preocupaciones y errores, la máquina es desafortunada. Entonces, en tales circunstancias, y como forma de garantizar el progreso de la *civilización moderna*, Alberdi supone que “la unidad del poder es conveniente, la sobriedad de la prensa necesaria, la restricción de la elección indispensable” (*ibid.* 194). Este argumento encierra su convicción ideológico-política de suponer que el gobierno representativo se desenvuelve a consecuencia del progreso de la razón pública. Esta, según él, “tiene una marcha lenta y normal, que no hay poder para hacer volar, como no lo hay tampoco para paralizar totalmente” (*ibid.*).

Ello ha sabido interpretarse como un rasgo de conservadurismo político o absolutismo en Alberdi, sobre todo cuando plantea en las *Bases la república posible* (cfr. Gallo, 1987a; 1987b; Pérez Guilhou, 2003; Botana, 2012b). Ahora bien, es importante comprender ese elemento conservador que se le atribuye, teniendo en cuenta la diferenciación que el propio Alberdi (1886d: 122-123) establece entre lo que

⁵⁵ En su interpretación, la *representación* es la “máquina de la libertad”, pero la *razón* es “la llave de la máquina” (*ibid.*: 195).

considera un “movimiento reaccionario” respecto de un “movimiento retrógrado”⁵⁶. En efecto, él sostiene:

La reacción, es una ley tan esencial al desenvolvimiento del mundo moral, como al desenvolvimiento del mundo físico. La acción progresiva del siglo 18 se habría vuelto funesta, si no hubiese sido templada por la reacción moderatriz del siglo 19. No llamemos pues retrógrado a todo lo reaccionario que hoy vemos practicarse entre nosotros, sobre la impulsión necesariamente extremada de nuestra revolución patriótica (*ibid.*).

Más específicamente, la reacción no es la restauración (Alberdi, 1887c: 76). Las reacciones, señala, “son necesarias a la vida; ellas están en la naturaleza de las cosas”; en cambio, las restauraciones, “son la negación del progreso, y por lo tanto imposibles; están fuera del orden natural que nos lleva siempre adelante para no volver jamás a lo pasado” (*ibid.*). En ese sentido, Alberdi (1886d: 128) cree que el siglo XIX acabaría plebeyo. Y, por eso, supone que en la educación de la plebe, descansan los destinos futuros del género humano. “La mejora de la condición intelectual, moral y material” de la plebe es, para él, el “fin dominante de las instituciones sociales” en dicho siglo (*ibid.*).

Cabe recordar la relevancia que Alberdi otorga al hecho de la *representación*, en tanto “medio indispensable” de la democracia (*ibid.*: 188). Representación y democracia son para Alberdi “dos faces necesarias y correlativas de la sociedad”, en tanto hechos que se suponen mutuamente. Por eso, las “verdaderas revoluciones”, son las revoluciones doblemente *morales* y *materiales* (*ibid.*: 128). En ese sentido, Alberdi comparte que la plenitud de un poder popular, es un síntoma irrecusable de su legitimidad y, por ello, considera que ni en la historia, ni en el pueblo cabe la hipocresía (*ibid.*: 118). La “popularidad”, es el signo más incuestionable de la legitimidad de los gobiernos, en tanto que el poder es inseparable de la sociedad (cfr. *ibid.*). Sin embargo, él realiza una diferenciación sustancial entre el «pueblo-masa» y el «pueblo representativo», que, en su definición Alberdi busca justificar, porque intuye que su idea del pueblo podría leerse –erróneamente según él– como “bien aristócrata” (cfr. *ibid.*).

Para comenzar a desentrañar este asunto, es importante mencionar que Alberdi (1886f: 331; 1886p: 231) supone que la “multitud”, la “muchedumbre”, en fin, las

⁵⁶ Al respecto, resulta significativo el trabajo de Segovia (2010), quien cuestiona el uso, por la historiografía argentina, del concepto alberdiano de «república posible», unido al de «orden conservador», para caracterizar el período de los gobiernos liberales en Argentina tras la constitución de 1853- 1860. Para este autor, el liberalismo de esa época, tuvo elementos estatistas y revolucionarios en su forma de implementar el progreso.

“masas”, es algo sagrado, por ser el cuerpo del pueblo; estas “mueven, sostienen, edifican”; aunque considere que “no legislan, no inician, no presiden”. Por eso, declara:

Sí: el pueblo es el oráculo sagrado del periodista, como del legislador y gobernante. Faro inmortal y divino, él es nuestra guía, nuestra antorcha, nuestra musa, nuestro genio, nuestro criterio: él es todo, y todo para él ha sido destinado. Pero el pueblo, y debe distinguirse esto con cuidado, porque es capital —el pueblo no interrogado en sus masas, no el pueblo multitud, el pueblo masa, el pueblo griego ni romano, sino el pueblo representativo, el pueblo moderno de Europa y América, el pueblo escuchado en sus órganos inteligentes y legítimos —la ciencia y la virtud (Alberdi, 1886f: 331).

De esta forma, para Alberdi, “un tendero, una mujer, un zapatero, un pulpero” no tienen voto en la materia, porque son masas. Por esa razón, no deben ser consultadas directamente, porque carecen de la conciencia de sus altas necesidades (*ibid.*). Alberdi (1886d: 195) considera necesario el desarrollo de una educación política moderna con el objeto de desarrollar el progreso de la razón pública, en el siguiente sentido:

(...) por razón pública no entendemos aquí, la capacidad de comprender las más comunes verdades. Sería reducir a la bestialidad, despojar a un pueblo cualquiera de esta especie de razón. Hablamos de aquella razón más elevada que comprende con conciencia, el origen y naturaleza de todas las garantías y de todas las libertades: educación política, que supone otras muchas de diverso género.

En suma, Alberdi (1886f: 331) reconoce que el pueblo “no es una clase, un gremio, un círculo; [sino] todas las clases, todos los círculos, todos los roles”; pero, considera que, aun vigoroso, lo que predomina allí es la “ignorancia” (*ibid.*). De ahí que en esta última y, fundamentalmente, en su sentido numérico, descansa su título de soberanía y de infalibilidad:

¿Para qué sirven esos pocos que se dicen ilustrados y hábiles? Esos no hacen pueblo. El juicio de un tendero vale doble que el juicio de un sabio, porque los sabios son pocos, y nada importa que digan *no* y los tenderos son miles, diciendo *quiero*, dijeron *fiat lux* [que se haga la luz]. Así, (...) en la muchedumbre está la omnipotencia y la infalibilidad (*ibid.*).

Alberdi publica estas reflexiones en su etapa montevideana. Así, puede notarse que, en una primera etapa, Alberdi es más contemplativo con las masas, tal como también puede notarse en su *Fragmento Preliminar*, cuando dice no ver con buenos ojos el hacer alarde de una “odiosa superioridad mental”, y reconocer que las masas han sabido recibir un “tratamiento cáustico y hostil” por parte de minorías ilustradas (Alberdi, 1886d: 129). En ese contexto Alberdi, justamente, proponía terminar con el “triste divorcio entre la civilización y la fuerza”. Sin embargo, según muestran los

acontecimientos, aquella “franca acogida” anhelada por él entre el poder, las masas, la nación y la joven generación, finalmente, no se produjo (cfr. *ibid.*). De esta manera, una vez roto su vínculo con el caudillo porteño, Alberdi refuerza aún más su postura crítica del rosismo, al ver en la figura de Rosas el representante del “partido de la multitud plebeya capitaneada y organizada militarmente” por él.

Este último juicio, es expresado por Alberdi poco tiempo después del bloqueo marítimo comercial anglo-francés comenzado en 1845 sobre los ríos Paraná y Uruguay, con Rosas al frente de la Confederación. Mientras Rosas iniciaba una serie de combates para su resistencia, los jóvenes de la Generación del ‘37, en cambio, se unían a las fuerzas extranjeras⁵⁷. Este hecho, según Palti (2009), marca la instancia en donde el curso de la historia ya no coincidiría con “las expectativas” de aquellos jóvenes. Es decir, según este autor, con ello comienza una etapa donde la realidad se concibe como “inasimilable” a las pautas de un pensamiento historicista romántico produciéndose así la “paradoja” del momento romántico argentino (cfr. *ibid.*: 28). Según este examen, el rosismo ya no se explica como parte de un proceso histórico, continuo y necesario, sino más bien como una falla. Razón por la cual, los jóvenes, adjudicándose un rol en la historia, deciden intervenir conjugando un “fuerte historicismo con un rechazo cada vez más radical de nuestro pasado en su conjunto” (cfr. Palti, 1989: 79).

De acuerdo con Terán (2010), el romanticismo en el Plata se consideró un “drama” que se reiteraba toda vez que se discutía qué era lo popular; qué se consideraba lo autóctono. En otras palabras, toda vez que se producían, o bien conciliaciones, o bien desavenencias, entre orientaciones cosmopolitas de rasgos europeos y cierto localismo romántico (cfr. *ibid.*: 93). Ahora bien, a la vista de lo expuesto sobre la particular concepción de soberanía en Alberdi, al notar que la voluntad no es exclusiva en su configuración, un concepto ‘romántico’ de pueblo no parece ser el más afín a su propósito. En este punto resulta clave el trabajo de Galfione (2016), quien hace ver que el controvertido juicio de Alberdi sobre Rosas y su gobierno podría explicarse a partir de la “valoración humanitarista del pueblo como

⁵⁷ En *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo* [1847], Alberdi reflexiona sobre dicho acontecimiento. Allí menciona que su propósito había sido evitar que la libertad fuera reemplazada por el régimen del despotismo militar de un solo hombre [Rosas]. Aliarse con los franceses e ingleses fue el medio que vieron para seguir y asegurar vínculos y conexiones con influencias civilizadas traídas de fuera, “bajo condiciones compatibles con la Independencia y democracia americanas, proclamadas por la Revolución de un modo irrevocable”. Absurdo o sabio, dice Alberdi, “este era el pensamiento de los que en esa época apoyaban la liga con las fuerzas europeas” (Alberdi, 1886p: 231).

sujeto político”, en desmedro del poder de su líder en tanto enfrentado a dicho pueblo.

En efecto, en la siguiente cita, se puede notar la valoración de Alberdi sobre la “voluntad general” (popular), a partir de la cual se entiende que él, a pesar de no otorgarle un peso completamente determinante, la concibe fundamental:

Sería absurdo proscribir la voluntad del pueblo del mecanismo del gobierno social. Ella no tiene en sí, ninguna virtud legislatriz; pero es el órgano y el síntoma más irrecusable de la razón general: De modo que, aun cuando un pueblo entero se engañase y un solo individuo no se engañase, el error popular tendría la preferencia a los honores de la ley. Porque es un milagro que en materias de conveniencia pública, se engañen más cien mil hombres que uno solo: mientras que lo contrario es tan fácil como frecuente. Sin duda que el pueblo puede errar: pero vale más exponerse a sus errores, y no a que cualquiera se crea soberano sin más que porque tiene la razón (Alberdi, 1886d: 191-192).

En definitiva, siguiendo a Galfione (2016), si bien Rosas es reivindicado por Alberdi como expresión de la voluntad del pueblo, al mismo tiempo, él considera que el sistema de gobierno postulado por Rosas es, como cualquier otro, “perfectible”.

Con ello, es posible volver sobre la base de la preocupación de fondo alberdiana y sobre el asunto que en esta Tesis interesa de modo particular. Ciertamente, Alberdi (1886i: 131-132) persiste sobre la idea de considerar oportuno la realización de un examen del sistema revolucionario llevado hasta el momento. Y esto, porque, según su parecer, aquel era un sistema de acción que había tenido pocos resultados favorables, producto de una “política sin previsión”⁵⁸. La pregunta, entonces, era: “¿qué nos exige la nueva situación?”, “¿qué falta?”. Y, para Alberdi, lo que faltaba era un *sistema nuevo*, una “idea superior que ponga cohesión y unidad en [los] elementos y cosas” (cfr. *ibid.*). Un sistema que permitiera explotar y dar organización a los medios con que se contaba. Para él, la situación no era delicada por falta de medios, sino por falta de un buen *sistema revolucionario*: “nuestras preocupaciones, señala, son sus obstáculos, no las bayonetas de Rosas” (*ibid.*: 134). A fin de cuentas, lo que Alberdi busca es poder dar con la ley de unidad nacional argentina, de su existencia política, porque precisamente en la *unidad* él considera que está la *patria*.

⁵⁸ En *Sobre la nueva situación en los asuntos del Plata* [1841], Alberdi (1886i: 132) reflexiona sobre lo acontecido el 28 de noviembre de 1841. Puede inferirse que hace referencia a la batalla de *Caaguazú* (provincia de Corrientes); combate de la guerra civil argentina entre las fuerzas de Entre Ríos, al mando de brigadier Pascual Echagüe y las de la provincia de Corrientes, dirigidas por José María Paz.

2.3. Los «antecedentes de comunidad» en la formación nacional: tipo nacional, ‘señorío del país’ y el lugar de las poblaciones indígenas

Un aspecto relevante en el pensamiento de Alberdi es su consideración acerca de que hasta “el peor orden” da siempre lugar al desarrollo “espontáneo y fatal” de la civilización”. Sin embargo, para él, organizar un orden constitucional precisa necesariamente de “la armonía, la uniformidad y, la comunidad de costumbres” (cfr. Alberdi, 1886d:122; 1886f1: 393). En efecto, tal como lo manifiesta en un artículo titulado *Sociabilidad*, crear dicha “armonía” y “fin común” es parte de constituir un pueblo (cfr. *ibid.*).

A tal efecto, era preciso designar “el principio y el fin político de la asociación” que, para Alberdi, no era otro que la *democracia*, la igualdad de clases (cfr. *ibid.*: 395). En ese sentido, importa subrayar que, en base a su interpretación, “difundir la *civilización*” acelera el camino de la democracia, en tanto “aprender a pensar, a adquirir, a producir”, es reclutarse para ella (Alberdi, 1886d: 115). Para Alberdi, la *civilización* es “el manantial de toda felicidad, y único fin de toda sociedad” (*ibid.*: 196). La “civilización humana” supone el desarrollo y la protección de sus principios, es decir, “no sólo de lo justo, sino también de lo divino, de lo útil, de lo bello, de lo verdadero por el desenvolvimiento del culto, del arte, de la industria, de la filosofía” (*ibid.*)⁵⁹. Y lo clave en la civilización de un país, es poder lograr un modo de “unión o de fusión de los intereses públicos”, es decir, configurar la *Patria*, el *Estado*, la *Nación* (cfr. Alberdi, 1886x: 369). Estas palabras son equivalentes para Alberdi, al expresar todas una misma idea, la más elevada idea humana: “la de *civilización* que no es más que la *sociabilidad*” (*ibid.*; la última palabra subrayada es mía).

Ahora bien, el punto principal a destacar en todo este asunto es que, para Alberdi, “un pueblo civilizado” no puede existir sin un *gobierno común y regular*, porque “el Gobierno nacional, en sí mismo, es el primer elemento de civilización” (Alberdi, 1886b1: 485). Así lo considera Alberdi (1886d: 196):

⁵⁹ En este tipo de argumentos es notoria la convergencia de un pensamiento sobre lo social con cierto “optimismo intelectual”, propio del siglo XIX, en un clima inicial del paradigma de la ciencia moderna que tuvo como trasfondo la idea de “progreso” en su carácter evolutivo. Esto comienza a presentar rupturas a partir de autores como Max Weber, quien enfatizará la peculiaridad del proceso de secularización, que generaría un descentramiento de los criterios de valor y la existencia de más de una ética, en donde es el individuo quien debe decidir “quién es Dios y quien el diablo” (cfr. Weber, 2009; Vernik, 1996).

Necesario centro de toda moralidad, de toda fuerza, en toda sociedad bien organizada, el gobierno es el órgano legítimo de toda grande iniciativa. El gobierno es representante de la sociedad en toda la extensión del término, y se tendría la historia de la sociedad humana, si se consiguiese la de sus gobiernos. El gobierno es la más alta expresión de un pueblo, en tanto que llena su misión: deja de ser su simulacro, se convierte en enemigo suyo, desde que la abandona; así en su virtud representativa, está su perfección: cuanto más representativo, más perfecto: es el fin de la política humana y si se pudiese alcanzar la identidad del gobierno y del pueblo, ya la política podría rayarse del catálogo de las ciencias, porque no tendría objeto.

En pocas palabras, para Alberdi, el gobierno es “el nudo social, el vínculo común que hace de una multitud, una unidad” y, por el contrario, “es tiranía desde que rompe y se desprende de la universalidad de que depende” (cfr. *ibid.*). Por eso, para comenzar a lograr dicha vinculación en la Argentina decimonónica, Alberdi (1886f: 276) entiende que se debía “escapar del caos de antítesis” que la envolvía, puesto que, a su juicio, el país exhibía el predominio de una situación de “indecisión” que afectaba a “todas nuestras cosas sociales”, producto de no contar con “modas dominantes, ideas, ni costumbres dominantes” (*ibid.*).

Como se ha mencionado, la democracia era, indudablemente, el punto de arranque y faro a seguir en la tarea de dar “forma nacional” a los elementos de desarrollo. A fin de cuentas, para consolidar la “unidad política” había que ocuparse de “la unidad del sistema general de creencias, ideas, sentimientos y costumbres”, esto es, hacer “más homogénea” la sociedad para que la nueva legislación pudiera ser entonces expresión de la “unidad social” (cfr. Alberdi, 1886d: 140). Así, justamente, Alberdi (1886f: 394) expresa:

Todos los días nos quejamos de que no tenemos costumbres, de que nuestra sociedad no tiene carácter, de que es un caos, una anarquía, una Babilonia, un laberinto, de que los usos de una casa, no son conocidos en otra: de que lo que es bueno en esta casa en aquella es malo. Es probable que jamás salgamos de este estado si cada uno toma por su lado; si cada uno adopta lo que quiere: si uno imita a los ingleses, otro a los franceses, otro a los españoles, otro a los italianos. Todo esto viene de que el fin de nuestra sociedad no ha sido perfectamente determinado: de que se ha consignado únicamente en los escritos, pero no se ha procurado superarle en todas las facetas de nuestra vida social.

En función de ello, Alberdi (1886II: 407-408) conviene en que “la unidad más real, profunda y poderosa” para constituir una nación es la que resulta de la “similitud de elementos sociales”, es decir, la unidad que reside en los miembros que la sociedad reúne⁶⁰. Tal como queda enunciado en el *Dogma Socialista* [1839] (1846), el

⁶⁰ En este punto Alberdi sigue lo planteado por François Guizot en la segunda parte de su *Histoire de la civilisation en France*.

propósito de Alberdi y su grupo de referencia era el de organizar la “comunidad social”, entendiendo que el “mejor” gobierno para su logro sería aquel que presentara “más analogías” con lo que se consideran “nuestras *costumbres* y nuestra *condición social*”⁶¹.

Así, visto que “todo requería ser reconstruido de nuevo sobre bases modernas y análogas al gran principio de la democracia proclamado”, el grupo protagonista para guiar ese proceso no sería otro que el conformado por la población de “casta y civilización” europea, que Alberdi (1886o: 463) alude en *Acción de la Europa en América*, cuando dice: “*nosotros, europeos (...) somos los dueños de América*”⁶². De este modo, tal población representa lo que el propio Alberdi denomina como el “dominio” y “señorío” del país (Alberdi, 1886r: 423). Con todo, la afirmación alberdiana, prácticamente incuestionable, de que sea la población europea quien impulsaría el progreso en América, precisa de algunas consideraciones. Concretamente, si bien Alberdi le atribuyen a Europa un rol preponderante, en tanto “centro de civilización” y de “progreso humanitario”, esto lo hace sin sujetarse ciegamente a sus influencias. Es decir, él considera un derecho soberano poder realizar el movimiento progresivo, “en un libre examen”, esto es, apropiándose de todo lo que pueda contribuir a la satisfacción de las necesidades, pero “sin esclavizar la inteligencia de un pueblo respecto de la de otro, en la tarea de constituir su nacionalidad” (cfr. Alberdi, 1886e: 264; Echeverría, 1846: 128-129)⁶³.

A su vez, es importante mencionar que Alberdi (1886o: 79) parte del siguiente supuesto:

⁶¹ El desarrollo de este asunto está plasmado en la palabra simbólica número 1: *Asociación* y, en el número 12: *Organización de la patria sobre la base democrática* (cfr. Echeverría, 1846: 124-125; 174). Particularmente, cabe recordar que para Alberdi todo poder emana del pueblo, porque la soberanía le pertenece originariamente, pero el pueblo delega su ejercicio en autoridades que son su representación; y que forman, por ello, lo que él denomina *gobierno representativo*, el cual comprende su idea de “pueblo representativo” (cfr. Alberdi, 1886u:30).

⁶² Alberdi entonces, le da protagonismo a la población con ascendencia o linaje europeo. Esto, en cierto modo, demuestra cómo la soberanía de la nación es pensada como asociada a la acción “civilizadora” de los herederos del derecho de conquista (cfr. González Bernaldo, 1997: 116). Una postura crítica del planteo alberdiano, se puede encontrar en Palti (1989: 79), al expresar éste que, en un programa romántico, el proyecto de nación “para ser algo más que un deber ser, tiene que hundir sus raíces en algunas supuestas entrañas de la nacionalidad, y concebirse como la recuperación actual de alguna libertad antigua”. Cosa que, en su opinión, la Generación argentina, pareciera haber ignorado.

⁶³ Así lo expresa también en el *Fragmento*, cuando Alberdi (1886d: 132) indica por ejemplo que “la lengua argentina no es pues la lengua española: es hija de la lengua española, como la Nación Argentina es hija de la Nación Española, sin ser por eso la Nación Española. Una lengua, es una facultad inherente a la personalidad de cada nación”.

Tenemos a la Europa, en estos momentos, delante del Río de la Plata, no ya como en el siglo XV, para someter hordas salvajes, ni recomenzar una esclavitud deshecha por la Europa misma, sino para iniciar conquistas de otro orden, si conquistas pueden llamarse los avances y progresos que el espíritu de orden, de industria, de paz, de prosperidad, que distingue a la Europa de este siglo y que ella lleva a todas partes.

La Europa del siglo XIX presentaba nuevos atributos. En tal sentido, Alberdi (1886d: 123) considera que en nuestros destinos con los de Europa, había más “solidaridad” de la pensada. La época, le muestra que nada es parcial ni aislado en el sistema general de los negocios humanos; y en base a ello, concibe que “la unidad del género humano sería cada día más sensible, e íntima” (cfr. *ibid.*).

Para Alberdi, era un hecho que América había sido conquistada: “es europea”, sentencia, y “por lo mismo inconquistable” (cfr. *ibid.*). La guerra de conquista supone civilizaciones rivales, Estados opuestos —el salvaje y el europeo—, y ese antagonismo, para él ya no se daba: “el salvaje está vencido” (*ibid.*). Siguiendo su exposición, en América, la única división se daría entre “el indígena [neto], es decir, el salvaje y 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)” (Alberdi, 1886r: 422). Esta última, entonces, era la población que constituía “el personal y el cuerpo de la patria”, es decir, aquella que traía el influjo de la “acción social de pueblo y de raza”, y que Alberdi define como el “tipo nacional” o el “ascendiente del tipo español en América” (cfr. *ibid.*: 423; 425; 436; 524).

España y Argentina eran dos naciones *independientes y soberanas*, pero “el tipo de su civilización, el molde de su carácter, la forma de sus ciudades, la conducta y régimen de vida, era idéntico y común” (Alberdi, 1886j: 317). De ahí que, para Alberdi, “el secreto de nuestra existencia actual” residía “en el estudio de nuestro pasado colonial”. Por eso él ve necesario descender a la historia del pueblo español europeo, cuyos elementos sirvieron para componer el “pueblo español americano” (*ibid.*).

De modo concreto, Alberdi (1886d: 131; 1886r: 478) sostiene, basado en el antecedente de los hechos y “condiciones de vida”, que la fundación de la Argentina tenía por entonces más de dos siglos de historia, y que la misma contaba con dos realidades en el mundo, “una colonial, otra republicana”. La primera había sido dada por España, mientras que la segunda era producto de Francia. Ambas formaban lo que él supo denominar como la “cadena de su existencia” (Alberdi, 1887i: 263).

Por ello, Alberdi (1886d:139; 1886r: 478) concibe que si bien la sociedad (asociación) era un “bosquejo” y la ‘nación’ se encontraba en formación, el ‘pueblo’, por el contrario, no era un pueblo que estaba por crearse, es decir, no se componía todo de “gentes desembarcadas ayer y venidas de otro mundo para constituirse recién”. En efecto, era un pueblo que contaba con “instituciones antiguas y modernas, desquiciadas e interrumpidas, pero reales y existentes en cierto modo” (cfr. *ibid.*). Esto formaba parte de un sustrato histórico y cultural compartido no sólo por Argentina, sino por las «Repúblicas de Sudamérica de origen español», y que Alberdi (1886r: 478) identifica como sus “antecedentes de comunidad”.

Es importante resaltar que para Alberdi la mejora de la condición de las Repúblicas de Sudamérica tras la independencia de España, era un tema incuestionable (cfr. Alberdi, 1886o: 81). El asunto, para él, se encontraba en que ya se había historiado todo el mal ocasionado por la Metrópoli, pero eso no debía silenciar “el bien que también nos hizo”, a saber, el aporte de un “molde europeo” materializado en la lengua, la religión, las leyes civiles, la administración, las constituciones políticas, la ciencia, e incluso en las modas recibidas de Europa (cfr. *ibid.*: 82).

En ese sentido, él buscó someter a crítica determinados prejuicios respecto del sentimiento hacia lo europeo; incluso los propios. “Odios”, dice Alberdi, que en su tiempo fueron “resortes útiles y oportunos”, se transformaban en preocupaciones que iban en contra de la prosperidad americana en general y de la Argentina, particularmente. Tal como lo expresa en lo siguiente:

Los reyes de España nos enseñaron a odiar bajo el nombre de *extranjero* a todo el que no era *español*. Los libertadores de 1810 a su turno, nos enseñaron a detestar bajo el nombre de *europeo* a todo el que no había nacido en América. La España misma fue comprendida en este odio. La cuestión de guerra se estableció en estos términos: *Europa y América*; el viejo mundo y el mundo de Colón. Aquel odio se llamó *lealtad* y este *patriotismo* (*ibid.*: 80).

En tal sentido, Alberdi manifiesta que había que dejar de concebir el “americanismo” como una eterna antítesis de lo que es europeo o “europeísmo”, y viceversa (cfr. *ibid.*). En particular, en *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano* [1844], su Tesis de doctorado, y en *Intereses, peligros y garantías de los Estados del Pacífico en las regiones orientales de la América del Sud* [1866], Alberdi ofrece una reflexión más precisa acerca de lo que él entiende por

“americanismo”⁶⁴. Así, según su examen, éste consistiría en la relación de intereses mutuos, por la cual cada Estado de Sudamérica, sin perjuicio de su independencia, formaría un elemento esencial del edificio común levantado por la revolución americana:

Americano es lo que no es europeo, o asiático, muy bien. Pero esta es la acepción estrecha de esa gran palabra. *Americano* es propiamente lo que interesa a *América* lo que es *general*, lo que no es *local o nacional*, es decir lo que es *chileno, peruano, argentino* estrictamente. El americanismo se convierte en una innoble maniobra cuando lo hacemos consistir en la pretensión de emplear todo un mundo, como instrumento de nuestro exclusivo localismo patrio (Alberdi, 1886j1: 486, 487).

Lo interesante aquí es la atención que pone Alberdi sobre la *unidad* sudamericana. Para él, tal ‘unidad’ no vendría por la “comunidad de su suelo”, dado que Rusia, por ejemplo, poseía en ese momento más territorio en América que Chile, lo mismo que Inglaterra (cfr. Alberdi, 1886II: 408). En tal sentido, las repúblicas de América del Sur, para formar unión, debían considerar su “origen español”, al comprenderse allí los términos morales que formaban su ‘sociabilidad’.

Formular la unión por unidad de suelo no era, por entonces, lo indicado, así como tampoco el hacer “familia común con los ingleses republicanos de Norteamérica”, porque eso formaría parte de “pretensiones frívolas” (cfr. *ibid.*: 409). Atento a los acontecimientos de época, Alberdi es crítico de los norteamericanos para formar alianzas. Estos, para él, “más de una vez se [han] reído de sus cándidos parientes del Sur”, y dice no recordar que “hayan tirado un cañonazo en nuestra defensa” (*ibid.*). Por su parte, Brasil, era un aliado natural de los Estados Unidos y ambos representaban un riesgo en su afán por la adquisición de nuevos territorios⁶⁵. De manera tal que Alberdi (1886i1: 429-430) expresa su posición en defensa de las

⁶⁴ La “materia americana” podía dividirse en tres categorías. La primera, referida a los “asuntos peculiares exclusivamente a la América española emancipada”; la segunda, a los “asuntos privativos de la América del Sur”, y, por último, estarían también los “asuntos de todo el continente americano”. Todas, a su vez, podían contar con grados de independencia al momento de pensar la extensión necesaria de sus relaciones, respecto de pactos y discusiones (cfr. Alberdi, 1886II: 408).

⁶⁵ Cabe señalar que Brasil fue una monarquía que tuvo dos reinados, desde el año 1822 hasta 1889. Su independencia, se examina como un proyecto que se va construyendo de modo gradual a partir de la llegada de la Corte portuguesa a Río de Janeiro en 1808 y que culmina 15 años después, con la decisión del príncipe regente, Pedro de Alcântara, de no atender el llamado de las Cortes de Lisboa para retornar a Portugal, y proclamar, en su lugar, la independencia de Brasil (cfr. Palcos, 2009). Por otra parte, acorde a sus declaraciones, la Guerra de la Triple Alianza ocurrida entre 1864 y 1870, que enfrentó a Argentina, Brasil y Uruguay contra Paraguay, fue abiertamente repudiada por Alberdi. En efecto, en *Las disensiones de las Repúblicas del Plata y las maquinaciones del Brasil*, de 1865, Alberdi (1886g1: 354) considera que Brasil hacía de la monarquía un instrumento de conquista territorial.

“repúblicas turbulentas”, de aquellos territorios por momentos “acéfalos o desgobernados”, con el propósito de “repeler a sus tres enemigos capitales, a saber, Brasil, España y Norteamérica, es decir, “el que heredó el deseo de absorberlas, el que las poseyó tres siglos y el que *hoy* posee una mitad de México”.

Por eso, lo importante en la búsqueda de aliados estaba en poder evaluar las diferencias sin confundir épocas, intereses y miras. Por eso, Alberdi (1886r: 392; 1886j1: 486) considera que la “unión americana” se daría con las Repúblicas de Sudamérica que, “obedeciendo a sus antecedentes de comunidad”, debían propender a formar una especie de “asociación de familias hermanas” bajo una política de “mancomunidad de intereses y destino”.

Todo este asunto es de vital importancia y está presente en varias de sus obras. En su última publicación, *La República Argentina consolidada en 1880*, Alberdi (1887i: 254) reitera la importancia de que los Estados modernos de Sudamérica generen un sistema, con voz y autoridad en la América misma, que defina las principales líneas de su geografía política-internacional, a los fines de dejar de vivir como lo han hecho hasta aquí, “dispersos, reñidos, y disputando por límites, con sus propias armas”. Así lo plantea:

Va a llegar el día en que todos sus Estados tendrán que buscar en la reconstrucción del equilibrio, o, lo que es lo mismo, en la constitución general del continente, la oportunidad y la garantía de la constitución del Gobierno Nacional de cada uno. (...) La Europa ha tenido muchos en lo que va de este siglo; la América del Sur habló de tenerlo en *Panamá* en 1826, y después sólo ha tenido Congresos americanos en el nombre, regionales en la realidad. Al hablar del acuerdo que la América necesita, no hablo de esa unión paradójal y quimérica en un sólo cuerpo político, ni en una Confederación que algunos creen posible. Hablo de esa unión internacional que deja a cada Estado el hecho y goce de su entera independencia. (...) de unir sus esfuerzos para propósitos de interés común. (...) Esto es lo que su diplomacia tiene el deber de buscar, ya sea por negociaciones parciales y separadas, ya en Congresos continentales (...) (cfr. *ibid.*: 253-254).

Ahora bien, todo lo expuesto hasta aquí parece excluir casi por entero a la población indígena⁶⁶. Desde luego, para Alberdi, “la patria no es el suelo”: “no

⁶⁶ Según el Censo del año 2010, realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) de la República Argentina, se considera “población indígena”, a las personas que se autorreconocen como descendientes (porque tienen algún antepasado) o pertenecientes a algún pueblo indígena u originario (porque se declaran como tales). En cuanto a los últimos datos de la proporción de población indígena en la Argentina, en el total país, esta representa un 2,4% (955.032); y desagregado por provincias se observa un mayor porcentaje en las provincias de Chubut (8.7%), Neuquén (8.0%), Jujuy (7.9%), Río Negro (7.2%), Salta (6.6%) y Formosa (6.1%). Ver “Proporción de población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios, según provincia”. Año 2010, *INDEC*

tenemos patria sino desde 1810”, señala, pues la patria es “la libertad, el orden, la riqueza, la civilización en el suelo nativo, organizados bajo la enseña y en nombre del mismo suelo” (Alberdi, 1886o: 80). Para él, todas esas nociones provenían de Europa; es decir, todos aquellos principios de la civilización, serían imposibles de ser reconocidos en los indígenas.

En particular, cabe destacar que Alberdi (1895: 105) supo distinguir los “indios civilizados” de los “indios salvajes”. En sus *Estudios económicos*, él relata que, durante más de un siglo, las primeras ciudades españolas en América se componían de españoles e indígenas (vencedores y vencidos), donde “los indios, eran los más, naturalmente”, señala (cfr. *ibid.*). El “indio civilizado” habitó las ciudades, trabajando para sus dominadores enriquecidos con su trabajo. Así, el indio fue sucesivamente “esclavo, vasallo, feudo, pupilo, es decir, considerado como “menor e incapaz de tratar civilmente” (*ibid.*). Aunque ese “es hoy el elemento principal del pueblo soberano de las Repúblicas de Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia y México” (*ibid.*).

De esta manera, Alberdi (1886r: 424; 438; 1895: 107) reconoce que este continente, “en otro tiempo [fue] patria de gentiles”, y denuncia incluso el trato esclavo dado al indio y luego al negro, introducido por el “blanco europeo”. Ahora, lo que para él marca una diferencia es el hecho de que «los indígenas», pero más específicamente lo que él llama los “salvajes del desierto”, son “habitadores de tierras que no reconocen autoridad inmediata; directa y común” (cfr. Alberdi, 1887i: 308; 1934: 294). Para él, “la América indígena o *azteca, quichua; guaraní; pampa*” era sustancialmente diferente de la “América latina y sajona, o europea”⁶⁷. Básicamente, Alberdi (1886r: 511; 545) concibe a la población indígena en términos de “horda o tribu”, es decir, como algo contrario a un pueblo constituido que debe presentar elementos de “disciplina y subordinación” a un gobierno.

Aquello, sin duda, para Alberdi representa un obstáculo a la organización del país, dado que, según su concepción, “no hay más que un medio de admitir los principios, y es admitirlos sin excepción para todo el mundo” (Alberdi, 1886s: 17). En ese sentido, Alberdi (1886o: 83) sostiene: “a excepción del caso de la Europa del V siglo, vemos que los dogmas no se infunden en el salvaje, el salvaje muere con su

<https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-21-99>.

⁶⁷ En sus argumentaciones, se puede notar el simbolismo que se crea en torno a dichas poblaciones. Así, por ejemplo, Alberdi alude a que en el derecho consuetudinario de los indios pampas, cuando hacen cautiva una familia de cristianos, despiden a los padres y se quedan con los hijos (*ibid.*: 260).

culto". Por tanto, el dogma de la ley no podía a su juicio encarnarse en el indígena, haciéndose en él uso y costumbre⁶⁸; y, si son los hombres quienes portan los elementos de la civilización, a las poblaciones indígenas sólo les quedaba dos caminos en lo futuro: "o bien la aceptación de tales principios, o bien el abismo de los ríos". Para Alberdi, no había término medio (cfr. *ibid.*: 91).

Lo anterior, expone una especie de 'inconmensurabilidad' entre los principios civilizatorios y las poblaciones indígenas⁶⁹. En el planteamiento alberdiano, la igualdad es pensada en términos de un "tratamiento semejante", es decir, desde una perspectiva ligada a la filosofía política liberal. Es decir, la igualdad se obtendría diluyendo las diferencias y equiparando necesidades, en relación a una cultura occidental o sociedad moderna caracterizada por la asociación de sujetos libres e iguales, y en oposición a una idea de sociedad como cuerpo compuesto por grupos diferentes y jerarquizados, con distintas atribuciones de derechos. De acuerdo con Ramírez (2007), la defensa de determinados valores como el de la propiedad privada, la libertad individual y la igualdad, no permite considerar la pluralidad cultural del indígena, y en consecuencia tampoco su diversidad que es también política y jurídica.

Ciertamente, Alberdi (1886o: 81; 1886r: 421) afirma que bajo la independencia, el indígena ya no formaba parte de la "sociedad política y civil", y por eso entiende que el acento debía estar puesto sobre las personas que constituían la "América actual". De hecho, en correspondencia con lo planteado al comenzar este capítulo, Alberdi pone de relieve aquel enlace al que supieron dar testimonio quienes firmaron el Acta de la Independencia Argentina, el día 9 de julio de 1816. Allí se lee que los representantes de los pueblos de las Provincias "de la Unión", habían reiterado con

⁶⁸ En un pasaje de su *Fragmento Preliminar*, Alberdi (1886d: 176) señala, citando a Lerminier, que la ley nace del axioma y del dogma, y tiene su asiento en medio de ellos, y se sostiene por ellos, como ellos por la ley. "El dogma es la creación más pura y más noble del idealismo. El axioma es el producto más positivo y más elevado de la ciencia. El axioma y el dogma se disputan el hombre. La ley social los concilia y les reparte los destinos humanos. Sin religión no hay ley, porque no hay autoridad en las prescripciones desnudas de todo dogmatismo, pues que el dogma afecta todo el sistema de las facultades humanas. Sin la filosofía no hay ley, pues que la razón es otra guía que el hombre no abandona" (*ibid.*). Para Alberdi, "la sociedad no tiene más estabilidad que una fisonomía, y un río. Crecen sin cesar sus relaciones, se modifican continuamente, y el derecho que las regla no puede prescindir de la misma inestabilidad. La legislación se imperfecciona pues en la misma razón de los progresos o atrasos de un pueblo". Por eso, la ley, en la República es vital, en cuanto el derecho, necesita tanto de la escritura como del símbolo (cfr. *ibid.*: 199-200).

⁶⁹ En relación a la filosofía kuhniana, la idea de la inconmensurabilidad, permite reflexionar sobre la variación de significado de las expresiones de una teoría a otra; o de conceptualizaciones de modo general.

su voto “la independencia *del país*” para formar “una *nación libre e independiente*” (énfasis original)⁷⁰.

Con ello, Alberdi (1886x: 316; 319; 356; 366; 1887i: 241) advierte que la unidad era un hecho que dominaba históricamente a los pueblos de esas provincias; y, en consecuencia, determina que la República traía “desde su cuna” una integridad de “pueblo individual y distinto”. Ahora bien, resulta llamativo que él haga mención del Acta más significativa de la Argentina sin hacer referencia alguna sobre el reconocimiento que la misma supo tener para con los grupos indígenas próximos a los Andes centrales, tras su difusión pública en una versión a doble columna en castellano y en quechua, y otra en castellano y aymara, tal como se observa en la figura número 3⁷¹.

⁷⁰ Cabe mencionar que el Congreso de Tucumán contó con la ausencia de los diputados de las Provincias del Litoral, tras reunirse en otro acontecimiento, el Congreso de los Pueblos Libres liderado por José Gervasio de Artigas (1764-1850).

⁷¹ Las actas se redactaron a dos columnas, en castellano y en lengua indígena, y se publicaron por primera vez en dos periódicos porteños, la *Gazeta de Buenos Aires*, el 17 de agosto de 1816, y en *El Redactor del Congreso*, seis días después. Otros antecedentes fueron, por ejemplo, cuando San Martín llevó la declaración de la independencia a Perú e hizo una proclama en 1829, que los independentistas de ese país la tradujeron al quechua; así como cuando la Asamblea del Año XIII aprobó la Ley de Abolición de la esclavitud, la mita y el yanaconazgo, y esa ley se tradujo al quechua como forma de difundirla a los pueblos indígenas del norte. Ver TELAM (09 de julio de 2015), “El Acta de la Independencia fue traducida al quechua, aymará y guaraní en pos de la divulgación”. <https://www.telam.com.ar/notas/201507/112151-acta-independencia-traduccion-lengua-pueblos-origenarios-quechua-aymara-guarani-divulgacion-inclusion.html>.



Figura n. 3: Acta de Independencia

Versión parafrástica en idioma aymara. Ejemplar exhibido actualmente en la Casa histórica de Tucumán, Museo Nacional de la Independencia (Provincia de Tucumán, Argentina)

Esto pone de manifiesto una notoria diferencia de Alberdi con respecto a quienes protagonizaron la época revolucionaria. En efecto, en aquel momento, se supieron tender algunos puentes hacia el pasado precolombino, y hasta llegó a ser considerada, por ejemplo, la factibilidad de una monarquía incaica (cfr. Pas, 2006: 69). Por el contrario, la nueva generación, una vez asegurada la independencia, parece haber excluido de su imaginario toda posibilidad de ligazón con dicho sustrato cultural⁷² (*ibid.*: 70). En suma, en los primeros momentos se intentó plasmar la preexistencia y la convivencia con los pueblos originarios⁷³.

⁷² En cierto modo, el “espíritu o clima igualitario” de origen medieval que supo primar sobre la sociedad estamental en indias, comienza a disminuir luego, especialmente, con la aparición de la población mestiza, en tanto competencia social para los españoles (cfr. Tau Anzoátegui, 2005).

⁷³ De acuerdo con Terán (2007), dentro de las versiones nacionalistas que se suscitaron en los debates de época, se encontraban posturas dentro del marco de un nacionalismo político o constitucionalista y los adherentes a un nacionalismo culturalista. En Argentina la élite se dividiría entre quienes postularon una identidad de mezcla cosmopolita y los que la filiaron en un pasado y un tipo de criollos; pero en casi ninguna de ellas se pensó seriamente en que los pueblos aborígenes fueran un material incorporable a la nacionalidad argentina.

La libertad del indígena había sido proclamada tres siglos antes por la Corona, y luego se inicia un proceso en el que se le comienza a reconocer la igualdad de derechos (cfr. Tau Anzoátegui, 2005: 461, 462). Así, por caso, la Constitución de 1819, ratificando lo estipulado por la Junta Gubernativa de 1811 y la Asamblea Constituyente de 1813 dispuso que, “siendo los indios iguales en dignidad y derechos a los demás ciudadanos, gozarán de las mismas preeminencias y serán regidos por las mismas leyes”. Allí se reconocía su “diferencia real”, alegando que el poder legislativo “promoverá eficazmente el bien de los naturales por medio de leyes que mejoren su condición hasta ponerlos al nivel de las demás clases del Estado” (cfr. *ibid.*). Por su parte, la Constitución de 1853, en su artículo 67 inciso 15, estableció que correspondía al Congreso “proveer a la seguridad de las fronteras, conservando el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo”⁷⁴. Es decir, predominó aquello que Mariano Fraguero planteaba en sus *Cuestiones Argentinas*, relativo a un “modus vivendi” con los indígenas, incorporando a la soberanía argentina la tierra que ellos ocupaban, mediante el trato pacífico, el estímulo al trabajo y la evangelización (cfr. Dalla Vía, 2010).

Por último, interesa resaltar algunos fundamentos que resultan decisivos para la comprensión global del razonamiento alberdiano en todo este asunto. Como primer aspecto, debe decirse que Alberdi (1886e1: 246) considera que, a lo largo de los siglos, se habían producido diversos tipos de progresos, que, como resultado habían generado la creación de “leyes y condiciones nuevas al hombre social”. En esto él se refiere al cambio que la Revolución francesa había plasmado en su *Código Civil*, al proclamar que los hombres eran “todos iguales para el goce de los *derechos civiles*”; y consagrando, en su Artículo 9, a todo extranjero “el respeto inviolable de su nacionalidad y la de sus hijos nacidos en suelo francés” (cfr. *ibid.*). De manera que, según este nuevo código, “el hombre procede del hombre y no de la tierra, como decía la ley feudal de Partida” (*ibid.*). Así, dentro y fuera de su país, como *ciudadano* y como *extranjero*, se puede realizar la “grandeza y esplendor” de una nación.

⁷⁴ Con la reforma constitucional de 1994 dejó de regir dicho artículo y en su lugar se incorporó el artículo 75 inciso 17, estableciendo que al Congreso le corresponde reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos; garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; que ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Así, este nuevo marco suponía asegurar la participación de los pueblos en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten. Ver Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (11 de agosto de 2008). La Constitución Nacional incorpora el Artículo 75 inc. 17. *Ministerio de Justicia y Derechos Humanos*.

Por tal motivo, había que abrirse a esas doctrinas de hospitalidad legislativa. Debido a dicho cambio, Alberdi deduce que aquel que había estado excluido como “elemento impuro de población” en Sudamérica, había pasado a ser “el poblador favorito y predilecto” (*ibid.*: 248). Efectivamente, en América, el papel de la ley de Partida fue el mismo que en España: “*poblar el suelo americano-español con españoles y ayudar a las Leyes de Indias a despoblarlo de extranjeros*” (*ibid.*: 246). Para las Leyes de Indias, “*el extranjero era el holandés*, tres veces aborrecido como hereje, republicano e insurgente: eran el *inglés*, el *alemán* tan enemigos de la fe como los moros y sarracenos repelidos de España”. *Purgar y limpiar* de semejantes gentes el suelo americano era la misión de esas leyes⁷⁵. En definitiva, *el extranjero*, en vez de ser buscado como elemento de población, era excluido como mal elemento. La feudalidad había hecho del hombre un accesorio de la tierra (*ibid.*).

Por consiguiente, y esto es clave, “si la ley de Partida es un anacronismo en la Europa del siglo XIX, en América es un contrasentido desolador”, indica Alberdi (cfr. *ibid.*). ¿Por qué motivo? Primero, porque la aversión al extranjero, considerado un aspecto de barbarie en otras naciones, en las naciones de América del Sur es algo más que eso: “es causa de ruina y de disolución de la sociedad de tipo español”, o del ascendiente de tipo español en América. Segundo, porque tal hostilidad no deja ver que la revolución de América debía hacer del *extranjero* la palanca de su progreso (cfr. Alberdi, 1886r: 424; 524; 529). Así, Alberdi (1886e1: 248) explica:

En España [la ley de Partida] servía para poblar con indígenas de *raza latina* porque no contenía otra la Península. En América serviría hoy para despoblarla de las razas latina y sajona y para inundar su suelo de castas de color [cholos, mestizos, mulatos y negros]. Razón tenía en su siglo la ley de Partida para no reconocer mejor poblador español que el nacido en España, es decir, que el indígena. Pero aplicada esa ley a la América actual, ¿qué resulta? —Que constando la población americana, como hoy sucede, de tres elementos diferentes, a saber: el *indio*, el *hispano-americano* y el *extranjero europeo*, —por la razón de la ley de Partida tendríamos que admitir que el mejor ciudadano es el *indio*; que el americano de *raza latina o sajona* viene

⁷⁵ En ese punto, Alberdi (1886n: 66) menciona, por ejemplo, la importancia de desterrar todo vestigio de la ley indiana de Felipe III (del 3 de octubre de 1614), que prohibía todo género de tratos con extranjeros, pena de la vida y perdimiento de todos sus bienes, al contraventor. Se debía ir en contra del tenor expreso de la ley de Recopilación Indiana (del 17 de octubre de 1602) que manda se limpie la tierra de gente extranjera, por ser poco segura en las cosas de nuestra fe católica, y mayormente contra otra ley de Felipe IV (del 8 de agosto de 1621), que prohíbe que los extranjeros entren a las provincias interiores a comerciar, porque pueden defraudar los derechos de alcabalas de los puertos (cfr. *ibid.*). Rasgos que Alberdi le achaca a Rosas por negarse éste a hacer unión con extranjeros: “el glorioso fundador de la *mashorca*, el ilustre Restaurador de las leyes no escritas”, procuraba mantener “una heroica y desmedida voluntad”, en detrimento de una liga con “los pueblos más civilizados de la tierra” (cfr. *ibid.*).

en segundo rango y que el *extranjero* (inglés, francés o italiano) no vale el indio de las *Pampas* o del *Chaco*.—

De modo específico, lo que Alberdi pretender hacer ver a partir de ese razonamiento, es que la ley en Sudamérica no podía soslayar que el *poblador extranjero* era quien traía su “educación industrial relativamente superior, capitales, artes, máquinas, industrias”; y eso era algo que “la simple reproducción de naturales”, por sí sola no podía realizar (cfr. *ibid.*). Esta es la razón y sentido de por qué la ley debía inducir a poblar América de preferencia con *inmigraciones extranjeras de la Europa* (*ibid.*: 249). Después de todo, señala Alberdi, “son las cosas mismas las que han creado esta situación y la ley tiene que ser su expresión” (*ibid.*).

Tal asunto, en términos sociológicos, permite divisar lo que López Ruiz (2017) bien sintetiza acerca de que cuando se producen nuevas ordenaciones de las relaciones sociales, éstas no son ‘neutras’. Esto es, que todo ordenamiento que ofrece ‘mejores’ oportunidades de desenvolvimiento, torna dominante a un determinado tipo de individuo; al colocar barreras para algunos y abrir posibilidades para otros. Algo que supo representar uno de los interrogantes de la sociología clásica, que formulara Max Weber en su época, respecto de cuál sería el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) compatible con la especificidad del Occidente moderno; algo que Alberdi intenta comprender en el contexto sudamericano.

En virtud de todo ello, se puede sostener que si bien Alberdi reconoce la preexistencia histórica de población indígena en el territorio, no la admite o distingue como un antecedente lógico para formar una sociedad moderna en la Argentina independiente. Este hecho pone de manifiesto lo que para Alberdi sería la base legítima o socialmente relevante de la asociación (sociedad). Su caso muestra la singularidad de la conformación étnica del país y el impacto de ésta en el proceso de la «formación sociológica» de la nacionalidad argentina, la cual, sin duda, presentó un desafío sobre a quiénes se buscaba privilegiar y quiénes, por el contrario, quedaban en los márgenes de aquella (Grondona, 2019: 14; cfr. Ramaglia 2010)⁷⁶.

⁷⁶ En particular, el trabajo de Grondona (2019), describe los modos en que la sociología argentina de fines del siglo XIX y principios del XX problematizó el vínculo entre mentalidad nacional y cuestión racial, examinando para ello, algunos textos de Alberdi, Sarmiento, Ayarragaray, Bunge e Ingenieros, entre otros. Para el caso de Alberdi, la autora, refiere que en el global de sus trabajos, la cuestión racial es un elemento de menor relevancia, al igual que la escasa referencia al fraseo biologicista como recurso argumentativo, en comparación con sus contemporáneos (cfr. *ibid.*: 08- 09).

Resta ahora profundizar sobre el planteo central de Alberdi, hacia mediados del siglo, respecto de lo que él considera debía ser una “verdadera revolución”, es decir, sobre lo que según su planteo, faltaba por hacer, a saber, una transformación de la sociedad, de la gente y las cosas acorde a la “civilización moderna”, pero sin abdicar el “ascendiente del tipo español en América” y mucho menos “el señorío del país” (cfr. Alberdi, 1886r: 524). Este planteamiento, antes que representar un punto de quiebre con posiciones previas, lo que hace es aclarar su concepción sobre la nación en tanto proyecto futuro.

En definitiva, se trataba de romper con algunas tradiciones del “yugo” colonial y seguir las “exigencias del derecho moderno y las necesidades del progreso americano” (cfr. Alberdi, 1886e1:243; 1887g: 40). Para Alberdi, la existencia entera de América, y específicamente de la Argentina, se encontraba “en el presente y porvenir” (Alberdi, 1886j: 315)⁷⁷. Por eso, era crucial llevar adelante un cambio gradual y profundo, pero realizado “en el interés americano”, y partiendo de la democracia, este grande hecho americano y propenso a volverse humanitario, tal como se lo hacía notar el francés Alexis de Tocqueville.

⁷⁷ Como forma de graficar su ideario, Alberdi (1886r: 529) declara: “Quiero suponer que la República Argentina se compusiese de hombres como yo, es decir, de ochocientos mil abogados que saben hacer libros. Esa sería la peor población que pudiera tener. Los abogados no servimos para hacer caminos de fierro, para hacer navegables y navegar los ríos, para explotar las minas, para labrar los campos, para colonizar los desiertos; es decir, que no servimos para dar a la América del Sur lo que necesita. Pues bien, la población actual de nuestro país sirve para estos fines, más o menos, como si se compusiese de abogados”.

El ideal alberdiano de libertad y progreso mediante una revolución de las costumbres

En su clásica obra, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, Alberdi (1886r: 510) señala que el destino político de los Estados modernos en gran parte depende de dos requisitos, a saber, de “la disposición y aptitud de sus habitantes”, como también de “la buena fortuna y acierto en la elección del sistema de gobierno”. Por esta razón, el potencial de una población respecto de un sistema regular de gobierno, para él, se fundamenta en el acierto que se tenga sobre la elección de este último. Es decir, en elegir el sistema que convenga “a su manera de ser peculiar” (cfr. *ibid.*).

Ahora bien, lo que aquí interesa particularmente examinar, es la importancia que Alberdi proporciona al primer requisito y que en dicha obra se patentiza cuando éste sugiere la alteración o modificación profunda de “la masa o pasta” de que se componía el “pueblo hispano-americano”, a través de la inmigración como “medio de progreso y cultura”, con el objeto de realizar la “república representativa” y dejar atrás “la falta de armonía con las necesidades modernas del progreso argentino” (cfr. *ibid.*: 391; 426; 523-524). En referencia a esto, algunos estudios señalaron la existencia de un giro en el pensamiento alberdiano, factible de identificar inclusive en el contexto de su producción documental realizada a partir de la década del ‘40 y con acento en el año 1852 (cfr. Subercaseaux, 2016; Herrero, 2009 y Schwartz, 2009; Palti, 1989). Por lo general, de acuerdo con Ramaglia (2010), el cambio ideológico de Alberdi puede notarse por motivo de haber presentado en sus primeros escritos una valoración positiva del pueblo o la plebe sobre la que se podía fundar la futura democracia, y luego, en cambio, “reconocer su incapacidad justo en el momento en que debía pensarse qué hacer con ella en la organización nacional”.

En función de aquello, interesa subrayar el trabajo de Schwartz (2009), al poner en evidencia una controversia clave en la producción teórica alberdiana. Específicamente, para este autor, Alberdi abandona su costado historicista cuando plantea la idea de un trasplante migratorio para el país. En efecto, según Schwartz, eso mismo indica un salto en la postura de Alberdi hacia una concepción de la sociedad en tanto objeto de manipulación (cfr. *ibid.*: 141).

En concreto, Schwartz fija su atención sobre el particular modo en que Alberdi se apropia del pensamiento doctrinario liberal francés. En dicho estudio, el autor alude, en primer lugar, al 'joven Alberdi', en quien encuentra un fuerte énfasis dado al elemento historicista del Doctrinarismo, y, en segundo lugar, al 'Alberdi maduro', donde, por el contrario, sostiene que Alberdi reduce el pensamiento doctrinario a una tesis sociológica central, esto es, a su propuesta de depender de una ingeniería demográfica como un medio para infundir la vida constitucional democrática en Argentina (cfr. *ibid.*).

Según esta interpretación, es posible advertir coincidencias entre los acontecimientos políticos de Francia y Argentina debido a que el liberalismo posrevolucionario francés fue una corriente de pensamiento atractiva para Alberdi y su Generación. Cabe recordar que el objetivo de los Doctrinarios se estableció en función de terminar con la afluencia revolucionaria a los fines de trascender la división Revolución-Restauración. Por tanto, lograr un régimen que fuera propio de las clases medias y preservar el orden social y la armonía tanto como fuera posible, formó parte de sus tareas estando detrás de Carta constitucional de 1814 y del establecimiento político del régimen orleanista de 1830 de Louis-Philippe. En el caso argentino, el autor señala justamente la crítica efectuada por la Generación del '37 a la forma de manejar la política posterior a la Independencia ya que, según entendían los miembros de dicha Generación, se daba mayor peso a los principios republicanos y una menor reflexión sobre la sociedad y la economía (cfr. *ibid.*). Sin embargo, en su estudio, Schwartz concluye que entre 1843 y 1852 se manifiesta un giro en el pensamiento político de Alberdi, ligado a una imperiosa necesidad de cambio hacia el desarrollo de fuerzas materiales que generen el progreso de la sociedad moderna. Concretamente, el autor entiende que cuando Alberdi plantea un trasplante migratorio para la Argentina, lo que hace es romper con su costado historicista.

Para Schwartz aquello es una propuesta *outlandish* (extravagante, descabellada), al entender que, por ejemplo, pensadores como Chevalier o Guizot, por mucho que admiraran a los ingleses, nunca hubieran fomentado su masiva inmigración (cfr. *ibid.*: 160). En su opinión, estos franceses eran teóricos con mentalidad histórica e inmersos en una tradición orgullosa de la cultura y civilización francesa (cfr. *ibid.*). Según Schwartz, esto puede leerse a la luz de una diferencia fundamental entre las dos revoluciones. La Revolución francesa, afirma él, fue una revolución social que marcó el poder ascendente de la burguesía, en cambio, los eventos emancipatorios

de América de Sur no alteraron radicalmente la estructura de clases y de relaciones sociales (cfr. *ibid.*). Esto explicaría entonces la eventual insuficiencia del liberalismo doctrinario francés para proporcionar un plan político completo para la Argentina y, por consiguiente, el modo peculiar en que Alberdi se ha apropiado de él.

El argumento de tal conclusión por parte de Schwartz se puede hallar en lo expresado por François Guizot en sus *Essais sur l'histoire de France* (1841), quien postula que la sociedad, su posición, la forma de ser de los individuos según su situación social, la relación de las diferentes clases de individuos, la condición de los individuos, y cuestiones semejantes, son factores que exigen la atención temprana de quien busque observar la vida de los pueblos y comprender cómo se gobiernan. Esto, para Schwartz (2009: 146), refleja un pensamiento que no concibe la sociedad como separada del gobierno y, por eso mismo, rechaza todo artificialismo político y la idea de que lo social pueda ser una especie de arcilla maleable. De este modo, según su examen, Alberdi en el *Fragmento Preliminar* de 1837 habría respaldado el método sociológico doctrinario, acordando que la forma de gobierno es un resultado necesario de la situación moral e intelectual del pueblo, imposible de ser impuesto desde fuera como forma artificial. Por el contrario, en las *Bases* de 1852 advierte un cierto escepticismo por parte de Alberdi respecto de las capacidades de la población para autocivilizarse.

La tesis de Schwartz apunta a que la principal justificación alberdiana de la inmigración no sería sólo su aporte pedagógico, sino la incapacidad civilizatoria de los nativos (cfr. *ibid.*: 155). En otras palabras, Schwartz deduce que si el joven Alberdi considera que era tarea de los sudamericanos conquistar una civilización propia, adquiriendo una conciencia reflexiva de sí mismos y liberándose de ejemplos extranjeros, luego, en cambio, defendería prácticamente la opinión contraria (cfr. *ibid.*). Pues la civilización es Europa y Europa es su única fuente (*ibid.*). De ahí que la civilización quede asociada a un conjunto de rasgos poseídos por los europeos (especialmente por los anglosajones), siendo así posible su mejor propagación por contigüidad y mestizaje en lugar de la instrucción. Esto último, según Schwartz, hace que Alberdi elimine finalmente el núcleo historicista del doctrinarismo francés, optando por su plan de diseñar la sociedad, y hacer así posible su régimen político elegido (la República) en detrimento, ciertamente, de grandes porciones de la población nativa (cfr. *ibid.*: 165).

En definitiva, lo que a este estudioso le preocupa es que con ello se genera un escenario potencialmente peligroso, dada la confianza otorgada por Alberdi a un cambio demográfico radical, al hacer política normativa. A fin de cuentas, si el régimen político es constitutivo de la sociedad, preguntarse qué tipo de régimen político deberíamos querer, se convierte en lo mismo que preguntarse qué tipo de sociedad deberíamos querer (cfr. *ibid.*: 163, 164). Ahora bien, la diferencia está en que si bien los doctrinarios historicistas aceptarían tal inferencia, descartarían esta última cuestión como una mera veleidad. Y es precisamente una ligereza, se podría decir, lo que Schwartz encuentra en Alberdi, al citar, para dar cuenta de ello, la elocuente frase que Arturo Jauretche (1968) menciona en su *Manual de Zonceras argentinas*, cuando, al describir el razonamiento de los civilizadores, utiliza la metáfora del sombrero: “si el sombrero ya existe, solo es cuestión de adaptar la cabeza al sombrero. Si no encaja, es el problema de la cabeza, no del sombrero” (*ibid.*). En la analogía, dice Schwartz, el sombrero representa el tipo de sociedad requerida por el régimen político de la elección de Alberdi, y la cabeza representa la sociedad argentina nativa.

¿De qué manera comprende Alberdi la constitución del “pueblo argentino” y cómo imagina la moderna constitución de la nación?, resultan interrogantes ineludibles en todo este asunto. Así, para comenzar a desentrañar la cuestión se consideró oportuno recuperar aquella regla según la cual Alberdi (1887i: 256; 272) establece que “para comprender lo actual, tenemos que volver continuamente a lo pasado”. Poner de manifiesto dicho proceder fue algo que él supo expresar claramente de la siguiente manera:

Aunque hemos tenido nuestros Tocqueville, que han estudiado nuestras *democracias*, ninguno de ellos ha estudiado nuestro *antiguo régimen*, donde está la llave de nuestro régimen moderno. En lugar de esta llave, nuestros constitucionalistas la han suplido con las leyes actuales de los Estados Unidos de América. Con esa llave nos han encerrado en un dédalo, en que vivimos, matándonos en la oscuridad, que no nos deja ver dónde estamos, a dónde vamos y quiénes somos (*ibid.*: 272).

Se observa así que, según señala Alberdi, el estudio de la anterior existencia colonial daría con “la llave” de ingreso a la existencia presente de la Argentina. En particular, lo que orienta dicho planteo expresado en su último escrito, *La República Argentina consolidada en 1880*, es la crítica que contiene y que, a mi juicio, guarda conexión con aquello que supo afirmar desde un comienzo, a saber, el descuido de las *costumbres*. Con certeza, Alberdi (1886f: 357) toma nota de autores como

Montesquieu, Larra y Tocqueville, quienes con sus trabajos demostraban el peso o importancia de las costumbres en la vida de los pueblos.

A más de 20 años de la revolución de Mayo, Alberdi declara: “se han escrito muchas [constituciones], y no tenemos ninguna. ¿Podemos pues continuar despreciando las costumbres, es decir, las ideas, las creencias, las habitudes?” (*ibid.*). Algo similar sucede en *La República Argentina, 37 años después de su Revolución de Mayo*, cuando manifiesta que el país continuaba en una “falsa posición” producto de haber descuidado el “código vivo” que suponen las costumbres y haberse priorizado en cambio la escritura de “códigos abstractos”, es decir, de constituciones escritas que resultaban por ello, “inadecuadas e impracticables” (cfr. Alberdi, 1886p: 230) .

No hay duda que para Alberdi las costumbres tienen una clara vinculación con la constitución de un pueblo, pero lo significativo de su planteo es que partiendo de dicho supuesto, Alberdi construye un punto de vista categórico en función del cual sostiene que “el establecimiento de la libertad política” en América [del Sur] y específicamente en la Argentina, permanecía como asunto sin resolver (cfr. *ibid.*). En efecto, hay en Alberdi un notorio interés por visibilizar que, junto a la independencia lograda continuaba “coexistiendo”, sin embargo, un gobierno interior y una población con una “educación y manera de ser” recibida de las instituciones del despotismo colonial español (cfr. Alberdi, 1886r: 528; 1887g: 40; 1887i: 188; 281). En consecuencia, la discusión de fondo para él, tenía que instalarse sobre el tipo de costumbres identificadas con las ideas y necesidades “dominantes” que requería la nueva situación del país (cfr. Alberdi, 1886r: 408; 500; 521). “Industriales”, “comerciales” y de “gobierno libre” eran las principales prácticas que, a su juicio, representan la «civilización en el siglo XIX» y Sudamérica, de hecho, debía desarrollar.

Lo anterior es de suma relevancia dado que, tal como se puso de manifiesto en el Capítulo introductorio de esta Tesis, en dicho contexto, la noción de civilización define la nueva ‘sociabilidad’ a conquistar y ésta a su vez le da su fundamento a la “sociedad moderna y nacional” (cfr. González Bernaldo, 1997: 120). En concreto, la representación de esta última, se piensa como fruto de una sociabilidad que supone una “comunidad de individuos racionales, libres e iguales” (cfr. *ibid.*). Ello, por añadidura, implica una pertenencia a la cultura occidental identificada por entonces con determinados valores “universales”.

Alberdi (1886f: 314) acuerda en la necesidad de estudiar aquellas “ideas sociales” y “costumbres” que “nos falta[ba]” para consolidar la constitución y unidad del país. De ahí, su interés por determinar los rasgos típicos de lo que, según su visión, sería un «gobierno libre» y progresista y el «tipo de unidad individual» de que debía formarse el conjunto de la sociedad moderna Sudamericana. Por esa razón, entiende que había que ocuparse de estudiar aquel modelo (índole, formato o pauta) de relaciones sociales y de poder en que “las condiciones normales de nuestra existencia presente” (todavía imperfectas) deberían orientar su dirección futura (cfr. Alberdi, 1886d: 126; 1887g: 94; 110; 144; 1887i: 273).

En suma, en este capítulo resulta clave prestar atención sobre la forma en que Alberdi usa y se apropia de determinadas concepciones ligadas al liberalismo (en particular, francés) y positivismo de su época, en función de identificar algunos fundamentos epistemológicos o, lo que es lo mismo, dar con una serie de elementos significativos para una interpretación integral de su planteo.

3.1. Democracia y gobierno libre: el papel de las costumbres en la constitución de un pueblo

Para Juan Bautista Alberdi, en las *costumbres* de un pueblo es donde “verdaderamente reside su constitución política” (cfr. Alberdi, 1886f: 314). De ahí, su convencimiento acerca de la necesidad de “romper por el pensamiento” la cadena que aún nos ataba a España, para conquistar una “forma de civilización propia” (cfr. Alberdi, 1886d: 113). Para él, la tarea no era otra que consumir la emancipación. Tener ‘libertad política’ requería además contar con una libertad artística, una libertad filosófica, una libertad industrial; “tener libres los brazos y la cabeza” (*ibid.*). De lo contrario, habría una “independencia fraccionaria”, esto es, una insuficiente aplicación de lo logrado en la vida política “en todos los elementos de nuestra sociedad” (*ibid.*: 107-108).

Según Alberdi (1887f: 342-343) refiere, el cómo se adquiere y constituye la *libertad interior*, fue la cuestión más olvidada por los publicistas de Sudamérica y, sin embargo, “era toda la cuestión” desde el día en que quedó asegurada su independencia. Por eso, luego de varios años de disputas sobre la organización del país y diversos ensayos constitucionales, en la segunda mitad y hacia finales del siglo XIX, Alberdi (1887f: 342-344) enfatiza sobre el problema del “establecimiento de

un gobierno libre y de la libertad en Sudamérica”, o lo que supo llamar también el problema de constituir “un gobierno interior del país por el país”. Al respecto, constituir la libertad no era algo inmediato. En cualquier caso, libertad y gobierno precisaban resolverse en “hechos prácticos”.

El asunto estaba en gobernarnos, pensar, escribir y proceder no a imitación de un pueblo, “sea cual fuere su rango”, sino exclusivamente como lo exige la combinación de “las leyes generales del espíritu humano, con las individuales de la condición nacional” (Alberdi, 1886d: 112). Esto mismo, da cuenta del reconocimiento por parte de Alberdi, de la obligada unión o enlace entre ambas dimensiones como requisito fundamental de progreso. De acuerdo con lo planteado por él, acerca de la doble dirección o ruta que debía seguir la *sociabilidad argentina*, a saber, el estudio tanto de “la ley progresiva del espíritu humano” como de “las calidades propias de nuestra nacionalidad”, interesa aquí examinar lo primero, donde la experiencia europea ocupa un lugar central (cfr. Alberdi, 1886e: 265, 266). De esta forma, de la reflexión que hace Alberdi sobre el desarrollo social argentino, se busca recuperar la importancia que le atribuye al conocimiento de uno de los elementos constitutivos de la civilización, esto es, del “elemento humano, filosófico, absoluto” o aquella “dirección extranjera” que, según su interpretación, complementa la “dirección nacional” (cfr. *ibid.*).

En efecto, Alberdi entiende que “Europa”, más específicamente, Francia, progresaba con ideas nuevas que la generación precedente no había podido conocer y que su generación estaba llamada a “importar” al país (cfr. *ibid.*: 266). Según él, los movimientos sociales y políticos que se sucedieron con y por la revolución francesa y sus sucesivas etapas, habían proporcionado numerosas conquistas en las ciencias morales o del pensamiento humano. De esta manera, Alberdi (1886f: 344) concibe que el país no se había ocupado del “código vivo” que suponen las costumbres, y por eso mismo, “se había empezado por el fin, por el resultado de aquello de que, no queremos hacer: un sistema nuevo de ideas y de costumbres democráticas”.

¿Qué son para Alberdi las costumbres de un pueblo? Nada más que “las prácticas habituales de las ideas sociales” de ese pueblo (cfr. *ibid.*). Por eso, plantea que no sólo había que ocuparse de esas ideas y de esas costumbres, sino más bien “investigar las más adecuadas y emprender su propaganda”, como principal forma de aportar a su constitución (*ibid.*). En ese camino, Alberdi (1886f: 344) reconoce el trabajo realizado por Alexis de Tocqueville sobre la democracia en Norteamérica,

donde el autor concluye que “la constitución de los Estados Unidos reside esencialmente en las costumbres de sus habitantes”. *La Democracia en América* es considerado por el publicista argentino como uno de los libros “más adecuados y más bellos” para las repúblicas de Sudamérica⁷⁸.

3. 2. Tocqueville: reflexiones sobre la «sociedad democrática» y el arte de asociarse

Dada la relevancia otorgada por Alberdi a Tocqueville, resulta oportuno aclarar algunos lineamientos generales de su pensamiento, reconociendo en su aporte una de las teorías sociológicas de mayor relevancia del siglo XIX (cfr. Iglesias, et. al: 2001). Se puede deducir que las simpatías de Alberdi para con este autor, se encuentran en la forma de abordar intelectualmente los problemas de su época. En efecto, el francés en la Introducción de la *Democracia en América*, menciona:

Concluyo señalando yo mismo lo que un gran número de lectores estimará ser el defecto capital de la obra. Este libro no se pone precisamente al servicio de nadie; al escribirlo no me he propuesto servir ni combatir a ningún partido; he intentado ver, no de otra manera, sino más lejos que los partidos. Y en tanto que ellos se ocupan del mañana, yo he querido pensar en el porvenir (Tocqueville, 2019: 76).

Tocqueville, nacido en Veuil, el 29 de julio de 1805, descendiente de una de las familias más antiguas de la aristocracia francesa, observó un mundo de cambios, sacudido por los efectos de las revoluciones atlánticas, que se desarrolla entre guerras e insurrecciones, procesos de colonización, luchas de población esclava y de las nuevas clases proletarias (cfr. Cuppini, 2015: 139)⁷⁹.

En ese sentido, el trabajo de Rodríguez Rial (2021: 15) muestra que, el interés tocquevilliano por generar “una nueva ciencia política para un mundo enteramente nuevo”, permite identificar en su planteo aquellas interacciones que son políticas por

⁷⁸ La influencia indiscutible de esta obra en su época es mencionada por Alberdi al señalar que, previo a comenzar la década de 1840, el libro de Tocqueville contaba con más ediciones que años, y había sido traducido a varios idiomas (cfr. Alberdi, 1886f: 344). En el año 1866 Alberdi redacta el esbozo de un libro llamado *De la democracia en la América del Sud* (cfr. Quattrocchi-Woisson, 2012: 381).

⁷⁹ Cabe mencionar que con el tiempo han emergido múltiples Tocqueville de acuerdo con la valoración de sus aportes fundamentales. Ver por ejemplo, los trabajos de Robert Nisbet, *Many Tocquevilles*, «American Scholar» (1977); Seymour Drescher, *Dilemmas of Democracy: Tocqueville and Modernization* (1968). En los últimos años, estudios como los de Cuppini (2015) han propuesto una imagen diferente a la del “oráculo” de la democracia al advertir por caso, en el pensador francés, una inclinación colonialista en sus escritos a favor de la colonización de Argelia.

definición porque “su sentido depende de la vida en común que se organiza a través de sus instituciones, reguladas tanto más por los hábitos y costumbres que por el orden jurídico”. Por eso, la Ciencia de la Política de Tocqueville toma en cuenta a la Filosofía política, la economía política y el estudio de las dinámicas sociales, con el propósito de describir e interpretar, antes que instaurar verdades absolutas (cfr. *Ibid.*). Es decir, su enfoque combina lo estructural con lo subjetivo y por eso está más próximo a los abordajes hermenéuticos que al paradigma politológico hegemónico de finales del siglo XIX y principios del XX: el positivismo y el conductismo (*ibid.*: 16).

La democracia, como estado social, requería de un estudio para encauzar un posible “espectáculo aterrador”, tal como Tocqueville (2019: 67, 68) pone de manifiesto:

Aleccionar a la democracia, reavivar sus creencias si es posible, purificar sus costumbres, acompasar sus movimientos, ir remplazando poco a poco su inexperiencia con la ciencia de los asuntos públicos, sus ciegos instintos con sus verdaderos intereses; adaptar su gobierno a épocas y localidades, y modificarlo según las circunstancias y los hombres: tal es el deber primordial impuesto hoy en día a quienes dirigen la sociedad. Es preciso una nueva ciencia política para un mundo enteramente nuevo. Sin embargo, en ello apenas si pensamos [...] No hay pueblos de Europa entre los cuales la gran revolución social que acabo de describir haya hecho progresos más rápidos que en el nuestro. Pero aquí siempre ha marchado a la buenaventura.

Sin desconocer la complejidad de su obra y del concepto mismo de democracia, interesa aquí posicionarlo en tanto autor que redactó un escrito fundamental para la historia sociológica. En efecto, en *Los orígenes de la teoría sociológica*, Iglesias *et al.* (2001: 12, 13) reconocen a Tocqueville como un fundador de ésta, en el sentido de que sin su aporte “la sociología no sería lo que hoy es”. La democracia para él, no se reduce meramente a una modalidad de organización del poder político o a un tipo de sociedad, sino más bien en tanto hecho y principio que informa tanto al Estado como a la sociedad, y que, repartiéndose en todas las dimensiones del cuerpo social, termina afectando las formas de hacer y pensar individual (cfr. *ibid.*).

En concreto, puede decirse que Tocqueville va mucho más allá de lo efectivamente existente, al pretender prolongar tendencias y exponer posibles resultados. El “ejemplo americano” le permite observar una sociedad democrática en el acto, pero también le proporciona materiales para construir un esquema teórico de la sociedad democrática; sin por eso ignorar lo que es obvio: “que América y Francia, no son la misma cosa” (*ibid.*: 270). Su propósito fue un permanente examinar cómo la libertad y la dignidad humana pudieran pasar de ser una expresión de deseo para

convertirse en una viva realidad (*ibid.*: 263). Así, a sus 30 años, en el año 1835 saca a la luz los dos tomos de la *Democracia en América*. Su éxito es inmediato. El caso americano leído “desde los avatares de la sociedad francesa”, hace de dicho texto una valiosa reflexión sobre “las tendencias profundas de la sociedad moderna” (cfr. *ibid.*).

Tocqueville (2019: 66) consideró que el fenómeno igualitario se trataba de un hecho “providencial”, “gradual”, “universal” y “duradero”. Específicamente, la igualdad de condiciones sociales, más que la libertad, era un “hecho particular y predominante”, esto es, “distintivo” de los pueblos democráticos (cfr. *ibid.*: 589). Según su interpretación, hay una “evolución gradual” de la igualdad. Pero “¿a dónde vamos?” Nadie puede decirlo, porque, para empezar, señala, no había términos de comparación: “hoy en día, las condiciones sociales son más iguales entre los cristianos de lo que nunca lo han sido en ningún tiempo ni en ningún país del mundo. [...] la grandeza de lo ya hecho no permite prever lo que aún puede hacerse” (cfr. *ibid.*: 66). En otras palabras, si bien en Tocquellie hay una concepción filosófica de la historia que asume la existencia de un movimiento irresistible hacia la sociedad igualitaria, ello no significa que ese movimiento se desarrolle según una única forma histórica; esto es, para él, el proceso hacia la igualdad se realiza a través de las más dispares situaciones y con ritmos variados (cfr. Iglesias, et. al. 2001: 268).

Ahora bien, en su análisis sobre aquella revolución social y democrática, interesa subrayar que no fue menos importante la observación que supo realizar respecto de una significativa situación paradójica, tal como lo era “la mayor abundancia de pobres en los países más ricos” (cfr. Hermosa Andújar, 2003: 18): una particular situación que se daba en los países considerados “civilizados”, como Inglaterra y el norte de Francia, y que para Tocqueville precisaba de un trabajo de elucidación. En concreto, al ser la igualdad de condiciones el rasgo distintivo de la vida social, Tocqueville consideró oportuno y acuciante reparar en el fenómeno de la “pauperización”. Por ello, si la época moderna tiene como problema político resolver la organización de la democracia, la mirada puesta sobre el ámbito económico resultaba fundamental para comprender el modo de realización de la igualdad.

Así, en este apartado interesa colocar la atención, en primer lugar, en el análisis de las causas de la nueva pobreza y las desiguales condiciones que se generan entre sujetos y clases; luego, y en relación con lo anterior, recuperar el examen del autor sobre el movimiento de la civilización y la noción de progreso, para finalmente

comprender su visión acerca de los peligros que esos fenómenos suponen para la vida en sociedad y el porvenir de los pueblos democráticos. Para ello, se examinarán algunos argumentos clave presentes en su libro *Mémoires sur le paupérisme*, el cual requiere de una necesaria articulación con algunas nociones de su clásica obra *La Democracia en América*. En efecto, escritas entre los años 1835 y 1840, las *Memorias* representan, tal como sostiene Hermosa Andújar (2003), un “puente de unión” para la lectura de la *Democracia*.

En esas *Mémoires*, el autor comienza su exposición con un contundente argumento, producto de la experiencia de sus viajes por Europa: “en los pueblos de los que admiráis la opulencia, una parte de la población se ve obligada, para vivir, a recurrir a los dones ajenos” (Tocqueville, 2003: 49). De esta manera, aquello se convierte en una hipótesis de lectura basada en que “cuanto más ricas sean las naciones, más se debe multiplicar el número de los que recurren a la caridad pública” (*ibid.*: 59). La relevancia de esto, para Tocqueville, se encontraba en evidenciar un “doble movimiento” al que estarían expuestos los diferentes pueblos, dado su carácter “inevitable”, pero más aún, en la necesidad de comprenderlo para la previsión de sus males y de esta forma elaborar medidas para su tratamiento.

Según Tocqueville (2003: 61), “a primera vista, no hay idea que aparezca más bella y más grande que la de la asistencia pública”. Distinta de la caridad o virtud privada del cristianismo, la asistencia pública está ligada a la acción social y es aquella producida y regularizada por la propia sociedad (cfr. *ibid.*). Esta asistencia nació del protestantismo y su desarrollo se encuentra vinculado al de las sociedades modernas. El caso patente lo representaba Inglaterra. Ahora bien, para Tocqueville, era importante que la experiencia permitiera destruir una parte de la ilusión que generaba la asistencia legal dado que, en realidad, tal protección generaba una “funesta” influencia tanto sobre la libertad como sobre la moralidad del pobre (cfr. *ibid.*: 70).

Concretamente, si “la marcha progresiva de la civilización moderna aumentaba gradualmente el número de personas que recurrían a la asistencia”, había que observar la incidencia de esto sobre la sociedad democrática moderna (*ibid.*: 76-77). Así, por ejemplo, en el segundo volumen de la *Democracia en América*, en la Tercera parte, apartado V titulado “Cómo la democracia modifica las relaciones entre criado y amo”, Tocqueville (2019: 676) sostiene que aún no se conocían sociedades en que “la igualdad sea tanta que no se encuentren ni ricos ni pobres, ni, por consiguiente,

amos y criados”. Con lo cual, en cierta forma deja en claro que la misma democracia no impide la división de la humanidad en clases, pero lo que sí cambia es su carácter, al modificar sus relaciones.

Lo anterior lleva a una reflexión de fondo en la que el autor, para dar una “explicación razonable” al fenómeno de la pauperización, siente la necesidad de remontarse “hasta la fuente de las sociedades humanas” (Tocqueville, 2003: 50). En dicho examen, hay dos elementos de análisis que son centrales para comprender la desigualdad: el vínculo social y la propiedad. De modo sintético, el autor da cuenta que en una primera época de las sociedades, caracterizada por una etapa previa a la posesión y cultivo de las tierras, la desigualdad no pudo introducirse allí de manera permanente, al no existir un signo externo que pudiese establecer de modo duradero la superioridad o inferioridad entre sus miembros (cfr. *ibid.* 52). Luego, cuando se establecen los hombres sobre el suelo y nace la “propiedad inmobiliaria”, al tener el sustento asegurado, la existencia humana pudo imaginar “otras fuentes de goce aparte de la satisfacción de las primeras y más imperiosas necesidades de la vida” (*ibid.*: 51). De ahí que, para Tocqueville, con la ‘*propriété foncière*’ (la propiedad inmueble) se vea nacer “lo más activo del progreso” (*ibid.*).

En dicho estado social se sitúa también el origen de casi todas las aristocracias. Es decir, por un lado, la concentración en un reducido número tanto de riqueza y poder, como de goces intelectuales y materiales, y de otro lado, una “muchedumbre semisalvaje” que aún ignora “el secreto de expandir el bienestar y la libertad sobre todos” (cfr. *ibid.*: 52). En ese estado, la desigualdad alcanza límites extremos y se extiende el espíritu de conquista propio de las aristocracias duraderas. En un pasaje de su libro, Tocqueville (2003: 53) manifiesta:

La desigualdad entró en las leyes; se convirtió en un derecho luego de haber sido un hecho. La sociedad feudal se organizó, y se vio nacer la Edad Media. [...] a la igualdad sólo se la encuentra en los extremos de la civilización. Los salvajes son iguales entre ellos porque todos son débiles e ignorantes por igual. Los hombres altamente civilizados pueden llegar a ser todos iguales porque todos tienen a su disposición análogos medios para alcanzar el bienestar y la felicidad. Entre ambos extremos se encuentran la desigualdad de condiciones, la riqueza, las luces, el poder de unos, la pobreza, la ignorancia y la debilidad de todos los demás.

Aun así, en aquella consolidación legal de las diferencias, Tocqueville reconoce cierto interés común, que unía en parte al vasallo y al señor, pues aquél veía en éste un garante de su seguridad, como éste en aquél una extensión de su propiedad (cfr. Hermosa Andújar, 2003: 13).

Luego, comenzaría el movimiento de los grandes desplazamientos de la población. Según Tocqueville, la organización de las sociedades obedece a “leyes inmutables” que presiden su crecimiento, lo cual había generado con el tiempo una cierta generalización del bienestar y elevación de las aspiraciones y necesidades por encima de la mera supervivencia humana, hasta llegar a la formación de la “clase industrial” (cfr. *ibid.*).

La Revolución industrial y el proceso de modernización iniciado con ésta, se caracterizó en parte por el abandono forzado del artesanado y agricultores de sus lugares, esto es, el desplazamiento desde las tierras hacia las fábricas. De ahí que, para Tocqueville, la pobreza moderna tenga como protagonista al trabajador, siendo las nuevas relaciones de propiedad un elemento clave en su manifestación, agrícola e industrial (cfr. Tocqueville, 2003: 85). Por ese motivo, su enfoque parte del estudio de la *función* de la clase industrial. Tal función era nada menos que la de proveer a “la felicidad material” de las demás clases y donde la clase industrial inglesa, particularmente, era la encargada de proveer a gran parte de la humanidad (cfr. *ibid.*: 57).

Ahora bien, dicha función, a su vez, representaba una misión “especial y peligrosa” al diversificarse y multiplicarse cada año el número de necesidades. En efecto, en su análisis Tocqueville clasifica las necesidades humanas en “naturales”, es decir, las provenientes de la propia constitución física y, en aquellas provenientes de “las costumbres y educación” (cfr. *ibid.*: 58). Esta segunda clasificación, comprende las necesidades y goces ampliados que los humanos forjan y que “terminan por hacerse casi tan necesarios como la propia vida” (*ibid.*). Así, Tocqueville plantea (2003: 58-59):

Cuanto más rica, industriosa, próspera es una sociedad, tanto más variados y permanentes se vuelven los placeres de la mayoría; y cuanto más variados y permanentes se vuelven, tanto más se asimilan por el uso y el ejemplo a verdaderas necesidades. Así, pues, el hombre civilizado se halla infinitamente más expuesto a las vicisitudes del destino que el hombre salvaje.

Por tanto, en los pueblos civilizados la carencia de una multitud de cosas causa miseria, o dicho de otra forma, los progresos de la civilización exponen a la humanidad a nuevas miserias (cfr. Tocqueville, 2003: 59). Sin embargo, respecto de dicha exposición, el obrero es quien se encuentra en una situación de mayor desventaja, al presentar el mundo industrial un fenómeno singular. El progreso y

abundancia que suministra la industria, genera al mismo tiempo una “condición de inseguridad estructural” en la clase obrera (cfr. Hermoso Andújar, 2003: 14). En concreto, se comienza a evidenciar una ruptura del equilibrio entre producción y consumo y, el mismo proceso de producción genera socialmente dos tipos humanos: el obrero y el patrono. De esta forma, la industria provoca un proceso que rearistocratiza la sociedad, provocando esto mismo una tensión con la igualdad de condiciones de la sociedad moderna. Es decir, a nivel contractual puede existir unión, pero todo lo demás (espíritu, intereses, gustos, etc.) produce más bien, separación (cfr. *ibid.*).

Al focalizarse en las formas de la pobreza moderna, Tocqueville (2003: 87) concibe que el entero problema a resolver consistía en “hallar un medio de dar al obrero industrial, como al pequeño agricultor, el espíritu y los hábitos de la propiedad”. De esta forma, en el caso de las clases agrícolas, entendió que la división de la propiedad inmobiliaria se podía aplicar como medio eficaz para prevenir el pauperismo. Con esto, los agricultores al menos aumentarían su bienestar y “los males individuales serían menos crueles y más raros” (cfr. *ibid.* 84). En cambio, respecto del obrero, la solución no podría estar en aquella división porque, de hacerlo, la propiedad industrial se tornaría improductiva.

Si hay algo que caracteriza al obrero actual, sostiene Tocqueville, es la no posesión de propiedad personal. Este rasgo, se convierte en un obstáculo que incide negativamente sobre el obrero, al no contar “con medio alguno de asegurar por sí mismo la tranquilidad de su futuro y de elevarse gradualmente hacia la riqueza” (*ibid.*: 85). Por consiguiente, como sujeto será indiferente a todo lo que no sea “el goce del momento” y estará expuesto “sin cesar a males accidentales que no ha podido prever”, dadas las crisis súbitas a las que la industria se encuentra sometida (*ibid.*). Para Tocqueville, aquellos proletarios que “no tienen más propiedad bajo el sol que sus brazos”, se encontrarían faltos de previsión y sin “idea de futuro” (*ibid.*: 83). En suma, tales carencias, no se debían a su condición de pobre en sí, sino a la “completa ausencia de toda propiedad”, generándoles esto mismo “la dependencia absoluta del azar” (cfr. *ibid.*).

Lo anterior, fue también claramente expuesto por el autor en el apartado XX, titulado “Cómo podría surgir una aristocracia de la industria”, perteneciente a la ‘Segunda parte’ de la *Democracia en América*. Allí, Tocqueville (2019: 659) reflexiona sobre cómo en medio de la inmensa democracia de aquellos días, existían pequeñas

sociedades aristocráticas formadas por ciertas industrias que incluían en su interior “a unos cuantos hombres muy acaudalados y a una multitud muy miserable”. Lo interesante en dicho planteo se encuentra en que, para Tocqueville, quienes se encuentran en situación de pobreza cuentan con “pocos medios para salir de su condición” y quienes eran los ricos “se empobrecen continuamente, o dejan sus negocios tras haber obtenido sus ganancias” (*ibid.*). Así, concibe que los elementos que forman la clase de los pobres son poco más o menos fijos; pero los que componen la clase de los ricos no lo son. Efectivamente, según su examen, la existencia de ricos no implicaba una “clase de ricos”, al no tener “ni espíritu ni objetivos comunes, ni tampoco tradiciones ni esperanzas en común” (*ibid.*).

En su análisis histórico y sociológico, Tocqueville da cuenta de que, si bien en tiempos aristocráticos no había *semejanza natural* sino “inmensa distancia”, el tiempo, sin embargo, terminaba reuniendo a amos y criados, producto de una vinculación generada por “una larga comunidad de recuerdos” (cfr. *ibid.*: 678). Era innegable que al tener cada casta una especie de “existencia aparte”⁸⁰, sus miembros no se parecieran en nada a todos los demás y por ello, “a duras penas cre[yeran] pertenecer a una misma humanidad” (*ibid.*: 662). Ahora bien, las mismas instituciones que “habían hecho tan diferentes a los seres de una misma especie, los habían unido, sin embargo, entre sí mediante un vínculo político muy estrecho” (*ibid.*: 663). Así, el sirviente ocupa una posición subordinada, de la que no puede salir; cerca de él se encuentra otro hombre, que ocupa un rango superior que no puede perder; de un lado, la localización de “la oscuridad, la pobreza, la obediencia perpetua; y por otro, la gloria, la riqueza, el mando perpetuo” (cfr. *ibid.*: 678). Todo ello, a su vez, generaba “condiciones siempre diversas y siempre próximas; donde incluso se podía producir una “extraña confusión de existencias”, que para Tocqueville no dejaba de ser algo conmovedor, pero también ridículo.

Concretamente, el autor analiza las “obligaciones mutuas” entre nobles y siervos nacidas del derecho político, no del natural. Esto posibilitaba hacer más sensibles los males de ciertos sujetos, pero no las miserias de la especie humana. De esta manera, las instituciones feudales proporcionaban cierta generosidad a las costumbres, pero no “dulzura”, ni “simpatías”, al no estar presente la condición de semejanza (cfr. *Ibid.*). Así, por ejemplo, Tocqueville (2019: 663-664) señala:

⁸⁰ Aquí Tocqueville (2019: 678) considera las diversas maneras de pensar, de sentir, de opiniones y derechos, en relación a las distancias respecto de la fortuna, la educación y el lugar de nacimiento.

Cuando los cronistas del Medioevo, que por su nacimiento o sus costumbres pertenecían todos a la aristocracia, refieren el fin trágico de un noble, manifiestan un dolor infinito; pero nos cuentan de un solo golpe y sin emoción las matanzas y torturas sufridas por la gente del pueblo. [...] Como no tenían una idea clara de los sufrimientos del pobre, apenas se interesaban por su suerte. Lo mismo ocurría con los hombres del pueblo tan pronto como se rompía el vínculo feudal. Esos mismos siglos que vieron tantos sacrificios heroicos de los vasallos por sus señores fueron testigos de inauditas crueldades ejercidas de tiempo en tiempo por las clases bajas contra las altas.

En las democracias, donde por naturaleza los miembros de la sociedad son “casi semejantes”, éstos, por el contrario, “siempre permanecen ajenos unos a otros” (cfr. *ibid.*: 678). Desde luego, al ser las condiciones sociales casi iguales, es posible cambiar de sitio continuamente y, por tal motivo, “sigue habiendo una clase de criados y una de amos; pero no siempre son los mismos individuos ni, sobre todo, las mismas familias los que las componen; ni tampoco hay más persistencia en el mando que en la obediencia” (*ibid.* 679). Esta particular configuración estructural y modalidades de vinculación social, daba cuenta de la existencia de “miembros, pero no [de] un cuerpo social” (*ibid.*). Así, Tocqueville (2019: 659) expresa:

No sólo los ricos no están unidos sólidamente entre sí, sino que puede decirse que no hay un vínculo verdadero entre el pobre y el rico. No están fijados perpetuamente uno en relación con el otro; a cada instante el interés los acerca y los separa. El obrero depende en general de los amos, pero no de un amo determinado. Ambos se ven en la fábrica y fuera de ella no se conocen. Entre el obrero y el amo las relaciones son frecuentes, pero no hay una verdadera asociación.

Así es cómo la industria se convierte en objeto de reflexión, al presentarse como incompatible con la democracia. Desplazadas las ventajas sociales que suministraba la aristocracia, era imprescindible pensar formas de suministrar bienes en que la mayoría disfrute un destino próspero. En este punto, cabe recordar que Tocqueville (2003: 82) reconoce limitaciones en el avance del ‘progreso’. Si bien desde un “punto de vista técnico”, las transformaciones materiales eran ineludibles, el autor no deja de señalar que a expensas de ello se encontraban también las experiencias dolorosas del campesinado y el proletariado. Bastaba observar, por ejemplo, cómo un cambio en la administración de tierras forzaba a la población agrícola a abandonar sus lugares o cómo el descubrimiento de nueva maquinaria exponía a la miseria a parte de la población industrial (cfr. *ibid.*). La industria, entonces, tiene pocas exigencias con la igualdad, pero tampoco fomenta la libertad, al favorecer con su funcionamiento la centralización, y tener esto mismo una incidencia directa en el ámbito político.

Recapitulando, para Tocqueville la sociedad democrática moderna se encuentra regida por un progresivo desarrollo de la igualdad de las condiciones sociales y la consiguiente desaparición de los vínculos jerárquico tradicionales. Ahora bien, el punto está en que dicho proceso produce “un efecto ambivalente, pues, por una parte, independiza al individuo al liberarlo de los antiguos vínculos que lo mantenían orgánicamente unido al todo social, pero, por otra, atomiza el espacio social y aísla a los individuos entre sí, propiciando el desarrollo del individualismo” (cfr. Ros Cherta, 2019: 17).

Tocqueville (2019: 667) sostiene que, si bien la democracia facilita las relaciones cotidianas, sin embargo “no vincula fuertemente a los hombres entre sí”; y señala al mismo tiempo que, en la sociedad moderna, la libertad no podía ya fundarse legítimamente sobre relaciones desiguales y jerárquicas. Es decir, la libertad no podía en este caso producirse ya más a costa de la igualdad. Por tanto, de la nueva situación no se deduce que “el progreso de la igualdad traiga automáticamente consigo la libertad”, sino que la igualdad puede incluso dar lugar a un “nuevo despotismo” (cfr. Ros Cherta, 2019: 23). Esta tensión advertida entre ambos valores (igualdad y libertad), forma parte constitutiva del ideal democrático tocquevilliano, y es por esto mismo que tendrá como propósito el encontrar una forma justa de articularlos.

El futuro de los pueblos democráticos queda así, supeditado a la forma en que las naciones resuelvan la igualdad de condiciones sociales. Por eso, la idea final que Tocqueville (2019: 837) remarca en la *Democracia en América* apunta a reflexionar sobre dicho futuro, dado que de su resolución depende el hecho que la misma conduzca “a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria”. La democracia puede favorecer el crecimiento de la industria y multiplicar el número de industriales, pero un desvío en su manera de funcionar puede conducir nuevamente a relaciones aristocráticas, esto es, a relaciones donde los ricos sean al mismo tiempo quienes gobiernan (cfr. *ibid.*: 654).

Así pues, si bien en países democráticos el dinero no conduce inevitablemente al poder y los recursos se obtienen por medio del comercio y la industria, para Tocqueville fue importante discutir algunas consecuencias de los axiomas de la ciencia industrial. En particular, Tocqueville (2019: 657) cuestiona el postulado que afirma que “cuando un obrero sólo se ocupa cada día del mismo detalle, se logra más fácilmente y con mayor rapidez y economía la producción general de la obra”; y aquel

otro que sostiene que “cuanto en mayor escala se lance una empresa, con más fuertes capitales y mayor crédito, tanto más baratos serán sus productos”. En su lugar, señala que la teoría industrial generaba una fuerte división entre patrono y obrero, diferenciando a ambos tanto como “dos eslabones extremos de una misma cadena” (*ibid.*: 658). Esto mismo, según su interpretación, llegaba incluso a tener más peso que las leyes y costumbres que habían procurado romper las barreras de la humanidad. El obrero se encuentra así, “atado a un oficio” y “muchas veces a un lugar que no puede abandonar” (*ibid.*).

El principio de la división del trabajo en su aplicación más completa, por tanto, hace del obrero un “ser más débil, más limitado y más dependiente”, y cuanto más y mejor es la manufactura, como cuanto mayor es el capital, se elevan los muy ricos o patronos y se rebaja continuamente a la clase obrera. Así, Tocqueville (2019: 658) señala:

Al paso que el obrero confina cada vez más su inteligencia al estudio de un solo detalle, el amo día a día extiende su vista sobre un conjunto más amplio, y su espíritu se ensancha en la medida en que el del otro se estrecha. Bien pronto el segundo ya no necesitará sino la fuerza física sin la inteligencia; el primero tiene necesidad de la ciencia y casi del genio para triunfar. Uno se parece cada vez más al administrador de un vasto imperio y el otro a un bruto. [...] Cada cual ocupa el lugar que le ha sido asignado y del que ya no sale. Uno se encuentra en una dependencia continua, estrecha y necesaria del otro, y parece haber nacido para obedecer, del mismo modo que éste para mandar.

Al no estar vinculados de una manera permanente propietarios de fábricas y obreros, ni por la costumbre ni por el deber, sino sólo por la relación trabajo-salario, la especie de aristocracia fundada en los negocios que se genera, es aquella que no busca gobernar a la población industrial, sino “servirse de ella” (cfr. *ibid.* 660). Esta “aristocracia fabril”⁸¹ empobrece y embrutece a los hombres de que se sirve, entregándolos “en tiempos de crisis a la caridad pública para que los alimente” (*ibid.*).

Allí se encuentra el hilo conductor del análisis con el asunto del pauperismo y las respuestas posibles a su abordaje. En primer lugar, es posible observar que si bien Tocqueville (2019: 659) critica aquellas condiciones estructurales como injustas y “una de las más duras que hayan surgido en la tierra”, en última instancia considera que la aristocracia fabril que se elevaba era, al mismo tiempo, “una de las más

⁸¹ Tocqueville (2019: 660) establece una diferencia con la aristocracia territorial de los siglos pasados, al haber estado obligada por ley, o se creía obligada por las costumbres, a dar socorro a sus criados y aliviar sus miserias.

restringidas y de las menos peligrosas”. De ahí que, como segunda observación, se comprende que su preocupación mayor y de fondo, se encontraba en evitar una mayor fragmentación del vínculo social en las naciones, procurando sortear el “resultado inevitable” de la asistencia legal. A saber, el, “mantener en la ociosidad al mayor número de pobres, y de mantener su tiempo libre a costa de quienes trabajan” (Tocqueville, 2003: 69). Tal asistencia se convierte en algo que viene a romper con la “idea del trabajo” y menoscaba una noción que, según su interpretación, es “la condición necesaria, natural y honrada de la humanidad” (Tocqueville, 2019: 651).

En efecto, Tocqueville (2003: 69) considera que la asistencia legal no impide que siga habiendo en la sociedad pobreza y riqueza en desigual proporción. Estas “dos naciones rivales” (ricos y pobres), sostiene, existen “desde el comienzo del mundo”, se mantienen bajo el amparo de la asistencia legal, dado que esta última, “lejos de tender a unir[las] en un mismo pueblo [...] quiebra el único vínculo que podía establecerse entre ellas, alinea a cada una bajo su propio pabellón, las cuenta y, poniéndolas frente a frente, las prepara para el combate” (cfr. *ibid.*). De esta forma, la consideración de los semejantes, “condición primera de todos los progresos”, es justamente la que se pierde cuando la asistencia legal se ejerce, al garantizar esta asistencia la satisfacción de las necesidades y reducir las más acuciantes (cfr. *ibid.*). Por tanto, Tocqueville considera que las medidas que se funden en la asistencia legal, con base permanente y forma administrativa concreta, generan “una clase ociosa y perezosa que vive a expensas de la clase industrial y trabajadora” (*ibid.*: 67).

¿Cómo eludir aquella consecuencia inevitable? Según su examen, el camino se encontraría en las ideas de moralidad y religión, al subrayar el hecho que precede a toda la cuestión, a saber, que “entre el obrero y el amo las relaciones son frecuentes, pero no hay una verdadera asociación” (cfr. Tocqueville, 2019: 660). La ‘asociación’, para este autor, tiene un rango de ciencia y de ley que rige a las sociedades humanas civilizadas (cfr. *ibid.*: 607). Por eso, encuentra necesario que los países democráticos desarrollen y perfeccionen el “arte de asociarse” en la misma proporción en que aumenta la igualdad de condiciones sociales. Al respecto, Tocqueville (2019: 674) sostiene:

La igualdad de condiciones sociales al mismo tiempo que hace sentir a los hombres su independencia, les muestra su debilidad; son libres, pero están expuestos a mil accidentes, y la experiencia no tarda en enseñarles que aunque no tengan una necesidad cotidiana de la ayuda ajena, casi siempre llega un momento en que no pueden prescindir de ella.

Por otra parte, tras haber señalado Tocqueville (2003: 70; 87) la imposibilidad de dividir la propiedad industrial, la solución a la pobreza se encontraría en el desarrollo de un principio: infundir en el obrero “el espíritu y los hábitos de la propiedad” y “el espíritu de previsión y ahorro” (*ibid.*). Generar condiciones favorables que permitan capitalizar sus ahorros para la creación de una propiedad independiente (cfr. *ibid.*: 88). En efecto, para el autor, por medio de la propiedad se puede revertir la situación azarosa, al generar “las cualidades que hacen nacer la riqueza” (*ibid.*: 83). De esta forma, considera que el Estado no tenía que destinar un “recurso universal”, sino mejorar las instituciones de préstamos garantizando un interés no usurero (*ibid.*: 96). Es por eso que ve en la articulación de los montes de piedad con las cajas de ahorro, una salida posible, pero sin caer en la imprudencia de creer haber hallado una solución definitiva.

En su crítica, Hermosa Andújar (2003: 25) sintetiza claramente la posición tocquevilliana, fundada en el “arte de la asociación”, la cual, siguiendo lo expuesto por Giddens (1977) en *El capitalismo y la moderna teoría social*, es una noción que enseña a los obreros exactamente lo contrario de aquello a lo que el capitalismo, según Karl Marx, es naturalmente proclive, a saber: coadyuvar en la formación de la conciencia revolucionaria de la clase obrera⁸². En efecto, consciente de los obstáculos puestos por el capitalismo empresario, Tocqueville no deja de valorar al “arte de la asociación” como un proceso de aprendizaje que habilite con el tiempo la posibilidad de ver asociaciones industriales de obreros que gestionen colectivamente sus empresas. A su vez, tal como González Pedrero (2019: 50) señala, al centrarse en los elementos de orden y moralidad, Tocqueville se interesó en los principios fundamentales del puritanismo, en tanto factor ideológico que configura el tipo humano que observó en Nueva Inglaterra, y que supo formar el *american way of life*. Aquel modo de vida “yanqui” que se extendió fuera de sus límites y contribuyó a estructurar el carácter estadounidense. En otras palabras, Tocqueville observó en las colonias inglesas del Norte, los matices que forman las bases de la “teoría social de los Estados Unidos” (cfr. *ibid.*: 91).

El ejemplo norteamericano le era novedoso porque siendo un país que había salido de la dependencia colonial inglesa, en poco tiempo su pueblo supo

⁸² Más allá de su divergencia ideológica, González Pedrero (2019) destaca un factor semejante en ambos pensadores. En el caso de Tocqueville, el haber sido el primer estudioso de la ciencia política moderna, al fundamentar el sistema democrático de gobierno y el sentido de la democracia. Y en el caso de Marx, el haber sido el primer estudioso del capitalismo, esto es, haber realizado la primera crítica seria a la economía política (cfr. *ibid.*: 944).

experimentar progresos en el comercio y la industria (cfr. Tocqueville, 2019: 655). Allí supo observar que “la población entera interviene en la industria”, y considerar que lo distintivo no era la grandeza extraordinaria de algunas empresas industriales, sino la innumerable cantidad de pequeñas empresas. Al respecto, señala:

Como todo mundo poco más o menos interviene en la industria, al menor choque en los negocios todas las fortunas particulares tropiezan al mismo tiempo, y el Estado se tambalea. Creo que la repetición de las crisis industriales es una enfermedad endémica en las naciones democráticas de nuestros días. Se la puede hacer menos peligrosa, pero no sanarla, porque no se debe a un accidente, sino al temperamento propio de esos pueblos (*ibid.*: 656).

Dicha experiencia, no hacía a los Estados Unidos un “modelo para todos los pueblos con un estado social democrático”, sino un ejemplo mediante el cual “las leyes y, sobre todo, las costumbres podían permitir a un pueblo democrático permanecer libre” (cfr. *ibid.*: 390). El camino, estaba en poder “fundar instituciones democráticas, y dar a todos los ciudadanos ideas y pareceres que primero los preparen para la libertad y enseguida les permitan su uso”; de lo contrario, sostiene, “no habrá independencia para nadie, ni para el burgués, ni para el noble, ni para el pobre, ni para el rico, sino una pareja tiranía para todos” (*ibid.*). Fundar con el tiempo la soberanía pacífica de la gran mayoría que evite el poder *ilimitado* de un solo hombre.

En su viaje por Estados Unidos, Tocqueville (2019: 619) comprueba cómo sus habitantes “casi siempre sabían combinar su propio bienestar con el de sus conciudadanos”. ¿Por qué motivo? Producto de contar con la ayuda de la “doctrina del interés bien entendido”, una teoría general a partir de la cual los americanos contrarrestaban el individualismo propio de las sociedades modernas y democráticas⁸³.

A diferencia de Europa, dicha doctrina había sido “universalmente admitida” por los americanos y, por tanto, tenía carácter “popular”. “Se la encuentra en el fondo de todas las acciones y surge en todos los discursos, tanto en labios del pobre como del rico” (cfr. *ibid.*). Lo particular era que los americanos situaban en este mundo el

⁸³ Justamente, para Tocqueville, no había que oponer la predisposición de los americanos a ofrecer sus servicios, del individualismo. “Veo incluso que estas cosas, lejos de oponerse, concuerdan perfectamente”, sostiene. Esto, porque comprende a la igualdad de condiciones sociales y la dulcificación de las costumbres no sólo como acontecimientos coetáneos, sino también, como hechos correlativos (cfr. *ibid.*: 662).

interés de su religión, esto es, el interés que encuentran en seguirla. Al respecto, Tocqueville (2019: 624) señala:

(...) los predicadores americanos (...) para conmover más a sus oyentes, les hacen ver cada día cómo las creencias religiosas favorecen la libertad y el orden público, y es a menudo difícil saber, escuchándolos, si el objetivo primordial de la religión es obtener la eterna felicidad en el otro mundo o el bienestar en éste.

En pocas palabras, si para Tocqueville “la organización y la instauración de la democracia entre los cristianos” era el “gran problema político” de su época, la experiencia norteamericana no lo resolvía, pero proporcionaba enseñanzas útiles a quienes pretendían resolverlo (cfr. *ibid.*: 385).

En un Estado democrático, donde la sociedad es móvil, Tocqueville considera necesario que sus movimientos puedan “regularse y ser progresivos”; que haya “menos miseria”; que los placeres sean menos extremados y por consiguiente, que el bienestar sea más general (cfr. *ibid.*: 69). Ante un escenario caracterizado por la falta de entusiasmo y del ardor de las creencias religiosas, plantea que “las luces y la experiencia” serían los medios adecuados para obtener de los ciudadanos “grandes sacrificios”. En definitiva, el autor imagina una situación de tipo ideal, donde, si “cada hombre es débil por igual, sentirá una igual necesidad de sus semejantes; y al percatarse de que no puede obtener su apoyo sino a condición de que les brinde su asistencia, no le costará trabajo descubrir que su interés particular se confunde con el general” (*ibid.*: 70).

En el examen sobre problemáticas propias de los tiempos modernos, si bien hay quienes critican las limitaciones de Tocqueville para comprender determinadas dinámicas capitalistas, hay quienes reconocen en él “motivos republicanos” relevantes para el funcionamiento deseable de los sistemas políticos. En concreto, el requisito de vinculación y compromiso con la *res publica*, así como el abordaje acerca de las condiciones desiguales y el individualismo derivado del principio de igualdad, hacen que la reflexión de Tocqueville tenga un carácter más republicano que liberal, o al menos un “carácter problemáticamente liberal” (cfr. Aguilar, 2018: 104- 106; Roldán, 2007: 146; 148; 177).

Efectivamente, de acuerdo con Roldán (2007), el liberalismo de Tocqueville no es fácil de definir, ya que si bien él mismo menciona que la libertad es la primera de sus pasiones y supo afirmar no ser un republicano sino “un liberal”, existen matices

en su obra que diluyen sus aristas liberales, cuando por ejemplo sostiene que para él el refugio privado no basta para el funcionamiento deseable de un régimen político. De ese modo, Tocqueville cuestionaba en cierto modo la convicción de Montesquieu y Smith acerca del estrecho vínculo entre sociedad comercial y libertad (cfr. *ibid.*: 177). La configuración de un interés colectivo, de una esfera común, sin duda para él no podía pensarse solamente desde el desarrollo de una radical autonomía individual.

Después de todo, tal como Aguilar (2018: 106) sostiene, el análisis de Tocqueville estuvo centrado en “hacer frente a los peligros que se cernían sobre las sociedades modernas, como el materialismo, el individualismo y el estatismo”. Su preocupación por las instituciones libres, hábitos y lazos asociativos, así como por una doctrina que supiera articular el interés privado con el público, configuran su interés por la preservación de la libertad y el aprendizaje de su ejercicio (cfr. *ibid.*). De ahí que, preocupado por el fenómeno del pauperismo, Tocqueville (2003: 88) considere relevante que, en siglos democráticos, «la asociación» vaya “tomando paulatinamente el lugar de unos pocos individuos potentes”.

Según Tocqueville (2019: 827) señala, “en una democracia representativa, las asociaciones políticas, industriales, comerciales o científicas y literarias, promueven una ciudadanía poderosa que defiende sus derechos, y “que no se puede sujetar a voluntad ni oprimir en las tinieblas, y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes”. Una compleja relación, que el autor postula como la forma de obtener “ventajas políticas de la aristocracia, pero sin sus injusticias ni sus peligros” (*ibid.*). Algo que González Pedrero (2019: 49) identifica en Tocqueville como un desenvolvimiento dialéctico en las ideas de “libertad en la igualdad”, en tanto base de su “justificación ético-social del Estado democrático”.

En suma, Tocqueville (2019: 826) busca obtener claridad acerca de qué “tipo de gobierno libre” puede instaurarse en un pueblo donde las condiciones son iguales, y en ese sentido, señala que no se trata de reconstruir una sociedad aristocrática, sino de “hacer surgir la libertad del seno de la sociedad democrática”. Todo un proceso que requiere de un cambio de mentalidad y de hábitos, a nivel social como político, sobre todo cuando lo que está en juego es la participación en el proceso directivo de la sociedad por parte de la sociedad en su conjunto.

3.3. Alberdi, la revolución de Mayo y el futuro de una sociedad con nuevas costumbres

Como es sabido, la descripción que Alberdi (1886r: 524; 527) realiza de la población argentina como un reducido conjunto de habitantes que preservan una condición incompatible con el sistema de gobierno proclamado y su consecuente afirmación acerca de la imposibilidad de realizar el “nuevo régimen” si no se cuenta con “nueva población”, han sido abordadas como parte de las formas y términos en los que las elites ilustradas interpretaron las vicisitudes de la revolución en Hispanoamérica. En particular, Villavicencio (2008: 24, 25) sitúa al propio Alberdi como miembro de una Generación que, por adherir a fórmulas de igualdad y libertad política fundamentales a una concepción republicana, no encuentra “en el pueblo real sino un obstáculo a sus propias convicciones”. Pero, ¿en qué sentido el ‘pueblo real’ es un obstáculo para Alberdi? Específicamente, en las *Bases* de 1852, Alberdi (1886r: 415) concibe que la república proclamada por ley de gobierno no se practicaba en los hechos, y en base a ello señala que la solución no estaba en su abandono, sino en “mejorar el *gobierno* por la mejora de los *gobernados*; en mejorar la *sociedad* para obtener la mejora del *poder*”.

Por ello, es preciso dar cuenta de que el interés alberdiano por dar al pueblo la aptitud que le faltaba para ser republicano, se fundamenta en el hecho de que, para él, el poder y el gobierno son una “expresión y resultado directo de la sociedad” (cfr. *ibid.*). Este tipo de argumento, se encuentran también en el *Fragmento Preliminar*, cuando Alberdi (1886d: 119) señala que son las sociedades las que producen los gobiernos, al reflejar estos “el carácter y costumbres del pueblo que los crea”. Por tanto, lejos de ser un hecho aislado, el gobierno guarda una clara intimidad con la sociedad. Ahora bien, el hecho fundamental para él, era que el país debía comenzar una búsqueda para encarnar el principio democrático y acoplarse a la “ciencia del gobierno representativo” de la vida moderna (cfr. *ibid.*: 192-195). Dicha tarea está claramente expresada en el Capítulo II de dicha obra, titulado “Realización del Derecho. Teoría de la soberanía”, donde Alberdi manifiesta que aquella labor sería un camino desafiante debido a que no sólo el pueblo argentino, sino el de las repúblicas de Sudamérica de origen español, habían recibido una “educación política” adversa para su ejercicio (cfr. *ibid.*:195). En concreto, tal como luego lo manifiesta en *Bases*, Alberdi (1886r: 523) considera que si ni la Francia de 1789 había

podido realizar la constitución proclamada, “mucho menos lo harían nuestros pueblos sin más antecedente político que doscientos años de coloniaje oscuro y abyecto”.

En consecuencia, queda claro que el Alberdi del *Fragmento Preliminar* ya manifestaba a su modo que el origen de las dificultades para constituir el país se encontraba “en el seno mismo de la sociedad” hasta tanto no se depositara un origen “nuevo y fecundo” que preparase “cambios verdaderamente útiles y grandes” (cfr. Alberdi, 1886d: 120). En otras palabras, según él, faltaba “una revolución íntima, moral” (*ibid.*). De esta manera, se puede establecer una articulación de dicho planteo con lo formulado en su breve artículo titulado “Sociabilidad”, donde Alberdi (1886f1: 392-393) señala que, una vez coronada la lucha de nuestra emancipación peninsular, “nuestra patria no debió escribir el orden nuevo que quería abrazar, en las páginas de una constitución escrita, sino en la vida consuetudinaria de la nación”.

Esto resulta fundamental, puesto que allí aparece un indicio concreto sobre el modo en que Alberdi concibe la constitución del pueblo argentino; más específicamente, la particular forma en que imagina la identificación de la población con la nación moderna en tanto proyecto de sociedad futura. Es decir, siguiendo a Poblete (2002), para Alberdi, la sociabilidad presenta un doble carácter que conlleva una necesaria relación entre “lo construido (asimilado e incorporado) y por construir (lo proyectual)”. Lo cual implica, aunque sea de modo paradójico, una «articulación constitutiva» de ambas dimensiones.

De modo específico, Alberdi (1886f1: 393) sostiene que escribir una constitución es “redactar por escrito lo que ya vive y está en juego en la sociedad”. Teniendo en claro esto, se comprende mejor el porqué para él era prioritario dar cuenta que el período español había caducado en Mayo “por derecho”, pero su despotismo, y no la libertad declarada, continuaba en las costumbres del pueblo, es decir, en “las ideas, caracteres, creencias, hábitos” (cfr. Alberdi, 1886f: 355). La libertad, señala, no emerge de un decreto, sino que “es una facultad, una costumbre que se desenvuelve por la educación”, de manera que “el verdadero modo de cambiar la constitución de un pueblo, es cambiar sus costumbres: el modo de cambiarlo es darle costumbres” (Alberdi, 1886f1: 393).

Se deduce entonces que la situación óptima para Alberdi se produciría cuando una institución exista efectivamente de hecho y de derecho, por la ley y por la costumbre, en el pensamiento y en la realidad. Así, cuando una institución afecta al

modo de ser y de existir de toda una nación, se puede asegurar que su destrucción solo sería practicable por medio de un cambio violento. En ese sentido, es que Alberdi (1887f: 357) concibe que “las constituciones escritas en el papel están expuestas a borrarse todos los días; las que no se borran fácilmente son las escritas en los hombres, es decir en sus costumbres”. Dicho de otro modo, Alberdi (1886d: 200) concibe la *costumbre* como “la rueda sobre la cual gira la máquina social”. Por eso mismo, sostiene:

Así pues la escritura no satisface al derecho que necesita también del símbolo. Fijar el derecho por la escritura, es estacionar la fisonomía de un hombre retratándola, es paralizar las aguas de un río por la pintura de su perspectiva instantánea. La sociedad no tiene más estabilidad que una fisonomía, y un río. Crecen sin cesar sus relaciones, se modifican continuamente, y el derecho que las regla no puede prescindir de la misma inestabilidad. La legislación se imperfecciona pues en la misma razón de los progresos o atrasos de un pueblo. ¿Dónde queda el verdadero derecho, el derecho vivo, el derecho del día? Bajo la expresión de su peculiar y primitivo emblema, la costumbre, garantida por una considerable generalidad y duración (*ibid.*).

Con sentido aristotélico, para Alberdi, el derecho o la ley en sentido filosófico “es una regla, un orden constante en el acaecimiento de los fenómenos de un cierto orden” (*ibid.*: 201). Crear una ley no es crear una página escrita, sino crear cierto orden en las acciones de los hombres: no a partir de un golpe o soplo oficial, sino “por la repetición larga de un acto por el uso, por el hábito” (*ibid.*). La ley “debe vivir profundamente en la conciencia y las costumbres de la nación, que debe observarla a su pesar, espontáneamente, por hábito” (*ibid.*). Alberdi reconoce, en definitiva, que “las leyes deben acomodarse a las costumbres, pero también las costumbres a las leyes” (*ibid.*: 252). ¿De qué modo? Las leyes deben ejecutar esta atracción por medio de las ideas y las costumbres mismas, dado que, según el pensar de Montesquieu, “la formación de las costumbres es una prerrogativa indisputable de la nación misma” (*ibid.*).

La referencia de Alberdi de “darle costumbres” al pueblo para corregir su sociabilidad, ha sido valorada como una contradicción respecto de su crítica al carácter artificial de las constituciones. Así, por ejemplo, Poblete (2002) percibe que Alberdi incurre en un argumento circular, en el que “los únicos capaces de decidir qué costumbres son las realmente adecuadas, apropiables y apropiadas, son los letrados”. En concreto, para este autor, lo polémico de la reforma o la regeneración de las costumbres populares, es que no sólo es pensada por medio de la educación formal sino, más aún, a partir de escribir las costumbres “en los cuerpos de los

futuros ciudadanos” (cfr. *ibid.*: 69). Ahora bien, para comprender tal posición, es importante mencionar que Alberdi (1886d: 199; 1886f1: 395) concibe que la legislación de un país principia “del nacimiento de [su] libertad y cultura social” y, en base a ello, observa que el aspecto mayormente problemático en la Argentina decimonónica radicaba en que la *democracia*, es decir, el principio y fin político de la asociación (sociedad), había sido consignado únicamente en los escritos, sin haber procurado superarle en todas las facetas de “nuestra vida social”.

En suma, la igualdad de clases, la democracia debía servir de faro para aceptar todo uso, toda costumbre, toda institución. Concretamente, Alberdi (1886f1: 394) entiende que si la democracia, es decir, el gobierno del pueblo, reside en las costumbres del pueblo, era fundamental que el pueblo argentino que debía dar gobernantes democráticos, “se eduque, aprenda antes a serlo”. Al respecto, Alberdi cuestiona:

¿Qué hace nuestro joven pueblo?, ¿de qué se ocupa?, ¿qué aprende?, ¿qué costumbres adquiere? Cuando un niño ha cumplido 12 años entre nosotros, ¿cuáles son los caminos que a este niño le ofrece nuestra sociedad, para vivir? (porque entre nosotros no hay más condados y mayorazgos, que el trabajo personal). Las letras, el campo, el comercio, la Iglesia, las armas. Pero, todos no han de ser letrados, so pena de llenarnos de gente inservible y ociosa. [...] Todo lo que estas profesiones absorben no es pueblo pues, es un fragmento, una pequeña parte de pueblo. El verdadero pueblo, es decir, la mayoría, se consagra al trabajo material, y hace bien, debe hacerlo, pues que el progreso material, es por ahora la vida de nuestra sociedad. Pero el trabajo, ¿dónde vive entre nosotros? En el campo y el comercio. ¿Y en los talleres de la industria, de las artes mecánicas? También, pero ese no es trabajo decente. ¿Trabajo decente? ¿qué sentido democrático tiene esta palabra? Insulto a la igualdad, resto de aristocracia. Todo trabajo es noble: no hay más principio de nobleza que la calidad de ser útil al pueblo. Y el pueblo tanto vive de la materia como del espíritu. Si el pueblo no tiene luces, cae en la degradación. Si el pueblo no come, muere: dar de comer al pueblo, es tan noble como darle luz. Toda distinción de profesión, de clase, de trabajo, de ocupación, es injusta, anti democrática. Entre nosotros tan noble es la profesión de abogado, como la de carpintero (*ibid.*).

El anterior pasaje, describe una serie de elementos pertenecientes a sociabilidades diversas y en pugna. El objeto de crítica allí es la sociabilidad hispanoamericana⁸⁴, la herencia española que se manifiesta claramente en su *Reacción contra el españolismo*, un documento publicado antes de 1840, en el que Alberdi (1886f: 355) sostiene que “el mayor obstáculo al progreso del nuevo régimen

⁸⁴ En “Confesión y Estructura social”, de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Max Weber (2011: 74, 75) supo ofrecer una respuesta de por qué los católicos participan en menor proporción en las capas ilustradas del elemento trabajador de la moderna gran industria, a diferencia de los protestantes.

[es] el cúmulo de fragmentos que quedan todavía del viejo”. Alberdi y miembros de la Asociación de Mayo profundizan sobre esto en la décima palabra simbólica que compone el *Dogma Socialista*, titulada “Independencia de las tradiciones retrógradas que nos subordinan al antiguo régimen”. En un examen que parte de reconocer la existencia de ideas en tensión, entre lo que representaba “el régimen antiguo y el espíritu moderno”, valoran la revolución como el triunfo de “la idea nueva y progresiva”, “de la causa santa de la libertad del hombre y de los pueblos” (cfr. Echeverría, 1846: 458-459).

La revolución, para este grupo, no era otra cosa que “el desquicio completo de un orden social antiguo o el cambio absoluto tanto en el régimen interior como exterior de una sociedad” (*ibid.*: 158). Por esa razón, los principales factores que servían de obstáculo al movimiento progresivo de la revolución americana, eran “las costumbres y legislación española”. El orden político nuevo exigía de nuevos elementos para su constitución y, en ese sentido, sostenían:

Las costumbres de una sociedad fundada sobre la desigualdad de clases, jamás podrán fraternizar con los principios de la igualdad democrática. La España nos dejó por herencia la rutina, y la rutina no es otra cosa en el orden moral, que la abnegación del derecho de examen y de elección, es decir, el suicidio de la razón; y en el orden físico, seguir la vía trillada, no innovar, hacer siempre las cosas en el mismo molde, ajustarlas a la misma medida; y la democracia exige acción, innovación, ejercicio constante de todas las facultades del hombre, porque el movimiento es la esencia de su vida (*ibid.*: 460).

La “emancipación del espíritu americano” implicaba dos asuntos: “emancipación política y emancipación social” (cfr. *ibid.*: 467). El primero estaba resuelto, faltaba resolver el segundo, en el que estaba vinculada la libertad de la patria (cfr. *ibid.*). Así, repudiar aquella herencia es parte de la tarea que supone constituir la sociabilidad americana. Una labor que no debía estar fundada en motivos personales, sino en “el interés puro del progreso nacional”, tal como Alberdi (1886f: 355) indica:

No son pocas las violencias que esta lucha nos cuesta; pero profesamos que donde no hay sacrificio tampoco hay patriotismo. No es una cosa tan agradable atacar las costumbres de nuestros mismos padres, de nuestros mismos amigos, de nosotros mismos; pero si en estas consideraciones se hubiesen detenido los que comenzaron la revolución americana, tampoco seríamos hoy independientes y republicanos.

Para Alberdi, el cambio revolucionario supone fundamentalmente que, “luego que las ideas existen, [éstas] quieren ser realizadas”, para de esa forma, poder llevar a cabo “nuestra regeneración política” (cfr. Alberdi, 1886d: 255). Su planteo indica que el “desarrollo general de [la] existencia nacional” argentina presentaba una

situación disonante producto del desconocimiento de “los medios de sostener el paralelismo entre las ideas y las acciones” (*ibid.*). En concreto, había un desconocimiento sobre el hecho que la reconstrucción de la Argentina requiere de dos operaciones que precisan de una parcial ejecución: el cambio espiritual y el cambio material. En tal sentido, en el año 1839 Alberdi (1886g: 472) publica *La Revolución de Mayo. Crónica dramática en cuatro partes*⁸⁵, un singular documento que tuvo el propósito de “difundir en las nuevas generaciones y en el común de las gentes el conocimiento de nuestra Revolución”.

Según Alberdi, faltaba un escrito de esta especie⁸⁶, una crónica dramática que conjugara la realidad (parte histórica, tomada de las actas y memorias) y la fantasía (tradición popular). Él lo consideraba de gran “utilidad política”, al estar en un momento en que “se trataba de renovar, para continuar, [las] tradiciones [de Mayo]” (cfr. *ibid.*). De modo concreto, Alberdi interpreta que, como todos los hechos del dominio de la historia, la revolución “ha sido y será un punto de continua controversia”; en la imaginación del pueblo, es una “epopeya”, señala, pero en la realidad histórica, no es, por su forma, más que una “evolución parlamentaria, como las que se hacen todos los días en Inglaterra y los Estados Unidos” (*ibid.*). Así, los dos elementos eran necesarios: lo “fantástico” de las luchas y el “descolorido” propio de la naturaleza de los sucesos parlamentarios (*ibid.*: 474).

La forma en que Alberdi caracteriza la Revolución, esto es, como epopeya y como evolución de tipo parlamentario, ha sido, por supuesto, objeto de examen. En este sentido, siguiendo a Wasserman, Galfione (2016: 214) señala que aquella revolución simboliza una incompatibilidad difícil de resolver: “o bien la Revolución implica un cambio positivo por tratarse de una epopeya popular, o bien de una simple modificación legislativa, sin ser realmente un cambio” (cfr. *ibid.*: 215). Sin embargo, de acuerdo con Galfione, ambas valoraciones de la historia, si se las lee en el marco del problema de la comunidad y la organización, en tanto cuestión central del siglo

⁸⁵ La obra, escrita en Montevideo, fue dedicada a los revolucionarios del Río grande. Sus cuatro partes estaban divididas de la siguiente forma: Primera: La Opresión; Segunda: El 24, o la Conspiración; Tercera: El 25, o La Revolución y Cuarta: La Restauración. Alberdi sólo publicó la segunda y tercera parte de este trabajo. La primera y cuarta no las escribió (cfr. Alberdi, 1886g). El 25 de mayo de 1839 fue representada en Montevideo.

⁸⁶ En 1858, en el prefacio de la segunda edición de la *Historia de Belgrano*, Mitre el ex gobernador y presidente argentino, menciona allí que la revolución de 1810, “el hecho más prominente de la historia argentina”, sólo había sido narrada hasta el presente “en la media página que le ha consagrado la pluma superficial del Dean Funes, y en la *Crónica* escrita por el doctor Juan B. Alberdi, “la cual tiene en el fondo más verdad histórica de la que su forma caprichosa haría suponer” (cfr. Romero, 1967).

XIX, pueden considerarse como dos aristas de un mismo movimiento. En efecto, en el planteo alberdiano están presente los aportes del humanitarismo francés, en particular de Leroux, en su consideración sobre el hecho que un acontecimiento puede ser estimado positivo para la historia pero sin obturar por ello su futuro (cfr. *ibid.*).

Aquel 25 de Mayo “no se quemó un grano de pólvora, ni se desenvainó una espada”, sostiene Alberdi, señalando así, que la victoria había tenido un carácter de moralidad. Ahora, en su crítica a la *Historia de Belgrano* de Mitre, Alberdi (1897: 35) concibe la historia, no como un “catecismo de moral o como galería de modelos edificantes, sino como ciencia que explica el porqué de los hechos y el cómo se podrían prevenir y reemplazar por otros más felices”.

Después de todo, la doctrina resultante del drama mostraba que “la libertad americana” comenzaba recién sus conquistas, la lucha había comenzado recién, el porvenir era su propiedad y a condición de antes desempeñar “inmensas tareas que no se ven principiadas” (Alberdi 1886g: 474-475). Hasta ese momento, para Alberdi, se contaba con el “programa de la verdadera revolución americana”; Mayo era más bien “una profecía que una conquista” (*ibid.*). En suma, si bien en varias ocasiones Alberdi reflexiona sobre la Revolución de Mayo; en el siguiente fragmento se puede delimitar el ‘sentido ideal’ plasmado por él sobre la misión revolucionaria. En dicha crónica, en el contexto de un diálogo hipotético entre figuras como “El pueblo”, “La tropa”, “Saavedra, Moreno, French, Beruti, Díaz Velez, Chiclana, Paso, Castelli, Larrea, el Síndico”, en boca de Vieytes⁸⁷, la pluma de Alberdi (1886g: 464) declara:

Solo podréis decir que está cumplida vuestra misión, cuando podáis anunciarnos que ya está educado el pueblo; ya las masas más numerosas y más pobres se han emancipado de la clase más corta y más rica, se han sustraído a la ignorancia y a la miseria; ya no hay proletarios en el país; ya las fortunas se han nivelado; ya no hay un hombre que no sepa leer la Carta del Estado y escribir sus derechos de ciudadano: ya la Nación tiene una literatura propia, una industria propia, una legislación propia, una vida en fin adecuada y suya: ya el país tiene marina, ejército, puentes, canales y caminos públicos, bancos y establecimientos de crédito, un sistema inviolable de comunicaciones, medios poderosos de transporte, rutas custodiadas de comunicación en todos sentidos, en todas direcciones: ya no hay guerras de localidades, antipatías de provincias, luchas de feudalismo y de insociabilidad; la paz y la amalgama se han establecido entre el principio

⁸⁷ Alberdi (1886g: 473) aclara que en dicha crónica, “no están todos los nombres de los que prepararon y concurrieron a la Revolución de Mayo, sino que están únicamente los principales, los que las Memorias y la tradición más general, señalan como más responsables. Ya se sabe que una revolución, y una gran revolución, no se desempeña jamás por una docena de hombres”.

provincial y el principio nacional, entre el interés local y el interés general, entre el sistema unitario o central y el sistema múltiple o federativo, tomando también la divisa de Washington que es la divisa del gobierno americano y del gobierno del mundo en lo futuro: *E pluribus unum* [a partir de muchos se forma la unidad] fórmula eterna y universal que expresa la solución definitiva de todo el problema de la política humana.

El anterior fragmento, sintetiza el sentido del ideario alberdiano. Una serie de acciones dirigidas en función de materializar el hecho revolucionario. Era decisivo que la revolución no quedara reducida a un simple “cambio caligráfico”. Por eso Alberdi (1887f: 359) manifiesta que lo prioritario residía en comprender que la alteración de leyes escritas no garantizaba nada, si se dejaba a las personas “como estaban antes”.

3.4. Influencias del sistema greco-romano en la configuración social de las repúblicas de Sudamérica

En todo este asunto interesa poner de manifiesto que Alberdi (1887i: 188; 281) supone que “las tradiciones” con que contaba el país se correspondían con “hábitos de gobierno sin libertad”, producto de haber recibido una “educación y manera de ser” de las instituciones del despotismo colonial español. Pero lo más problemático aún era, para él, que las leyes posteriores a la revolución de Mayo no habían reconstruido de hecho aquella legislación y, en consecuencia, el gobierno había continuado con la “contextura” adquirida producto de aquella (cfr. Alberdi, 1887h: 162). De esta manera, las anteriores instituciones y su correspondiente educación, a pesar de ya no tener legalidad, vivían “clandestinamente”, es decir, continuaban siendo un “gobierno invisible y latente” mucho más vivo y animado que el de las leyes escritas (cfr. Alberdi, 1887i: 188). Rasgos como la ‘omnipotencia del Estado’, el ‘odio al extranjero’, el ‘exclusivismo religioso’ y la ‘clausura económica’, eran parte del yugo anterior que se debía transformar.

Así, luego de la independencia material lograda por la Revolución, faltaba conquistar la auténtica libertad que no se conseguiría con las armas sino que debía ser engendrada por la idea, por el pensamiento, al ser dicha libertad “el parto lento de la civilización” (cfr. Alberdi, 1886d: 115). Para Alberdi, el triunfo de los principios conlleva su realización en los hechos. Así, por ejemplo, “un rey que va a la escuela coronado, es ridículo”, señala, pero más absurdo encuentra el hecho de pretender dar códigos a sociedades que comienzan, tal como era el caso de la Argentina (cfr.

ibid.). Por eso mismo, para consolidar la independencia del país, el requisito no era otro que cambiar el orden interno del país en “el *sentido* del progreso y de la libertad” dado que, según Alberdi (1887h: 164), “el primer deber de una gran revolución hecha con la pretensión de cambiar de régimen social de gobierno, es cambiar la contextura social [anterior, esto es, en el caso de la sociedad argentina, la del pueblo colonial]”.

El proceso de construcción de un nuevo orden, le confiere a Alberdi el desafío de afirmar la soberanía del pueblo; pero no sin antes comenzar un estudio para transformar su peculiar constitución política y social. Así, la particularidad de su posición filosófico-política se encuentra en su propuesta de “repensar la Revolución y, junto con esta, la democracia” (cfr. Galfione, 2016: 234). En concreto, lo que Alberdi (1886f: 343-344) entiende que ha faltado en la revolución de Mayo es el establecimiento de creencias que le den sentido. Esta reflexión particular de Alberdi, se comprende en diálogo con el pensamiento político tocquevilliano, al seguir una línea que plantea la democracia “como el fondo, en tanto naturaleza social y fenomenológica, de la sociabilidad pos-revolucionaria” (Rodríguez Rial, 2022: 101). En efecto, Alberdi (1887h: 168) manifiesta que para emprender el estudio de la democracia había que seguir los pasos del francés, esto es, ocuparse del antiguo régimen español y emprender la búsqueda de los elementos y base de organización de la «sociedad moderna».

De esta manera, es posible notar que, para Alberdi, el compromiso revolucionario se encuentra en la realización de un cambio en la manera de estar social y económicamente constituida la población, esto es, de su particular disposición y condición o cualidad moral. Ahora bien, el pueblo argentino no carecía de libertad; para Alberdi “la libertad es vida”, y por eso nunca puede faltar a un pueblo de modo absoluto (Alberdi, 1886d: 116). En tanto elemento humano, puede haber más o menos libertad, y lo importante es “su conquista, siempre relativa, en tanto que representa uno de los fines de la humanidad” (*ibid.*). Así, en ese proceso de conquista, Alberdi dedica parte de sus escritos al estudio de la “constitución social y política”, no sólo de la Argentina, sino también de la “América antes española”, con el objeto de comprender más a fondo el asunto de la libertad y el progreso.

En este aspecto, un documento clave es *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual*, discurso pronunciado el 24 de mayo de 1880 en el contexto de una ceremonia de colación de grados en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Allí Alberdi (1887h: 162; 167) sostiene como premisa

que “la República, como el Virreinato colonial, siguió entendiendo el poder de la Patria sobre sus miembros, como lo entendieron las antiguas sociedades de Grecia y de Roma”; y, en una sociedad establecida sobre los principios de “la fuerza, la omnipotencia y absoluto imperio de la Patria” sobre sus miembros, llegó a concebirse que “la *libertad individual* no [podía] existir”.

En esta lectura alberdiana de un republicanismo que se opone a la libertad individual, se identifican una serie de nociones ligadas a dos perspectivas de análisis: una de «orientación francesa», que retoma el estudio sobre las instituciones sociales de la antigüedad y la modernidad, y tiene como exponentes a Benjamin Constant, Fustel de Coulanges y Alexis de Tocqueville, y otra de «orientación inglesa», que incorpora los aportes de Adam Smith y Herbert Spencer a fin de comprender el papel de las libertades individuales en el progreso material de las naciones. Ello permite dar con la forma en que Alberdi reflexiona y contrasta el lugar de la comunidad en la política antigua respecto del valor del individuo y el poder limitado del Estado en la política moderna.

El título mismo de su Discurso, donde califica “la omnipotencia del Estado” como negadora de “la libertad individual”, engloba una crítica respecto de determinada forma de ejercer el poder, y una determinada conducta de gobierno vinculada a la constitución del país. Y de nuevo, por *constitución* Alberdi entiende aquí no la ley escrita, sino “la compleción o construcción real de la máquina del Estado” (cfr. *ibid.*: 157-158; 162-163). La misma, al ser un hecho de la historia del país tenía como antecedente un “origen mediato” y un “origen inmediato y moderno de carácter español”. El primero se refiere a la remota fuente greco-romana, y el segundo, a la estructura dada por España a sus Estados coloniales. Tales precedentes históricos tuvieron como resultado una configuración de la *Patria* en términos “territoriales”, la cual “absorbió siempre al individuo” (*ibid.*). En pocas palabras, lo que hizo Alberdi fue centrar su análisis sobre la influencia de la Antigüedad respecto de la “noción greco-romana de patriotismo y de la Patria” en la formación de los Estados modernos.

Es cierto que los argumentos con que Alberdi justifica su interpretación de la omnipotencia del Estado son factibles de caer en un “anacronismo”, por el hecho de comparar las *póleis* griegas o las *civitates* romanas con el Estado moderno (cfr. Villavicencio y Rodríguez, 2011). Sin embargo, en tanto actor político y publicista, interesa aquí subrayar que su interpretación adquiere también un sentido sociológico

digno de consideración. En efecto, tanto en el Discurso analizado como en su planteamiento general de la problemática de la libertad, él da cuenta de la forma en que ciertas estructuras sociales, tales como el 'Estado' o la 'Patria', antes que desaparecer se pueden reconstituir, revivir o reorganizar.

3.5. 'Sociedades libres y modernas': las bases de su sistema social

En la interpretación de la Antigüedad en materia de instituciones sociales, Alberdi (1887h: 167, 168) opta por pensadores de "un país latino" como Francia, al ser "más comprensible para la América del mismo origen". Ciertamente, en contraste con los pueblos de origen céltico o germánico, en cuanto a tipo de instrucción social, la Europa meridional era la escuela inmediata y natural, ya que "una eterna analogía ligará nuestra sociabilidad en su dirección y carácter" (Alberdi, 1886j: 315).

No es que la erudición alemana sea menos competente para interpretarla, señala Alberdi, sino que la ciencia moderna de los franceses comenzaba a dar cuenta no sólo de las consecuencias sino específicamente de los "errores" y "escollos" de la revolución (*ibid.*: 168).

En la interpretación de Alberdi, se reconocen los aportes de la pluma de Tocqueville, en su estudio *La democracia en América* (1835, vol. 1 y 1840, vol. 2), de Fustel de Coulanges y su análisis vertido en *La ciudad antigua* (1864) y de modo indirecto de la conferencia de Benjamin Constant *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, pronunciada en el Ateneo de París (1819). De esta manera, Alberdi arriba a una determinada percepción de los modelos antiguos en comparación con los modernos. En concreto, en su Discurso cita parte del capítulo XVIII del libro de Fustel, y afirma que "los antiguos no conocían, pues, ni la libertad de la vida privada, ni la libertad de educación, ni la libertad religiosa. La persona humana era contada por muy poca cosa delante de esa autoridad santa y casi divina que se llamaba la *Patria* o el *Estado*" (*ibid.*: 167). En consecuencia, "no había nada en el hombre que fuese independiente". Aquella particular configuración se convirtió entonces en objeto de análisis por parte de Alberdi, a fin de "no imitar con exaltación" aquellos "modelos muertos", donde se debía "ceder ante el interés de la patria" y el hombre no disfrutaba de la libertad, al "no existir derecho alguno en oposición a la ciudad y sus dioses" (*ibid.*).

Para Alberdi, la *Patria*, tal como la entendían los griegos y los romanos, era “esencial y radicalmente opuesta” a lo que por tal se entiende en “tiempos y sociedades modernos” (*ibid.*: 157). La raíz de tal diferencia radicaba, según él, en el tipo de relación existente entre la ‘libertad del individuo’ y la ‘libertad de la patria’. Una relación en la cual la libertad humana puede ser no solamente incompatible con la libertad de la Patria, sino incluso “desconocida y devorada por la otra” (*ibid.*). Son dos libertades diferentes, que a menudo “están reñidas y en divorcio”, ya que la libertad de la Patria “es la independencia respecto de todo país extranjero”, mientras que “la libertad del hombre, es la independencia del individuo respecto del gobierno de su país propio” (*ibid.*: 175). Esta libertad forma parte de un nuevo registro proveniente de la “gran revolución” que significó el cristianismo, el cual generó cambios “en las nociones del hombre, de Dios, de la familia, de la sociedad toda entera”, transformando así las bases del sistema social greco-romano. Así, para Alberdi, el carácter distintivo de las “sociedades libres y modernas”, se concibe en relación con el espíritu y la influencia del cristianismo.

Por consiguiente, respecto de los países cuya sociedad siguió rigiéndose al modo patriótico antiguo, Alberdi considera que “la soberanía del pueblo tomó el lugar de la soberanía de los monarcas, aunque teóricamente”. En efecto, el patriotismo entre los antiguos constituía un “sentimiento enérgico”, donde “*Estado, Patria, Ciudad*” representaban todo un conjunto de divinidades locales, a las que se le rendía culto a diario:

La Patria fue todo y el único poder de derecho, pero conservando la índole originaria de su poder absoluto y omnímodo sobre la persona de cada uno de sus miembros; la omnipotencia de la Patria misma siguió siendo la negación de la libertad del individuo en la república, como lo había sido en la monarquía: y la sociedad cristiana y moderna, en que el hombre y sus derechos son teóricamente lo principal, siguió en realidad gobernándose por las reglas de las sociedades antiguas y paganas, en que la Patria era la negación más absoluta de la libertad. Divorciado con la libertad, el patriotismo se unió con la gloria, entendida como los griegos y los romanos la entendieron (*ibid.* 158).

De modo que, si bien Alberdi reconoce, por un lado, que las revoluciones ulteriores cambiaron aquella forma de gobierno, por el otro, no dejó de observar que “la naturaleza del Estado” quedó casi la misma:

El gobierno se llamó sucesivamente *monarquía, aristocracia, democracia*; pero ninguna de esas revoluciones dio a los hombres la verdadera libertad, que es la libertad individual. Tener derechos políticos, votar, nombrar o elegir magistrados, poder ser uno de ellos, es todo lo que se llamaba libertad; pero el hombre no continuaba menos avasallado al Estado, que antes lo estuvo (*ibid.*: 167-168).

Para Alberdi, *libertad individual* significa “ausencia de todo poder omnipotente y omnímodo en el Estado y en el gobierno del Estado” (*ibid.*: 175). Por tal motivo, criticó la conservación de aquella índole originaria de poder absoluto y omnímodo en la “majestad de los gobernantes” y “autoridad de la Patria” por sobre el “interés de los Estados” (*ibid.*, 164). Producto de esta observación, buscó indagar entonces en sociedades distintas de aquel modelo y condición. Así, observó las sociedades de tipo y origen sajón, caracterizadas por un tipo de libertad “radicalmente diferente” de la libertad greco-latina. En esas sociedades, “los *derechos del hombre* equilibraron allí en su valor a los *derechos de la Patria*, y si el Estado fue libre del extranjero, los individuos no lo fueron menos respecto del Estado” (*ibid.*: 159). De ahí que Alberdi sostenga (1887f: 362, 363) que “la palabra *libertad latina*, en el idioma de la libertad moderna”, expresaba un “contrasentido”, pues “la libertad moderna es anti-romana, anti-latina por esencia”.

Al comparar los tipos de libertad, Alberdi (1887h: 165) infiere que el *patriotismo* tenía en las sociedades latinas “el lugar que tiene el *liberalismo* en las sociedades actuales de tipo y de origen sajón”. Y enfatiza el proceso histórico de reemplazo de un “patrio-sistema” a un “patriotismo nacional”, que condujo a la concepción de una autoridad nacional y donde el “individualismo” comenzó a marcar el progreso de la sociedad. Aquí Alberdi toma como referencia el protagonismo dado a las libertades individuales. En su defensa de la “iniciativa privada”, sigue al Herbert Spencer de los *Ensayos: morales, políticos y estéticos (Essays: Moral, Political and Aesthetic, 1864)* y al Adam Smith de *La riqueza de las naciones*, quien plantea que “el poder de los individuos” en la grandeza de su país es producto de su “egoísmo” (*ibid.*, 160). Por esto, la riqueza de los Estados se encontraría en relación directa con la labor de sus individuos, ya que “el individuo no dejará de trabajar en hacer su propia dicha individual, es decir, la de su familia, la de su hogar, la de su opulencia propia y privada”. Esto mismo, según Alberdi (1887f: 377- 379), explicaría “la opulencia que distingue a los pueblos del Norte”, para quienes “la libertad es una carga, no un placer”:

El que renuncia a ejercer su libertad, no renuncia a un placer; renuncia a su propiedad privada, a su honor, a su hogar, a todo lo más caro que el hombre posee en la tierra, pues la libertad, la intervención del ciudadano en la gestión de la política o del poder colectivo del país, no tiene más objeto en último resultado, que asegurar y garantizar aquellos beneficios (*ibid.*).

La importancia de la libertad individual deriva “de su acción en el progreso de las naciones”. Una libertad “múltiple o multiforme”, que se descompone y ejerce bajo diversas formas, tales como:

La libertad de querer, optar y elegir; libertad de pensar, de hablar, escribir; opinar y publicar; libertad de obrar y proceder; libertad de trabajar, de adquirir y disponer de lo suyo; libertad de estar o de irse, de salir y entrar en su país, de locomoción y de circulación; libertad de conciencia y de culto; libertad de emigrar y de no moverse de su país; libertad de testar, de contratar, de enajenar, de producir y adquirir (Alberdi, 1887h: 181-182).

La libertad para Alberdi es un “hecho práctico, prosaico”. Una manera de comprender y usar la libertad ligada al “*selfgovernment* [gobierno de sí mismo o autogobierno] de los ingleses y de sus descendientes los americanos del Norte”. El “sentido práctico” de la civilización política, es decir de la libertad, es la *seguridad* (cfr. Alberdi, 1887e: 166). Así, “ser libre, es estar seguro de no ser atacado en su persona, en su vida, en sus bienes, por tener opiniones desagradables al Gobierno” (*ibid.*). En *Peregrinación de Luz del Día*, Alberdi (1887f: 363) reflexiona en detalle sobre el asunto de la libertad, aduciendo que la libertad contempla su ejercicio de dos modos: “una para formar el fondo común de libertades unidas, que se llama *autoridad o gobierno*; otra que cada hombre se reserva para garantía de la que delega, y se llama *libertad individual*”. Así:

El ejercicio de la libertad o poder, que el país se reserva para garantizarse del poder que delega, es todo labor y ocupación continua, de carácter enojoso. Ser libre, es vivir ocupado día y noche de los intereses comunes y generales, en que están vinculados los privados. Es laborioso tanto el gobierno de sí mismo en lo privado como el de los intereses de carácter general y público (*ibid.*: 377).

Lo sustancial es que, según Alberdi, “ser libre y liberal”

no consiste en cantar canciones de libertad, ni en escribirlas, ni en echar maldiciones al Gobierno, ni en insultar a los poderosos, ni en pronunciar calurosos brindis y discursos energúmenos contra el despotismo. Es dar, sin miedo ni aparato, su tiempo y su labor, en el puesto que a cada uno toca, a la colaboración de la obra común, exigida por el bien general de la patria. La vida del hombre libre, es más seria que agradable; dista menos del silencio austero del templo, que del bullicio profano del teatro (*ibid.*).

Las libertades entonces, viven en las costumbres y no en la mera copia de leyes; costumbres que se forman a partir de la “educación pública” y la “educación prosaica del trabajo” (*ibid.*). De ahí que Alberdi considere como “obstáculo” para la libertad tanto la “ignorancia del gobierno de sí mismo en el pueblo que obedece, como la ignorancia del trabajo industrial en el pueblo que gobierna”. Aprender y adquirir la educación política del gobierno de sí mismo, se convierte así en un elemento clave.

Educar al pueblo en la libertad es equivalente a devolverle su poder; caso contrario, sostiene:

La ignorancia del pueblo, en el gobierno de sí mismo es una mina de poder para los gobernantes sin probidad, que son los negreros de sus compatriotas, al favor de esa ignorancia. Cuando el gobierno es débil, inconsistente, nominal, la libertad es impotente, ineficaz, pura fantasmagoría. [...] Los países realmente libres ven en su gobierno la personificación de su libertad, y lo aman como a su libertad, porque, en realidad, es su libertad misma, vista bajo su verdadero aspecto (*ibid.*: 342).

La libertad moderna, entonces, tiene como “condición esencial” que una parte de su ejercicio sea delegada por el país a un cierto número de mandatarios o representantes. Así, no puede un pueblo soberano gobernarse a sí mismo, sino por medio de delegados, que desempeñan en su nombre la gestión de su poder o libertad colectiva, en la forma, número de funciones y objetos determinados por una Constitución. Esa delegación, comprende una mitad del poder del país delegante, y es la que toma el nombre de gobierno propiamente dicho. La otra mitad del poder popular, queda sin ser delegada, en manos del país mismo, que la ejerce de un modo inmediato y directo; ésta es la que principalmente se llama libertad. Es decir, Alberdi concibe que lo central es la reserva de una parte del poder por parte del pueblo, y por ello, señala:

El que delega todo su poder y no se reserva ninguno, se constituye esclavo, siervo o pupilo de su mandatario. No hay más que un medio de impedir que el mandatario ceda al instinto natural de apropiarse el poder ajeno depositado en sus manos, y es que el país se reserve otra porción de su poder para impedirle ese abuso, siempre posible y casi siempre probable (*ibid.*: 373).

Así, el gobierno de sí mismo es considerado como la garantía de la no usurpación del poder público, de consolidar el gobierno y la libertad interior (cfr. Alberdi, 1887i: 320). Todo esto muestra la mutua y necesaria relación entre gobierno y libertad.

Alberdi (1887h: 171) analiza cómo la humanidad se condujo hacia una autoridad suprema y nacional donde la libertad humana comenzó a erigirse al lado de la Patria y del Estado, como formando un contrafuerte de su edificio. Así, siguiendo a Fustel De Coulanges (1864), Alberdi supone que las nociones de *Estado*, *Patria*, *Ciudad* en “los modernos”, comienzan a significar más una abstracción que una realidad concreta. Es decir, los “deberes” de la ciudadanía para con la ciudad emanan de otros principios que los republicanos a la antigua, y el “amor a la patria” es resignificado por un nuevo patriotismo, moderno. El individuo sigue ofreciendo su

sangre y su vida, pero ya no para defender a su divinidad nacional y al hogar de sus padres, sino para defender las instituciones de que goza y las ventajas que la ciudad le procura (cfr. *ibid.*: 170). Este nuevo patriotismo no produce exactamente los mismos efectos que el de los tiempos antiguos. El vínculo ya no es con el suelo sagrado, sino únicamente con las instituciones y las leyes. Y como éstas cambian con frecuencia, el patriotismo pasó a convertirse en un sentimiento variable e inconsistente, que comienza a depender de las circunstancias y quedar sujeto a idénticas fluctuaciones que las del gobierno mismo⁸⁸.

De modo que, para Alberdi, el progreso de la “humana sociedad”, no sólo estaría marcado por el patriotismo sino también por la aparición del *individualismo*, es decir, de la libertad individual, levantada y establecida a la faz de la Patria y del patriotismo, “coexistiendo con ellos armónicamente” (*ibid.*). Y si la “moderna libertad humana” toma del *cristianismo* su “espíritu” e influencia, él supone que los progresos de la civilización son producto del “egoísmo individual, cristianamente entendido” o “egoísmo bien entendido”: “*Ama a Dios sobre todo, enseñó él, y a tu prójimo como a ti mismo* santificando de este modo el amor de sí a la par del amor del hombre” (*ibid.*).

Resulta oportuno examinar aquella reflexión alberdiana teniendo en cuenta una de las preocupaciones que Benjamin Constant reconocía para su época⁸⁹. precisa dialogar con las preocupaciones que parte de sus fuentes (referentes) reconocían para la época moderna. En ese sentido, en la célebre conferencia de 1819 antes mencionada, “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, al tratar de las diferencias entre la vida de los pueblos antiguos y la de modernos, había establecido algunos principios que revisten cierto carácter de ‘tesis sociológicas’:

En primer lugar, a medida que aumenta la extensión de un país, disminuye la importancia política que le corresponde a cada individuo. [...] En segundo lugar, la abolición de la esclavitud, ha privado a la población libre del ocio que disfrutaba cuando los esclavos se encargaban de la mayor parte del trabajo. Si no hubiera sido por la población esclava de Atenas, los veinte mil ciudadanos atenienses no hubieran podido deliberar en la plaza pública. En tercer lugar, el comercio, al contrario que la guerra, no implica períodos de inactividad en la vida del hombre. El ejercicio continuo de los derechos políticos, la discusión diaria de los asuntos de Estado [...] [propia de] la vida de los pueblos libres de la Antigüedad [...] no ofrecería más que incomodidades y fatigas a las naciones modernas, donde cada individuo

⁸⁸ Fustel De Coulanges (1864: 353) señala al respecto: “Cada uno vino a preferir sobre su ciudad natal, [pero] si allí no hallaba las instituciones que él amaba [...] entonces se comenzó a emigrar más voluntariamente; se temió menos el destierro”.

⁸⁹ En su *Fragmento Preliminar*, casi dos décadas después de aquel discurso de Constant, Alberdi (1886d: 194) alude al tratamiento de Constant sobre la libertad, expresando que “ser libre, como lo han dicho Constant y Guizot, es tener parte en el gobierno”.

ocupado de sus negocios, de sus empresas, de los placeres que obtiene o que espera obtener, no quiere ser distraído de todo esto más que momentáneamente y lo menos posible (Constant, 1989: 265-266).

Lo relevante de su planteo es que, considerando dichos resultados, Constant termina advirtiendo sobre un peligro latente y de distinto orden entre las dos clases de libertad. En el caso de los antiguos, el peligro consistía en que los hombres, atentos a asegurarse únicamente la participación activa y continua en el poder colectivo, despreciaran los derechos y placeres individuales. Mientras que en los modernos, el peligro consiste en ser absorbidos por el disfrute de la independencia privada y la búsqueda de intereses particulares, renunciando así con demasiada facilidad al derecho de participación en el poder político. Por ello, el lausanes finaliza diciendo que, lejos de renunciar a ninguna de las dos clases de libertad, el desafío permanente para el hombre que aspire a ser verdaderamente libre en tiempos modernos no es otro que “aprender a combinar la una con la otra” (*ibid.*: 285), es decir, la moderna con la antigua.

Asimismo, Alexis de Tocqueville hacía notar que la sociedad democrática moderna, a diferencia de la democracia antigua y de la sociedad aristocrático-feudal de la Edad Media, al estar regida por el despliegue progresivo del principio de igualdad de las condiciones sociales conllevaba una desaparición de los vínculos jerárquico-tradicionales (cfr. Ros, 2019: 18). Este proceso, ocasiona un efecto ambivalente, a saber, por un lado, independiza al individuo al liberarlo de los antiguos vínculos que lo mantenían orgánicamente unido al todo social, pero, por otro, atomiza el espacio social y aísla a los individuos entre sí, propiciando el desarrollo del individualismo (*ibid.*).

En particular, Tocqueville (2019: 593) señala que el “individualismo”, es una expresión reciente engendrada por una idea nueva. Es un sentimiento reflexivo y pacífico que predispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y mantenerse aparte en compañía de su familia y amigos, de tal modo que, “después de haberse creado una pequeña sociedad para uso propio, gustosamente abandona la grande a su suerte” (cfr. *ibid.*) [...]. Así, para él, el individualismo procede de “un juicio erróneo más que de un sentimiento depravado”, pero de no atenderse con el tiempo, “ataca y destruye todas las [virtudes] y acaba absorbiéndose en el egoísmo”⁹⁰. Por consiguiente, a diferencia del egoísmo, el individualismo no designa un defecto

⁹⁰ Para Tocqueville, el “egoísmo” es un vicio tan viejo como el mundo, y pertenece indistintamente a cualquier forma de sociedad (*ibid.*: 593).

propio de la naturaleza humana, sino una tendencia moral surgida de la sociedad democrática que trae consigo un *déficit de civismo* que merma la condición misma del ciudadano y acaba por degradar su humanidad (Ros, 2019: 18).

De acuerdo con Aguilar (2018), si el interrogante de fondo es: ¿qué clase de espíritu público debe prevalecer en un país para hacer posible entre la ciudadanía un grado de cooperación tanto en el plano civil como en el político? Tocqueville considera apropiado como respuesta a ello acudir a la doctrina del “interés bien entendido”⁹¹. En efecto, el autor francés distingue el amor instintivo al terruño (basado en “un sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible”, que liga al hombre a su lugar de origen, a sus costumbres, sus ancestros, su lengua, los hábitos adquiridos y los viejos recuerdos) de un patriotismo racional, menos ardiente pero más fecundo (*ibid.*: 103).

Retomando la reflexión de Alberdi, éste concluye que la libertad moderna “es mil veces mejor entendida y practicada que lo fue la libertad antigua de los griegos y romanos” (Alberdi, 1887f: 341). Razón por la cual va a sostener que “el egoísmo está llamado a preceder al *patriotismo* en la jerarquía de los obreros y servidores del progreso nacional”; un egoísmo individual “cristianamente entendido” (cfr. Alberdi, 1887h: 172, 176; 1887f: 361). Este posicionamiento teórico y político lo llevó a abordar la situación de América del Sur como ligada a un dilema de hierro: “o latina exclusivamente y entonces esclava; o libre y entonces sajona, por la educación y el temperamento cuando menos” (Alberdi, 1887f: 361).

La crítica alberdiana a la política seguida en las repúblicas de la América antes española en general apunta a señalar que, a pesar de la serie de cambios que emergían con la “sociedad cristiana y moderna, en que el hombre y sus derechos son teóricamente lo principal”, allí se siguió gobernando por las reglas de las “sociedades antiguas y paganas”, en que la Patria era la negación más absoluta de la libertad (cfr. Alberdi, 1887h: 158). De esta manera, no comprender las transformaciones de las condiciones de la vida moderna implicaba continuar reproduciendo elementos “de la vida de esa institución monarquista y colonial [el viejo régimen español], lo cual, para Alberdi (1887i: 187) significa, ciertamente, un “anacronismo”.

⁹¹ Tal como se encuentra expuesto en el capítulo “Cómo los norteamericanos combaten el individualismo con la doctrina del interés bien entendido” de *La democracia en América*, Tocqueville establece allí cuál es el compromiso con la *res publica* esperable en la modernidad. En suma, el autor procura explicar la “teoría general” con cuyo concurso se consigue combinar el interés propio con el interés colectivo que lo trasciende (cfr. Aguilar, 2018: 104).

3.6. La búsqueda de unidad social: entre la “fe común de civilización” (Dogma) y el desarrollo de la “vida material”

Sobre la forma en que Alberdi imagina cómo generar la *unidad* de la república argentina, cabe mencionar que en su obra se observa una tensión abierta entre una apuesta por definir un “Dogma social” y una apuesta por el desarrollo de la “vida material” con un marco jurídico constitucional acorde a su realización (cfr. Herrero, 2009: 158; 162-163).

Así, con el objetivo de examinar dicha cuestión, conviene recuperar el modo en que Alberdi aborda la constitución humana en su relación con los problemas o estudios referidos a la sociedad. En ese sentido, se puede observar que en 1837 Alberdi (1886d: 180) aboga por una “ciencia de la riqueza”, la cual supone que, apenas se constituye la sociedad, se debe “pensar en los medios de su existencia material, base de toda existencia humana, cuyo conocimiento es la economía política”, esto es, una ciencia de los elementos orgánicos de la vida social, y de la cual, por lo demás, se desprende una crítica a Adam Smith. En efecto, para Alberdi, Smith es el que mejor ha formulado el método de la economía positiva de la época, pero al igual que lo hiciera respecto de Locke y Bentham, señala:

Smith hizo un mal uso de un excelente método: observó mal, observó poco, no observó todo lo que había que observar: mutiló el hecho humano, y sobre el fragmento muerto, edificó una ciencia sin vida. La faz moral y la intelectual protestaron contra esta mutilación de la trinidad humana, y reclamaron una nueva ciencia económica, armónica con ellas, viva como ellas, humana como ellas (*ibid.*).

Concretamente, Alberdi refiere que la “situación moral de la humanidad” en el presente siglo requería de una atención especial (*ibid.* 121). Esto, tal como Galfione (2016: 49) refiere, se comprende mejor si se tiene en cuenta que hacia 1830 se produce en Francia una nueva fase de un “proceso de desilusión respecto de las consecuencias sociales de la revolución de 1789”. Allí es donde aparece el “desafío socialista”, crítico del individualismo liberal, que está en la base de las distintas concepciones socialistas que se van definiendo en esos años (*ibid.*).

Esta autora aclara que si bien el término *socialismo* se presta a diversas definiciones, el mismo comienza a difundirse por boca de Leroux, en tanto representante del socialismo utópico y el humanitarismo de izquierda francés. Desde sus primeros esbozos, señala Galfione, “el socialismo cobra importancia como

respuesta a la experiencia de la Revolución Francesa y a los diversos intentos de hacer real la soberanía del pueblo sobre la base de un sistema individualista asentado sobre la desigualdad social” (*ibid.*: 50). Lo significativo de la propuesta de Leroux es su posicionamiento frente a la cuestión filosófica de fondo, a saber: “¿existe una naturaleza humana susceptible de definición? Si existe, ¿qué es?; y por consiguiente, ¿es posible extraer de ella una medida con la que valorar las instituciones sociales existentes?” (*ibid.*).

Por su parte, Alberdi (1886d: 162) desarrolla su concepción antropológica al definir que la persona humana es “un ser material, activo, sensible, apasionado, egoísta, simpático, moral, racional, libre, sociable, perfectible”. El problema que observa es que entre todos aquellos hechos había “dependencia”, pero “no identidad” (cfr. *ibid.*). Todos ellos, señala, dan origen a un hecho complejo que merece atenderse, porque es el punto de partida del derecho social: la *individualidad* del hombre. La individualidad hace del individuo un todo íntegro, independiente del resto del mecanismo universal. Es individuo porque es necesario y suficiente para sí mismo, y es así porque es capaz de obrar y sabe obrar (*ibid.*). Ahora bien, deducir el yo de la sola libertad, identificarla con ella (como lo hiciera Cousin), era para Alberdi una teoría incompleta. La individualidad está en todo el hombre; en la razón, en la sensibilidad, en la voluntad. Este reparo, ya realizado por Lerminier, según Alberdi era capital, y de vasta ulterioridad en los postulados de la teoría de la libertad humana (cfr. *ibid.*).

La cuestión era saber, “bajo qué ley dos individualidades en presencia podrían desarrollarse para marchar imperturbablemente a su fin”. Para Alberdi, la indagación de dicho asunto era central, porque “llenar esta ley ser[ía] el fin moral de la sociedad humana” (*ibid.*: 162). ¿Dónde buscar entonces, la regla de conducta que la razón sugiere en las relaciones del hombre y las cosas? El límite para Alberdi es el derecho social. El derecho social, en vista de su misión humana, es pues un elemento fundamental del mundo moral, una condición de su existencia, una necesidad fundamental del hombre nacido del contacto con su semejante (*ibid.*: 161)⁹².

⁹² Alberdi (1886d: 164) expone todo esto en el *Fragmento*, capítulo IV: “Del hombre ante el hombre. Idea filosófica del derecho social”, de la siguiente manera: “Cual sea el punto en el sistema general de las relaciones sociales, en que este límite deba tener su asiento, es lo que no puede formularse de una manera absoluta, para todos los casos posibles, por opuestas que sean las aspiraciones de una filosofía pretenciosa; se mueve según la naturaleza de la relación que varía indefinidamente según la edad, sexo, condición y sin otras causas. Deducir de la regla fundamental de derecho, la regla parcial que deba presidir, un cuadro de circunstancias dado, es la materia de la ciencia. Esto es posible y claro. Pero la ciencia en

De modo que, en el *Fragmento*, Alberdi se interesó por cómo hacer de la multitud una unidad, dejando con ello claros indicios del sentido que para él tienen las instituciones jurídico-políticas (cfr. Alberdi, 1886d: 196). De este modo, más allá de un mero formalismo, la relación entre gobierno y pueblo debía concebir el análisis de los modos de vivir en el diseño de la vida en común y, en ese contexto, Alberdi invoca la “economía democrática” de Leroux, para criticar el “egoísmo de los particulares” (cfr. Rodríguez Rial, 2021: 96; Herrero, 2009; 162, 163).

Sin embargo, como se mencionó en la introducción de este Capítulo, hacia mediados de siglo, algunos estudios advierten ideas contrapuestas ligadas al énfasis inmigratorio declarado en *Bases*, y, en consecuencia, se considera que por entonces Alberdi tiene “un concepto muy negativo” del sujeto americano o nativo respecto de su pertinencia para construir sociedad moderna (cfr. Herrero, 2009). Es decir, se pierde de vista aquel desarrollo integral, armónico que proponía en el *Fragmento*.

Ahora bien, interesa especialmente destacar que Alberdi (1886d: 112) supone la existencia de un “paralelismo fatal” entre *libertad* y *civilización*. En ese sentido, hay que recordar que en el mismo *Fragmento*, Alberdi manifiesta que en el desarrollo de la civilización, “único fin de toda sociedad [...] el Estado hace una mitad de la felicidad social, y garante la otra que, por sí propios labran sus miembros” (cfr. *ibid.*: 195, 196). Con todo esto, lo que se pretende poner de manifiesto es que, tal como se viene argumentando, Alberdi concibe que la *sociedad* argentina presentaba todavía “tendencias retrógradas” de origen español y, por eso, siempre estaba en discusión la estructura de la sociedad así compuesta, respecto de lo que él consideraba que eran las condiciones de las sociedades modernas.

En la “Introducción” de las *Bases*, Alberdi (1886r: 381) menciona como fin providencial la existencia de una “ley” de expansión que supone el “mejoramiento indefinido de la especie humana, por el cruzamiento de las razas, por la comunicación de las ideas y creencias, y por la nivelación de las poblaciones con las

general, quiere ser tan fecunda como las permutaciones de las propiedades humanas. Lo único que de una manera absoluta y general, puede sentarse sólidamente, es, que hay una regla fundamental de derecho, de la cual emanan todas las reglas especiales que gobiernan el sistema total de la conducta humana. Tal es el derecho social, límite común que los individuos están moralmente obligados a respetar mutuamente; trinchera racional que designa el límite en el cual cesa la acción legítima de un individuo sobre otro individuo; condición en virtud de la cual, los individuos asociados llenan inalterablemente su respectiva y común misión; círculo sagrado que describe la esfera divina de la libertad legítima del hombre”.

subsistencias”. Por desgracia, señala, “su ejecución encontró en la América del Sur un obstáculo en el sistema de exclusión de sus primeros conquistadores” (*ibid.*). Es decir, al haber estado “monopolizado” el extenso y rico suelo durante siglos, los fines de la conquista habían quedado infructuosos, en cierto modo, para la civilización del mundo (cfr. *ibid.*). Así, Alberdi concibe que las trabas y prohibiciones del sistema colonial (español) impidieron contar con una población “en escala grande y fecunda” proveniente de todos o varios de los pueblos europeos, que por ese motivo, “acudían a la América del Norte, colonizada por un país de mejor *sentido económico*” (cfr. *ibid.*). Esto mismo era para él “una de las principales causas de su superioridad respecto de la nuestra” (*ibid.*).

El cometido de Alberdi, se centraba en contribuir a fijar las bases de criterio para marchar en la cuestión Constitucional argentina, y en “explicar con más claridad [...] ¿dónde viene, dónde está y a dónde va?; no sólo la República sino toda la América del Sur, en cuanto “a sus destinos políticos y sociales” (*ibid.*: 386). Ahora, si bien la materia de este libro es producto del pensamiento de muchos años, Alberdi aclara que fue redactado “con la urgencia de la situación argentina”, la cual precisaba una constitución acorde a “tiempos excepcionales” (*ibid.*: 410). De ahí que, ante la necesidad de un nuevo orden constitucional pos Caseros, y, con este orden, de la instalación de un nuevo gobierno “nacional”, el planteo de Alberdi incorpora efectivamente nuevos referentes.

Alberdi hace foco en la formación de los “nuevos Estados” y para ello, se basa de modo general en las experiencias constitucionales de California (1849) y de Montevideo (1829), por haber seguido una “ley de población rapidísima”, trayendo población formada en hábitos de riqueza y gobierno libre (cfr. *ibid.*: 457). En ese contexto, con el propósito de distinguir aquel modelo, Alberdi no duda en realizar valoraciones fuertemente negativas respecto de otro tipo de población. Así, toda población diferente de aquella –esto es, tanto la indígena como la proveniente de la Europa “atrasada”, asiática o africana–, es considerada como “escasa, impura y estéril”, entre otras calificaciones (cfr. *ibid.*: 451).

En concreto, se evidencia cómo a mediados del siglo, durante su exilio en Chile (1844-1855) Alberdi se hace eco de las ideas francesas de autores como Michel Chevalier en sus *Lettres sur l'Amérique du nord* (1836) y Pellegrino Rossi en su *Course d'économie politique* (1854), quienes observando la realidad norteamericana participan de empresas colonialistas distintas, legitimando en cierta forma con sus

aportes el proyecto inmigratorio de las *Bases*. En este punto, tal como señala Herrero (2009: 156), si bien la respuesta de Alberdi al drama argentino no cambia, esto es, el concebir que el medio de mejorar el poder es a través de un cambio en la manera en que la sociedad estaba compuesta, lo que sí se modifica son los contenidos de dicha transformación.

Para Chevalier (1836: 20), por ejemplo, a pesar de no ser el desarrollo industrial todo el desarrollo humano, entiende que, a partir del siglo XIX, “ningún pueblo será admitido a figurar en el primer rango de las naciones si no se adelantó en la carrera industrial, si no sabe producir y trabajar”. Por tanto, considera que el poder de un país se encuentra vinculado a su riqueza, la cual sólo es posible mediante el trabajo. Alberdi conoce las lecciones de este autor, que veía en los viajes educadores a Gran Bretaña el camino para formar el sujeto productor de riqueza. Sin embargo, el jurista tucumano encuentra una mejor respuesta más bien en Rossi, quien concibe el progreso a partir de inmigraciones masivas, al ser para este la calidad y cantidad de la población un requisito básico de toda nación moderna (Herrero, 2009: 160, 161).

Así, las formulaciones de Leroux, Lerminier y Jouffroy (tenidas en cuenta en el *Fragmento*) parecen esfumarse al momento de propiciar Alberdi como fin de las constituciones de su tiempo la inmigración, la libertad de comercio y la industria sin trabas. Todos estos elementos, de la *vida material*, ciertamente, no debían suplantarse el lugar de los grandes principios (independencia, libertad, culto), pero sí debían tomarse como medios esenciales de conseguir que dejen de ser una promesa y se conviertan entonces, en realidades.

3.7. Alberdi contra los “codificadores argentinos”: algunas lecciones sociológicas

Luego de reconocer aquel particular direccionamiento, interesa examinar la respuesta alberdiana hacia finales del siglo. En ese sentido, se encuentran significativos elementos en un texto de 1871, titulado *América*, en el que Alberdi da precisiones sobre su reflexión de fondo. Allí Alberdi (1899: 36) sostiene que el porvenir de la sociedad es “indefinible e indefinido” y, por eso mismo, ningún programa lo podría establecer de una vez y para siempre. Desde su punto de vista, tal como lo había señalado en el *Fragmento*, en una sociedad como la argentina, que empezaba a existir, su legislación civil o social no podría darse de golpe a partir de un

código, como tampoco sería posible un programa obligatorio de crecimiento (cfr. Alberdi, 1886d: 119; 139; 1899: 36). En concreto, el código que se dicta un país, para él no es otra cosa que el resumen y última palabra reglamentaria de la vida entera de una sociedad. Estos, señala, deben ser “su expresión y encarnación, si quieren tener vida real” (cfr. Alberdi, 1899: 42). Por eso, a raíz de la sanción del Código de Vélez Sarsfield (1871), Alberdi sienta posición y juzga dicho episodio como una “comedia del gobierno libre”.

En concreto, Alberdi (1899: 37) manda a los codificadores argentinos “a los bancos de la escuela de Sociología”. Alberdi concibe la sociedad como un “cuerpo social” y, por consiguiente, como producto de “una evolución natural”, mientras que el gobierno, en tanto órgano elemental de dicho cuerpo, al formar parte de su estructura u organización vital, tiene que desenvolverse con ella, “a su mismo paso lento y gradual, en la misma dirección y según el plan de la sociedad toda entera” (cfr. *ibid.*: 38). De allí que su crítica se oriente hacia quienes no seguían una de las leyes más fundamentales, a saber, aquella que afirma que las sociedades no son obra de los legisladores, no son hechas por decretos de gobierno, sino el producto de una “evolución natural” (cfr. *ibid.*: 39; 1886r: 541). Por tanto, un código social no podría tener otros principios que aquellos en que descansa la sociedad misma.

En el caso argentino, el asunto estaba en que los principios sobre los que descansaba la sociedad se debían cambiar. Se trataba de una sociedad que había heredado una legislación colonial española que ocasionó su peculiar estructura y organización. Por tanto, si la sociedad como ser colectivo, tiene su organismo modelado en el de sus miembros, Alberdi (1899: 40) busca la transformación de estos, teniendo en cuenta las consecuencias prácticas que la sociología brindaba en ese momento a la “organización artificial de las sociedades”.

Alberdi dice seguir los estudios del “eminente sociólogo inglés Herbert Spencer” y su *Introducción a la Ciencia Social (Inductions of Sociology*, parte del vol. I de sus *Principles of Sociology*, que seguramente Alberdi leyó en francés: *Introduction à la science sociale*), donde como primera lección señala que “ni las constituciones ni los códigos sociales o civiles, pueden ser copiados a un país por otro que carece de sus condiciones de existencia”, esto es, que “las formas políticas y sociales nada valen cuando el carácter nacional no les comunica la vida” (*ibid.*). En este punto es interesante la consideración de Alberdi para con Manuel Belgrano, quien había pensado en escuelas antes que en códigos y constituciones, “lo que valía reconocer,

señala, que la sociedad debía *preceder*, como cuerpo orgánico, a las fórmulas escritas de su organismo artificial y legislativo” (*ibid.*: 42)⁹³.

Para Alberdi, el hecho de no haber seguido por el camino de “hacer preceder por muchos años el estudio de los principios de la ciencia social”, hacía que se continuara ante “el furor de reforma y de legislación escrita, que sin organizar nada, deja las cosas en peor estado que se hallaban” (*ibid.*: 45). Lo que específicamente desapruueba Alberdi es el cambio violento, el cambio repentino, tal como allí lo menciona:

La guerra a las instituciones existentes recibidas hereditariamente del pasado histórico del país, se ha vuelto una industria de moda, una guerra de patriotismo, como la de matar argentinos y asolar provincias, en nombre del progreso y de la libertad (*ibid.*).

Así, en *El Proyecto de Código Civil para la República Argentina*, publicado en 1868, Alberdi (1887d: 89) plantea que no es posible cambiar el orden político sin cambiar el orden social y civil en el mismo sentido, porque lejos de ser independientes y ajenos uno de otro, ambos, son dos aspectos de un mismo hecho. Por eso, él entiende que la revolución democrática de América, como la francesa, ha sido a la vez política y social.

Por ese motivo, se tiene en mira el Estado y la familia. En el nuevo mundo, la *sociedad civil* tiene mayor importancia que la *sociedad política*, porque abraza el interés de todos los individuos que habitan el Estado (*ibid.*). Los millares de inmigrantes que aumentan su población se hacen miembros de la sociedad civil desde que pisan el suelo americano, en ese sentido, señala:

Sin duda alguna el papel de la ley civil es más importante que el de la ley política en la organización y desarrollo de la democracia, pues si la democracia no comienza por existir en la familia, jamás existirá en verdad en el Estado. [...] En la familia, como en el Estado, la democracia es la libertad constituida en Gobierno, pues el verdadero Gobierno no es más ni menos que la libertad organizada.

La democracia en la familia, es el derecho distribuido entre todos sus miembros por igual. Ella quiere decir, todos *iguales* en el sentido de todos *propietarios*, todos *herederos*, todos con derecho a recibir *educación*. Todos *iguales*, quiere decir todos *libres*, el padre, la mujer, los hijos. La mujer no será la esclava, la doméstica, la pupila de su marido. La hija no será la mercancía de sus padres. El gobierno del hogar tendrá dos cabezas, como el consulado de una República (*ibid.*: 91).

⁹³ Lo mismo le reconoce a Rivadavia ocuparse de la sociedad e instituciones que la prepararían para la “vida libre”, así como a Echeverría cuando se encargara de “los estudios de que son prueba su código social, o socialista, en que la palabra código solo es tomada como colección de doctrinas y principios sociales” (cfr. *ibid.*: 43) y no como norma jurídica.

Así como la *igualdad* no es más que la libertad de todos por igual, la *libertad* no consiste sínó en el gobierno de sí mismo. No somos iguales sino cuando todos somos libres; no somos libres, sino cuando nos gobernamos a nosotros mismos (*ibid.*). La familia democrática es para Alberdi, la escuela primaria de la naturaleza, en que se hace el *hombre* de que se forma el *ciudadano* (*ibid.*). A su vez, allí Alberdi señala que como el instrumento de la libertad es la *propiedad*, se sigue que “la propiedad al alcance de todos es realmente la libertad en todos, es la igualdad, es la democracia” (*ibid.*: 92). En efecto, en la organización de la propiedad se encuentran los destinos de la democracia moderna.

En suma, para Alberdi, el corolario de todo esto -en clave spenceriana-es que antes que el hombre (la acción humana) pueda rehacer su sociedad, “es preciso que su sociedad lo haya hecho a él mismo” (cfr. Alberdi, 1899: 622)⁹⁴. Por ese motivo, denuncia el tipo de gobiernos y estadistas que hacen uso de “un charlatanismo sin conciencia, sin ciencia, sin probidad”, al creer dar a sus sociedades como de un golpe “una organización del tipo más alto y perfecto, con solo copiar y sancionar nominalmente los códigos civiles que reasumen la organización de sociedades llegadas a su más alto progreso y desarrollo en el espacio de siglos” (cfr. *ibid.*: 41).

Aquel reparo, esto es, el comprender el desarrollo como producto del tiempo (“espacio de siglos”) permite, en una mirada atenta, poner de manifiesto que, para Alberdi, las diferencias anteriormente examinadas entre lo *latino* y lo *sajón* serían producto de una diferente dirección de desarrollo, lo cual, habría modificado a la “raza humana al punto de hacer parecer como raza aparte, lo que es una cultura diferente” (cfr. Alberdi, 1887f: 360). Todo el *valor y sentido natural* que tiene su distinción, no sería otro que la dirección (educación) de siglos diferente (cfr. *ibid.*). En base a ello, Alberdi sostiene que la “libertad política moderna” en el siglo XIX era una “costumbre sajona”⁹⁵.

⁹⁴ Para Alberdi, la Independencia produjo figuras como San Martín y Belgrano, que estaban llamados a “satisfacer la necesidad de que Sudamérica dejase de pertenecer a España y se gobernase por sí misma por un sistema de libre trato con el mundo” (cfr. *ibid.*).

⁹⁵ En tal sentido, un aspecto a considerar es que en aquella época, no había una definición unívoca del concepto de raza; por eso mismo, el racismo era un lenguaje en el que se conjugaron diversas posiciones, desde liberales hasta socialistas. Así, Zimmermann (1992: 24) plantea que, por lo general, en la época de estudio, no era inusual superponer raza y nacionalidad o asociar características biológicas y culturales de diferentes grupos raciales como inseparables. Así, raza podía implicar una distinción entre diferentes categorías étnicas y el establecimiento de una jerarquía de grupos “superiores” e “inferiores”, una jerarquización que podía sostenerse en factores estrictamente biológicos, o estar más bien sustentada en

Llegados a este punto, cabe preguntar si tal identificación (raza anglo-sajona = gobierno libre) no termina siendo acaso una interpretación determinista. Dicho de otro modo, el hecho de establecer una generalización unívoca tal respecto de una supuesta sincronía existente entre determinados aspectos de una cultura y su sistema social, los cuales producirían una *predisposición* a la libertad o al despotismo, parece una postura determinista. En principio, existen elementos en su reflexión que reconocen la imputación de ciertos fenómenos culturales como más o menos útiles a una forma de gobierno. Sin embargo, esto no limita del todo su mirada al respecto, dado que Alberdi (1887g: 18) considera también como fenómeno posible que “al lado de la mayor libertad, [puede existir también] el mayor despotismo”.

Aquel matiz aparece con mayor claridad hacia la madurez de su pensamiento, en publicaciones como *Peregrinación de Luz del Día o Viajes y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo* (sátira o novela ficcionada⁹⁶, escrita en 1870, corregida en 1871 en Londres, y publicada finalmente en Francia en 1874), donde Alberdi pone el foco en las incertidumbres socio-políticas de la Argentina decimonónica y las globales de la civilización occidental, con el propósito de reflejar “su desencanto” (cfr. Gasquet, 2012: 116). A fin de cuentas, en un contexto donde la referencia modelo eran las democracias liberales europeas y la democracia estadounidense, para el publicista argentino, no todo estaba dicho en materia de *gobierno libre*. En ese sentido, Alberdi (1887f: 197) termina reconociendo que “aunque la Europa sea, lo que hay de más civilizado en la tierra, no es civilizado por eso todo lo que es europeo”.

La obra, comienza detallando la llegada de Luz del Día (la verdad) a América, “aburrida de vivir en Europa” y con la esperanza de encontrar en el Nuevo Mundo un ámbito más propicio para el desarrollo moral de la verdad (cfr. Alberdi, 1887f: 177)⁹⁷.

dimensiones históricas, geográficas o culturales. El caso de Alberdi, parece ser el de este último.

No obstante, parece conveniente también reparar en aquello aludido por Villavicencio (2018) en su noción de “excepción racial”, con el objeto de dar cuenta de un tratamiento diferencial de sectores de la población en contextos democráticos. Estos im-possibles ciudadanos, señala, son objeto de gestión más que miembros libres del pueblo soberano, y son signos de una contradicción implícita en el universalismo y sus expresiones políticas. Así, siguiendo a la antropóloga Rita Segato, si Raza es signo, “en cuanto tal es necesario reconocerle su realidad”.

⁹⁶ En la publicación original Alberdi lo denomina ‘cuento’, y la denominación de ‘novela’ pertenece a José Manuel Estrada (cfr. Gasquet, 2012).

⁹⁷ La estrategia discursiva de Alberdi es motivo de un análisis aparte. Sólo para mencionar algunos aspectos interesantes, cabe subrayar el trabajo de O’Connell (2004), quien aborda en detalle la elección que realiza Alberdi del personaje Luz de Día, caracterizado como una persona hermafrodita, realizando así una inversión dialéctica por medio de una perspectiva

Cabe mencionar que en el marco general se encontraba todavía pendiente la organización institucional del país, envuelto aun en luchas faccionarias. Sumado a ello, aparece la Guerra contra Paraguay (1865-1870) de la Triple Alianza, de la que Argentina formó parte durante el mando de Bartolomé Mitre y que Alberdi condenara fuertemente, valiéndole esto una condena por parte tanto del oficialismo como de Sarmiento. Alberdi escribe *Peregrinación* en el contexto de dicha guerra, que culmina con el asesinato del Presidente Francisco Solano López; además de saber también del asesinato del ex presidente Justo José de Urquiza en Paraná, de la guerra franco-prusiana y, finalmente, del levantamiento poco antes de la Comuna de París.

Era el comienzo de un contexto diverso a aquel donde Gran Bretaña supo tener una posición hegemónica, la *pax británica*, que adviniera luego de las guerras napoleónicas y durante el mandato de la reina Victoria (cfr. Iglesias et. al: 464). Aquella sociedad en la que justamente el propio Spencer vivió y trató de poner en práctica los ideales sobre los que ésta se basaba, eran la libre competencia y una ética utilitaria donde el interés individual redundaría en beneficio de todos; dos reglas que resumen la ideología de la primera potencia capitalista mundial (*ibid.*). En efecto, conforme el siglo avanza, el contexto global comienza a presentar cambios, sobre todo hacia el último tercio del siglo XIX, cuando en Europa, Asia y África hay una serie de guerras y revueltas que lejos de favorecer una paz mundial, la ponían en riesgo (cfr. *ibid.*: 477).

Es fundamental aquí mencionar algunas cuestiones en cuanto a los abordajes de la sociedad moderna e industrial. En ese sentido, Spencer considera la sociedad industrial como la mejor forma de garantizar la armonía entre las naciones, es decir, la extensión del mercado sería según él una garantía de paz. Este marcado “optimismo liberal”, le lleva a no plantear dudas sobre las bondades de ese tipo social y, en consecuencia, prácticamente no cuestionar el hecho de que la igualdad jurídica formal que realiza el mercado pueda fundarse sobre considerables diferencias en el plano económico y social (*ibid.*: 476). Es decir, el sociólogo inglés no reconoce posiciones individuales asimétricas que desmientan los principios de libertad en que

binaria, mujer/ hombre en su búsqueda de “la verdad”. Para este autor, Alberdi realiza con ello un contrapunto a la visión patriarcal de la perspectiva que utiliza James Fenimore Cooper, en *Notions of the Americans* (1852), en la cual las relaciones entre las razas se ordenan según jerarquías patriarcales, donde los descendientes derivan la verdad de su existencia de una historia metaforizada en patrimonio patriarcal; al tiempo que resalta la forma en que satiriza el relato de Sarmiento en *Viajes por Europa, África y Estados Unidos* (1849), a partir de la creación de un círculo de personajes que metafóricamente comparten el mismo “viaje” (cfr. *ibid.*: 97).

se dice estar basado el mercado. Así, a diferencia del planteo tocquevilliano, que analiza las consecuencias del industrialismo y critica el avance del pauperismo como un fenómeno que le preocupa en tanto amenaza que podría frenar la dinámica de la igualdad poniendo en riesgo la democracia social y política, Spencer, por su parte, interpreta las consecuencias del progreso de la sociedad de mercado (por ejemplo la tendencia a la centralización y el imperialismo) como fenómenos ajenos a ella, como una regresión al tipo militar o lo que llamó procesos de “metamorfosis social” (*ibid.*: 476, 477).

En el caso alberdiano, su postura al respecto se aprecia en *El crimen de la Guerra*⁹⁸, donde plantea estudiar la “sociología internacional” en su formulación de lo que llama la “sociedad de las naciones”. Allí, señala, están presente los aportes que desde la biología habían servido a los sociólogos para explicar la evolución natural de la sociedad. En ese sentido, Alberdi (1934: 284, 285) entiende que su tarea por delante consistiría en la búsqueda de la verdadera noción y esfera de la *independencia* de cada nación, así como el origen, naturaleza y límite de la *dependencia mutua de cada nación*: la primera, para lo que es “producir mucho, bien y mejor”; la segunda, para lo que es “cambiar lo que cada una ha producido al favor de su separación o independencia, para lo que cada una necesita de las otras para satisfacer su necesidad de vivir bien”.

Así, Alberdi comparte el supuesto sobre el hecho que la paz internacional se produce con una libertad completa dejada al comercio. Esa “dependencia mutua y recíproca, por el noble vínculo de los intereses, que deja intacta la soberanía de cada una”, señala, no solamente aleja la guerra sino que, también hace de todas las naciones una especie de “nación universal, unificando y consolidando sus intereses, y facilita por este medio la institución de un poder internacional, destinado a reemplazar el triste recurso de la defensa propia en el juicio y decisión de los conflictos internacionales” (*ibid.*: 120).

Aún así, para Alberdi, lo propio de una vida civilizada está en generar dependencia entre las naciones en la satisfacción de sus necesidades. Por ese motivo, lo propio de su planteo, es que la guerra y la incomunicación que llevan a que

⁹⁸ Alberdi redacta este documento para presentarlo al concurso organizado por la Ligue Internationale et Permanente de la Pax, con sede en París. “Ironía del destino”, señala Quattrocchi-Woisson (2012: 310), dicho Concurso fue suspendido producto de la misma Guerra. *El crimen de la guerra*, tuvo una publicación póstuma y un éxito considerable. Fue incluso traducido al inglés (Londres-Toronto, 1913) por Thomas Bathy, secretario de la Asociación de Derecho Internacional.

un país deba encontrar en su seno todo lo que necesita, Alberdi lo piensa como una “hipótesis de una eventualidad de barbarie” y no como una ley natural permanente de la civilización (*ibid.*: 120). Desde luego, “el comercio, industria esencialmente internacional, señala, hace de más en más solidarios los intereses, el bienestar y la seguridad de las naciones. El comercio es el pacificador del mundo” (*ibid.*: 131). Con esto, Alberdi avanza sobre una noción de neutralidad en la mayoría de las naciones, una “ciudad mundo” compuesta de naciones iguales en poder y en derecho, como el hombre de que se componen. En definitiva, un cosmopolitismo, es decir, un “patriotismo universal y humano” en reemplazo de un patriotismo “chauvin (*sic*) y antisocial” (cfr. *ibid.* 134).

Si se tiene en cuenta lo que Álvarez (2006: 142) señala, en base a lo planteado por Samir Amin (1981) acerca de que el sistema capitalista, “si bien ha unificado al mundo, (...) lo ha unificado sobre la base de naciones desigualmente desarrolladas”; entonces, la formulación de Alberdi merece alguna atención. En efecto, para él, la organización del género humano en una vasta asociación de todos los pueblos que lo forman, a pesar de darse por una ley natural, precisa tomar cuenta de que “toda nación grande que conspira por agrandarse más”, aleja al mundo de aquel objetivo (a saber, la conquista de una “nación universal” o “pueblo mundo”) (*ibid.*: 336). Así, Alberdi (1934: 335-336) señala:

Toda aspiración de *hegemonía*, es contraria a la civilización política del mundo y sólo sirve para mantener el reinado de la guerra, que es barbarie primitiva en la manera de aplicar la justicia criminal de las naciones. [...] El mayor obstáculo para llegar a la organización del mundo en una vasta sociedad de naciones, es la existencia de lo que hoy se llaman *grandes poderes* o grandes aglomeraciones Nacionales.

De manera que, para Alberdi, el medio de remover dicho obstáculo es “propender [sistemáticamente] a la subdivisión de grandes naciones”, es decir, a la disminución de su poder, para que “ninguna de ellas sirva de resistencia invencible a la formación de la nación suprema y definitiva, compuesta de todas las naciones del mundo, hoy dispersas, errantes y anarquizadas entre sí” (*ibid.*: 335). En definitiva, había que encaminarse a la constitución de la sociedad internacional en un poder de más en más democrático.

3.8. “Acción social de la industria y del industrial”: la figura de William Wheelwright

Atento a las condiciones que imponía la época que comenzaba con la década de 1870, Alberdi (1934: 172) considera que la gran faz de la democracia moderna no sería otra que la “democracia internacional”, esto es, la *soberanía del pueblo-mundo*, como garantía de la *soberanía Nacional*. Así, para él, la idea de la patria, no excluye la de un pueblo-mundo, la del género humano formando una sola sociedad superior y complementaria de las demás. De este modo sostiene:

La patria, al contrario, es conciliable con la existencia del pueblo múltiple compuesto de patrias nacionales, como la individualidad del hombre es compatible con la existencia del Estado de que es miembro. La independencia nacional será en el pueblo mundo, la libertad del ciudadano-Nación, como la libertad individual, es la independencia de cada hombre, dentro del Estado de que es miembro. Cada hombre hoy mismo tiene varias patrias que lejos de contradecirse, se apoyan y sostienen. Desde luego la provincia o localidad de su nacimiento o de su domicilio; después la Nación, de que la provincia es parte integrante; después el continente en que está la Nación, y por fin el mundo de que el continente es parte (*ibid.*).

Esa última y suprema nación compuesta de naciones se constituiría como producto de la existencia de “leyes naturales que presiden el desarrollo” humano individual y colectivo y a su naturaleza “indefinidamente perfectible” (*ibid.*: 173). Ahora, esto mismo no dejaba de lado la necesidad de trabajar, en lo futuro, en el complemento o coronamiento de la civilización moderna; en la búsqueda de medios que condujeran a la organización del género humano en una “vasta asociación” (cfr. *ibid.*: 200, 201). El asunto se encontraba ahora en el estudio y búsqueda de premisas sociales y culturales orientadas a dicho objetivo. No bastaba depositar la fe en la perfectibilidad humana, sino propender un cambio de acciones.

Así, hacia finales de su trayectoria intelectual, es significativo el interés de Alberdi por publicar *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sur* (1876); la biografía de un *yankee* de Nueva Inglaterra que llega al Río de la Plata en 1823, producto de un naufragio en Buenos Aires, y que luego se traslada a Chile en 1825. Dicha biografía, presenta el carácter de un estudio sociológico que contiene una serie de fundamentos que permiten profundizar sobre la necesidad y alcance de su propuesta inmigratoria. Tal como señala Funes (2012: 201; 204), el género biográfico permite la transmisión de ideas y conceptos de manera menos teórica pero con gran fuerza expresiva y, en tanto estrategia discursiva usualmente transitada en la producción latinoamericana de la primera mitad del siglo

XIX, supo funcionar como una “afirmación de lo individual que refería al orden social”. De modo análogo se encuentran también lo publicado por Sarmiento en el *Facundo*, y el caso de Mitre con *Belgrano*, donde lo colectivo, tiene nombre y apellido (*ibid.*).

A través de Wheelwright, Alberdi refuerza su crítica sobre el “yugo” de la acción colonial. En concreto, allí Alberdi (1887g: 40) señala, como aspecto central, el orden interno que habían recibido las ex colonias de España en América, “en el interés de hacer perpetua esa dominación”. Precisamente porque, para él, en esto último consistía “lo peor del régimen colonial” (cfr. *ibid.*). La postura de Alberdi, como se ha visto, si bien se encuentra lejos de denunciar negativamente o condenar la conquista europea⁹⁹, no excluye, sin embargo, la realización de un examen sobre dicha herencia en función de sus consecuencias para la emancipación política y progreso social del país.

Para Alberdi, es primordial atender al hecho de que las realidades de la libertad no están necesariamente en relación con sus formas, esto es, que la forma exterior de un país puede ser la de un gobierno libre pero en su orden interno puede crecer una realidad que hace que el gobierno no lo sea. En este punto, Alberdi cita lo advertido por el propio Spencer sobre cómo incluso en los Estados Unidos, la sociedad era un mosaico que contenía las cosas más variadas e incoherentes (*ibid.*: 18). Así, por ejemplo, en California había recurrentes asesinatos; en el estado de la sociedad que reinaba en el Oeste, bajo un régimen republicano, la mujer blanca que se casaba con un negro era quemada viva; o en el Este, donde los políticos de profesión a menudo tenían intereses diferentes a los del público. En suma, para Alberdi, todo ello eran pruebas de que “no basta decir que una ley, que una institución, que una persona, es de los Estados Unidos, para probar la excelencia de su condición” (*ibid.*).

Sin embargo, algo distinto ocurría en el Norte, es decir, en Nueva Inglaterra. Así, tal como Tocqueville lo había notado varias décadas antes, Alberdi describe a su personaje comenzando con una frase del francés: “L'homme est pour ainsi dire tout entier dans les langes de son berceau” (el hombre está, por así decir, todo él en los pañales de su cuna) (*ibid.*: 21). Efectivamente, Wheelwright era del Norte, nacido en Newbury-Port, pequeña ciudad marítima del Estado de Massachussets, el año 1798.

⁹⁹ En efecto, según Alberdi “una colonia puede ser feliz, civilizada y libre con el régimen que tienen el Canadá y la Australia” (cfr. Alberdi, 1887g: 40). Es decir, la crítica la efectúa sobre la organización interna de las colonias españolas en América. Para un análisis de su defensa al proceso colonizador comenzado en 1492, ver por ej. Alberdi, (1886j). *Veinte días en Génova* [1845].

“Felizmente –señala Alberdi–, más que de la familia y del colegio, los hombres son el producto de la sociedad en que nacen y se forman”; y este empresario marítimo era nativo de la Nueva Inglaterra, es decir, de la sociedad que “es la excepción sobresaliente de los Estados Unidos” (*ibid.*: 22, 23).

Por lo demás, cuando Tocqueville (2019: 447) describe al “americano norteamericano”, menciona lo siguiente:

[el americano del Norte] no ve acudir esclavos a su cuna, ni siquiera sirvientes libres, porque las más de las veces se ve reducido a satisfacer él mismo sus necesidades. Apenas llega al mundo, la idea de la necesidad se le presenta por todas partes; aprende, pues, desde muy temprano a conocer exactamente por sí mismo el límite natural de su poder; no espera someter por la fuerza las voluntades que se opongan a la suya, y sabe que para obtener el apoyo de sus semejantes necesita, ante todo, granjearse sus favores. Es, pues, paciente, reflexivo, tolerante, lento en el actuar y perseverante en sus designios. [...] Desde la infancia se ocupa en combatir la miseria, y aprende a colocar la comodidad por encima de todos los goces del espíritu y del corazón.

Sumado a eso, como se vio anteriormente, Alberdi sigue el planteo spenceriano que supone que la organización y la conducta de una sociedad son determinadas por las propiedades de sus unidades (esto es, sus individuos asociados o miembros), y que la sociedad no puede (aparte las causas extrañas de perturbación) ser cambiada sustancialmente y de una manera permanente sin que sus unidades lo sean igualmente (cfr. Alberdi, 1899: 46). De ahí su propuesta de la necesidad de cambio radical de las unidades elementales del cuerpo social americano. ¿Por qué medios? Por medio de la “educación o cultura del tipo moderno” (cfr. Alberdi, 1887g: 145). En otras palabras, por el modelo mismo de alguien como Wheelwright, que si “no es el ideal de ese tipo, señala Alberdi, es al menos el tipo de hombre que Sudamérica necesita” (*ibid.*).

Así, en aquel “poblador modelo” alberdiano, confluyen elementos sociológicos positivistas, funcionalistas y liberales, que brindan el tipo de premisas sobre las que la nueva dirección de la asociación argentina debía orientarse (cfr. Alberdi, 1886q). Es interesante notar que algunos estudios vinculan el tipo de argumentos utilizados por Alberdi con el desarrollo posterior que Max Weber haría sobre el «*ethos* capitalista»¹⁰⁰ o lo que se conoce como la discusión contemporánea acerca de las

¹⁰⁰ En este punto se puede consultar el trabajo de Gil Villegas (2011), quien en su “introducción” a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* señala que Max Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo. En todo caso, en *Economía y sociedad*, Weber ubica explícitamente los orígenes estructurales del capitalismo moderno en la baja Edad Media, es decir mucho antes de la aparición de la Reforma protestante, y en *La ética...* simplemente considera que una variante específica de éste, a

virtudes burguesas (cfr. Ferreyra, 2014; Gómez; Newland, 2013; Indavera, 2006). En relación con esto, es posible afirmar que Alberdi, de ninguna manera procuró realizar un estudio sistemático sobre el sistema capitalista o particularidades del mismo, aunque la afinidad sociológica de su planteo podría advertirse en aquel interrogante clásico propio de la sociología weberiana que se interesa por conocer cuál sería el modo de “conducción de vida” (*Lebensführung*) compatible con la especificidad del occidente moderno¹⁰¹.

Probablemente, en conocimiento del análisis tocquevilliano acerca de las consecuencias negativas del proceso industrializador, Alberdi (1887g: 145) señala que “lo común de los empresarios como de los militares se compone del tipo contrario de caracteres, y la industria como la guerra, son de ordinario un mecanismo de explotación desleal y ruinosa, para la sociedad que se pretende servir”. No obstante esto, él considera que existía otro modo de ejercerla, esto es, “sin explotar a los pueblos en su provecho egoísta”, y ese tipo lo representaba la figura de Wheelwright, un empresario que tenía la honradez y la moral en los medios de adquirir la riqueza (cfr. *ibid.*). “Ganar su bienestar, continúa Alberdi, es hacer el bienestar de todo el mundo, es el colmo de la moralidad en la industria”. En definitiva, para Alberdi, la conducta de Wheelwright como empresario fue “un dechado de esa manera de practicar el trabajo industrial”, en servicio de la humanidad (*ibid.*). Cual hijo de inmigrantes puritanos, Alberdi lo describe de la siguiente manera:

Por el carácter y dirección de sus empresas, por su espíritu activo, perseverante, desinteresado, progresista, Wheelwright representa esa clase preciosa de hombres de que más necesita y de que más escasea la América del Sur [...] Wheelwright no era interesado. [...] Era sobrio por temperamento, y el lujo hubiese sido un tormento para sus hábitos simples de vida. Sus gastos de lujo consistían en hacer el bien de sus semejantes. La religión cristiana estaba en cada uno de sus procederes (*ibid.*: 147).

¿Era un gran comerciante, un propietario millonario, un hombre poderoso por su situación? Nada de eso, sostiene Alberdi. Todo su caudal era su idea, “una grande

saber, la concepción de racionalismo de dominio del mundo del ascetismo intramundano del calvinismo, tuvo una importante influencia y “afinidad electiva”, no con el capitalismo en general, sino con el *espíritu* del capitalismo, es decir, con una manera específica de concebir la ética de trabajo en la vida cotidiana de la actividad económica capitalista (cfr. *ibid.*: 10).

¹⁰¹ En efecto, Max Weber se interesó en estudiar la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués en la modernidad, a fin de delimitar, de una manera mucho más precisa y rigurosa que Sombart, las características de esa mentalidad denominada originalmente por él como “espíritu del capitalismo” (Gil Villegas, 2011: 25). Esa mentalidad moderna, que en la “época heroica del capitalismo” del siglo XVI al XVIII fue imponiéndose sobre la mentalidad del tradicionalismo económico, según Weber, tuvo su más clara expresión en los sectores sociales que eran los portadores históricos del ascetismo derivado de la Reforma protestante en sus variantes del calvinismo, el pietismo, el metodismo, el puritanismo y las diversas sectas bautistas (*ibid.*).

idea que derivaba su poder de su propia importancia intrínseca, es decir, de ser la idea de un cambio que a todos convenía grandemente” (*ibid.*: 43). Basado en el análisis tocquevilliano sobre lo distintivo de los americanos de Nueva Inglaterra, Alberdi señala que los emigrados que vinieron a establecerse en ella “pertenecían a las clases acomodadas de la madre patria” (*ibid.*: 23). A diferencia de las otras colonias que habían sido fundadas “por aventureros sin familia”; los inmigrantes de la Nueva Inglaterra traían consigo elementos admirables de orden y de moralidad” (*ibid.*). En ese sentido, lo que sobre todo los distinguía era el fin mismo de su empresa. Es decir, no era la necesidad lo que les forzaba a dejar su país; porque en él dejaban con dolor una posición social y medios de vivir asegurados; sino el ánimo de “hacer triunfar una idea” (*ibid.*). Era esa, “una doble idea de libertad política y de libertad religiosa”; así, los pobladores de Massachussets no fueron simples *emigrados*, sino *peregrinos*¹⁰².

Cabe resaltar que, en la segunda mitad del siglo XVIII, el puritanismo parecía periclitado como norma de vida de tipo religiosa (González Pedrero, 2019: 50). Entonces “tomó el carácter de responsabilidad ética del individuo ante sí mismo y de responsabilidad cívica ante la comunidad” (*ibid.*). El puritanismo ambicionaba, así, constituir una “comunidad de justos”; la ética calvinista era fundamentalmente social y aspiraba, por tanto, a realizarse socialmente (*ibid.*: 51). En tanto que, como doctrina política, repudiaba el absolutismo y apoyaba el establecimiento de asambleas representativas, de carácter político y religioso y realizadas bajo el libre ejercicio del voto, asentando con ello los pilares de una democracia (*ibid.*).

El principio de igualdad debía regular la convivencia, pero se entendía esa igualdad como un estímulo a la iniciativa que debía desarrollarse en condiciones de libre competencia, para que lograran abrirse paso los mejor preparados, los más capaces, los “más aptos” (*ibid.*). En suma, era una “democracia de elegidos”. De acuerdo con esto, la igualdad natural podía conducir “a una desigualdad real, producida por una mayor o menor aptitud para tener éxito y hacerse un lugar en la sociedad, con base en una firme posición económica¹⁰³. Esta actitud hacia el mundo

¹⁰² Alberdi reconoce en su paso de Chile a Argentina, “una lección moral, por la cual se ve que no era uno de esos civilizadores nómades, que dejan el país que ya no les sirve, para hostilizarlo desde su nueva residencia” (*ibid.*:100).

¹⁰³ En este punto, sobre las diferencias sociales y sus consecuencias políticas, es interesante ver cómo para el “humanitarismo francés” –en tanto corriente visitada por Alberdi fundamentalmente durante la primera mitad del siglo–, si bien no presenta una posición uniforme al respecto, Galfione (2016: 148) menciona, por ejemplo, el caso de Lamennais, quien “afirmaba la necesidad de mantener las desigualdades naturales de los hombres como

constituyó el origen de un Estado democrático y, al mismo tiempo, Capitalista” (*ibid.*).

En particular, el libro de Alberdi, se hace eco de gran parte de las iniciativas privadas de ese “obrero neutral” al que la sociedad civil sudamericana le debía abrir sus puertas, entre las cuales, por ejemplo, se encuentra la comunicación de la costa del Pacífico con el Atlántico y Europa, utilizando un ferrocarril donde hoy se emplaza el Canal de Panamá; así como el impulso y realización del primer ferrocarril chileno entre Copiapó y Caldera (1849-1851); la promoción del alumbrado a gas y del primer telégrafo que unió el puerto de Caldera con Santiago; y la planificación incluso de un ferrocarril transoceánico, entre otras iniciativas (cfr. Subercasseaux, 2016: 11).

Por todo ello, para Alberdi, Wheelwright representa no solamente un nuevo sistema de navegación- el buque de vapor en lugar del buque de vela-, sino también una revolución geográfica por la cual quedaban las Repúblicas del Pacífico, que antes ocupaban un extremo remoto del mundo, en el centro mismo de la gran ruta comercial que liga directamente a Europa con el Asia comercial (India, China y Australia) (Alberdi, 1887g: 40). Sus trabajos, en el imaginario alberdiano, formaban todo un sistema que propendían a un fin: “la *viabilidad*” (*ibid.*).

Así, para Alberdi, el interés de ganancia que lo movía a Wheelwright no le impedía ser uno de los autores de la “consolidación que la sociedad recibe de sus obras” (*ibid.*: 14). Es decir, un extranjero contribuyendo en “la supresión pacífica del sistema colonial de aislamiento y de incomunicación” que España había dejado¹⁰⁴ (*ibid.*: 67). Por ese motivo, su vida era todo un “estudio social” para Sudamérica:

Estudiar los hombres de ese molde, imitarlos, repetirlos, asemejarse a ellos, proceder como ellos, ocuparse como ellos, es el modo de introducir y aclimatar en la América del Sur la sociedad de la América del Norte, es decir, la libertad y el progreso de la raza sajona en provecho, lejos de ser en detrimento, de la raza latina. Es el método de transformación, de educación y de mejoramiento, que conviene al progreso real (*ibid.*: 144).

condición para alcanzar el bienestar general; y el de Leroux, quien por su parte, “se limita a apelar a la necesidad de armonizar, en el ámbito político, los intereses de un proletariado y una burguesía que, a pesar de aquella armonización, deberán permanecer diferenciados”.

¹⁰⁴ Respecto de la actividad de este ingeniero norteamericano en Chile, resulta significativo el trabajo de Subercasseaux (2016), al fijar la atención en lo que Alberdi “oculta” en ese libro. Así, desde la perspectiva teórica de la lucha de clases elaborada por Marcelo Segal, reconocido teórico de la izquierda chilena, este autor señala que Alberdi, en su interés por incentivar la industria, no habla de las desfavorables situaciones laborales de los trabajadores. Para esto, se basa en datos y antecedentes sobre los tratos y el régimen laboral entre 1835 y 1860 en la región chilena de Atacama, y en algunas fuentes periodísticas. De todos modos, el autor reconoce no contar con un cuadro completo de las condiciones laborales de quienes trabajaron en los adelantos impulsados por Wheelwright, sino que las infiere tan sólo del régimen laboral.

En suma, la *acción social*¹⁰⁵ de este industrial traía consigo los fundamentos de la moderna libertad humana, el carácter distintivo de su conducta, el “individualismo así entendido” que necesitaba la sociedad argentina y Sudamericana para su progreso. Después de todo, si el bien individual era una tendencia en la época moderna, el asunto estaba en poder encauzarla; en atemperar el interés personal en pos de perseguir el bien común. Esa doctrina, que, según Tocqueville, era posible de alcanzar por todos, se interioriza en los comportamientos y, lejos de hacer abnegados a los hombres o conducirlos por vía recta a la virtud, al menos los acerca a ella “por medio de los hábitos”, volviéndolos “moderados, previsores y dueños de sí mismos” (cfr. Aguilar, 2018: 104). Esa era la doctrina “más apropiada” a las necesidades humanas de la época, y que Alberdi (1887i: 288; 1886r: 420) resume como el desarrollo de un “egoísmo fecundo y virtuoso”, y que suponía todo un ramo de educación. En efecto, para Alberdi, la sociedad necesita de la religión el hecho (*facts*), no la poesía; y esa facticidad o eficacia vendría con la educación práctica que la población extranjera (inmigrantes afines a ese origen) traerían consigo¹⁰⁶.

A la hora de reflexionar sobre el camino a seguir para dar a la civilización “bases poderosas y completas” Alberdi (1886q: 361-362) manifiesta que, si bien en Sudamérica, la difusión del elemento religioso (catolicismo) era el primero y más grande, no era el único y sólo fundamento de la civilización, como pretendía Félix Frías, por ejemplo¹⁰⁷. En su lugar, Alberdi señala que había que atender al desarrollo de todos: religión, ciencia, industria, estadistas, bienestar material. De este modo, él plantea:

La Inglaterra y los Estados Unidos, no son católicos por excelencia. Podría agregar que la Suiza, país de república y de libertad, no es católica en su mayor parte. Sin embargo el Sr. Frías asegura que la democracia es desgraciada en Francia y en el Plata, allí por haber pasado el catolicismo y aquí por no haberse desarrollado lo bastante. Dios me libre de pretender que el catolicismo sea inadecuado para la libertad: es mi religión, la de mis padres, la de mi raza. [...] La Inglaterra es feliz por sus costumbres, por su buen sentido, por sus hábitos de labor, por la ciencia de sus estadistas a la par que por la educación religiosa de sus clases. Toda esa dicha tiene origen

¹⁰⁵ Saint-Simon y Marx son quienes van a historizar de modo definitivo la teoría de la acción verdaderamente social, esto es, movida por un proyecto dirigido a otros sujetos, colocando la misma acción en el contexto del desarrollo histórico de las sociedades (Gallino, 2011: 2).

¹⁰⁶ Villavicencio y Rodríguez (2011) consideran que, para Alberdi, la *civilización* termina imponiéndose en los hechos, moldeando nuevos hábitos en la natural arcilla del suelo nativo, pero también derrotando la antigua virtud cívica por la moderna *virtú* industriosa de los inmigrantes implantados.

¹⁰⁷ Sobre este asunto, ver, (Alberdi, 1886q): *Estudios políticos. Examen de las ideas del Sr. Frías. Sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países* [1851]. Allí, Alberdi examina la postura de dicho intelectual, político y periodista católico rioplatense.

en la manera de ser de la familia. Pero la familia inglesa, no es un monasterio (*ibid.*).

En efecto, aquellos pueblos eran disidentes del catolicismo. Reconocer esto significaba “ensanchar los dominios del cristianismo” y de esa forma contribuir a la extensión de creencias religiosas y el aumento de población en tanto causas de significativos beneficios para la región (*ibid.*: 363). Por eso, “para atraer a esos pueblos en medio de los nuestros, es menester dejarles traer su culto, y no obligarles a dejar sus altares en las puertas de la república” (*ibid.*).

Hasta aquí, se ha procurado exhibir la búsqueda alberdiana de lo que él mismo concibiera como un “vínculo más fuerte y durable” para unir a la Argentina y Sudamérica en un “común fin de civilización (material)” (cfr. Alberdi, 1887g: 100). En cualquier caso, para saber de qué forma su búsqueda de los elementos y base de organización de la «sociedad moderna».habilita o no el camino hacia lo que Alberdi (1886g: 463 1886x: 368) denomina una “vida [nacional] colectiva y solidaria” será útil lo examinado en el próximo y último capítulo.

Una fórmula política para la integridad social de la nación argentina

El 17 de septiembre del año 1861, se produce la Batalla de Pavón en la que Bartolomé Mitre impone sus condiciones a Urquiza. Atento a dicho escenario, Alberdi (1886d1: 155) señala que éste no sólo ponía de manifiesto el incumplimiento del plazo estipulado de contar la Constitución argentina sancionada en 1853 con una vigencia no menor a diez años (tal como fijaba su Artículo 30), sino, mayormente, el hecho de que su reforma en 1860 se había generado sin antes saldar la discusión acerca de cómo dar definitiva organización al asunto de la capital y el tesoro del país. Esto, según la interpretación de Alberdi, significaba que trece de las catorce provincias que por entonces conformaban la república, a saber, Santa Fe, Entre Ríos, Corrientes, Tucumán, Salta, Jujuy, Santiago del Estero, Catamarca, Córdoba, La Rioja, San Juan, San Luis y Mendoza, se encontraran perjudicadas por una medida dirigida desde Buenos Aires, y a partir de la cual había sido “confiscada una nación entera” en provecho de una sola provincia (cfr. *ibid.*: 407).

En particular, Alberdi (1886g1: 327-330) concibe el conflicto entre Buenos Aires y las Provincias de la Confederación como la evidencia de una significativa división de la república. En efecto, a pesar de la pretendida *unión* en 1853, Argentina proseguía “dividida en los dos grandes intereses, que combatieron uno contra otro, en *Caseros, Cepeda y Pavón*”, provocando esto mismo la existencia de dos puntos de vista para definir lo que es patriotismo y lo que es traición en el país (cfr. Alberdi, 1886h1: 360). Para él, la acentuada separación entre el gobierno de Buenos Aires y las Provincias hacía que no se tuviera una noción clara sobre un gobierno regular y permanente (*ibid.*: 410). De esta manera, lo que por entonces había era “una federación de *dos países*”, o lo que Alberdi (1886g1: 327) supo nominar también como “una nación en apariencia, dos en realidad”.

La relevancia de aquel asunto es notoria. En efecto, Alberdi supone que quien no tomara por “punto de partida” dicho aspecto no comprendería ninguna cuestión relacionada con la política exterior e interior de la Argentina (cfr. *ibid.*). De ahí que él considere prioritario la realización de un examen sobre las *Condiciones de la unión y consolidación de la República Argentina*, tal como titula su libro publicado en 1862. Los hechos le mostraban que, a fuerza de distinguir el gobierno de la Constitución, se

creyó permitido “pensar que el país puede tener Constitución sin tener gobierno nacional y que aún la Constitución misma puede estar hecha para hacer imposible el gobierno” (Alberdi, 1886d1: 154). En suma, una singularidad de la cual Alberdi (1887c: 47) deduce lo siguiente:

[...] en el modo de ser de la República Argentina más que un país monárquico, cada Presidente es un sistema de gobierno, como se vio probado cuando acabó la Presidencia del Paraná, y puede verse ahora al acabar la Presidencia de Buenos Aires.

Así, la elección de un Presidente en ese país, se resuelve, en sustancia, en la elección de un sistema, y cada sistema representa una suerte y destinos diferentes en la paz interior de la República, en sus relaciones con los Estados circunvecinos [y] en su influencia en los intereses del comercio extranjero [...].

De esta manera, es posible afirmar que el cómo constituir “la unidad o integridad nacional” de la República es para Alberdi un objeto de reflexión estratégico y sustancial (cfr. Alberdi, 1886j1: 507-508). En efecto, esto mismo, se comprende en directa relación con aquel problema advertido en sus *Bases* y en cierto modo mencionado unos años después en su *Memoria* como ministro de la Confederación, referido a que la República Argentina era una “simple asociación tácita e implícita”, producto de la falta de un “vínculo visible” que reflejara la unidad de la nación; representando todo ello, tal como esta Tesis busca demostrar, un fundamento basal de su respuesta (cfr. Alberdi, 1886r: 386; 1886c1: 9).

Así, este capítulo final, propone dilucidar una serie de elementos y condiciones que Alberdi (1886x: 369; 1886j1: 449) imagina fundamentales para conseguir una auténtica y duradera vinculación que permita reconocer una “dirección y sentido” para la vida en común, en la sociedad moderna argentina. Para ello, se recupera el trabajo que realiza el autor sobre la forma que recibirían los elementos de la civilización humana, bajo las propias “condiciones de suelo y edad”, esto es, “el elemento nacional, positivo, relativo” (cfr. Alberdi, 1886d: 112). En otras palabras, aquella particular “dirección nacional”, indispensable, en el camino para conquistar una “sociabilidad argentina”.

4.1. La crítica de Alberdi a la “desmembración” de la soberanía del pueblo argentino

Hacia mediados y sobre finales del siglo, la respuesta alberdiana al asunto de la sociabilidad argentina comienza a tomar mayor precisión. Ciertamente, tal como Alberdi (1886u: 78) señala en *Elementos del Derecho Público Provincial argentino*

(1853), su propósito no era otro que realizar un estudio que permita dar con una clave explicativa de las dificultades que presentaba la organización general argentina. En ese sentido, interesa resaltar que Alberdi, considera necesario puntualizar en que los errores cometidos hasta el momento, no debían interpretarse “vulgarmente” como el producto de haberse realizado “reformas [que] fuesen superiores a la cultura [del] país”, sino más bien como el resultado de continuar la búsqueda de la integridad nacional “por el camino que conduce derecho a su desmembración” (*ibid.*).

Cabe recordar que luego de la Batalla de Caseros, en torno a la figura de Justo José de Urquiza y de las dirigencias provinciales, se buscará acordar la formación de un Estado Federal, institucionalizado en el año 1853 al dictarse una Constitución y crear autoridades nacionales. Resolución que, sin embargo, fue resistida por la provincia de Buenos Aires al mantener su soberanía y autonomía y dictarse también una Constitución, el 11 de abril de 1854. Tal como refiere Botana (2012), el período estará caracterizado por las conflictivas relaciones entre ambos estados, dado el enfrentamiento protagonizado por las dos unidades políticas con pretensión soberana (una con sede en Paraná, la otra en Buenos Aires). Una peculiar escisión que tuvo como referentes a Alberdi y Urquiza por un lado, y al sanjuanino Domingo Faustino Sarmiento y los líderes de Buenos Aires, entre los que comenzaba a destacarse Bartolomé Mitre, por otro.

En concreto, Alberdi (1886x: 318) centra su atención sobre el sistema federal, más específicamente, en el estudio de la “índole y tendencia” del federalismo argentino, con el objeto de evitar que éste sirva a la disgregación del país. Para él, el punto de mayor dificultad se encontraba, sin duda, en la configuración del “vínculo federal”, esto es, en el lazo que une los gobiernos de provincia con el Gobierno nacional (cfr. Alberdi, 1886v: 203). Por eso, en la interpretación alberdiana, el asunto de la sociabilidad argentina refiere, forzosamente, a la forma que asume la identidad colectiva y la unión entre los miembros de la sociedad. De modo que, Alberdi (1886x: 369) concibe “la *Patria*, el *Estado*, la *Nación*” como un modo de “unión o fusión de los intereses públicos” que expresan una misma idea: «la sociabilidad».

Ahora bien, la situación anárquica y de guerra civil observada por él como rasgo predominante en el país, no hacía otra cosa que ofrecer resistencias al logro de aquella pretendida sociabilidad. De hecho, tal como se ha mencionado, según su examen, aquello se debía a “la falta absoluta de gobierno nacional, y a la confiscación de la renta de una nación por una sola provincia” (Alberdi, 1886d1: 168).

Insistir sobre estos dos elementos, resulta decisivo, porque ilustra lo significativo de su planteo. Desde luego, ambos elementos, son señalados por Alberdi no como la única pero sí como la más poderosa causa de desorden. De lo contrario, señala, sería “colocarse en la más violenta de las paradojas”, esto es, “atribuir al pueblo argentino una naturaleza excepcional” (*ibid.*).

Aquel señalamiento forma parte de su libro *De la anarquía y sus dos causas principales. Del Gobierno y sus dos elementos necesarios en la República Argentina, con motivo de su reorganización por Buenos Aires*, del año 1862, donde Alberdi se ocupa de mencionar que “la anarquía no viene de la raza ni de la forma republicana de gobierno”, tal como titula el Capítulo 2 de la misma obra (cfr. *ibid.*: 162). En efecto, Alberdi (1886z: 460) considera oportuno poner en evidencia que la división de Buenos Aires con las Provincias se encontraba “en las cosas, más bien que en los individuos” y, de esta manera, poder demostrar que se trataba de un “antagonismo de localidades”. Justamente por eso, “vemos que las personas se suceden y el antagonismo queda” (*ibid.*).

En ese libro se detalla el hecho que bajo el gobierno de España, Buenos Aires tenía el monopolio legal del comercio directo, pero la renta que éste producía, era distribuida entre las Provincias. El asunto por entonces, era que Buenos Aires conservaba de hecho ese monopolio, y además se apropiaba de la renta nacional que el mismo produce (cfr. Alberdi, 1886d1: 157). Dicha “confiscación”, por parte de Buenos Aires, no era producto de su intención, porque su voluntad no había concurrido a producirla. Para Alberdi, pues, Buenos Aires es responsable del provecho que ella le deja, pero no de una falta culpable en su perpetración. La falta reside como “en el caso del que hereda una fortuna mal habida, y la posee de buena fe: su primer instinto es defenderla” (*ibid.*).

En definitiva, había que dar cuenta de que se trataba de una “lucha de intereses y de instituciones”, sin que por esto se pretenda excluir del todo la conducta de los gobernantes de la causa que ponía en choque a los gobiernos, a saber, el ‘Gobierno nacional’ con el ‘gobierno provincial de Buenos Aires’, al vivir este último constituido con “los elementos reales del poder argentino” (cfr. *ibid.*: 152). Así concibe Alberdi la situación:

Son dos gobiernos, dos instituciones, que recíprocamente se sirven de obstáculo en la aspiración que cada uno tiene a poseer la ciudad de Buenos Aires y el tesoro radicado en ella como los elementos reales del poder argentino. Esa doble aspiración, inconciliada aunque conciliable, los tiene en

lucha hace cincuenta años. En esta lucha los gobernantes son más bien instrumento que causa (*ibid.*).

La preocupación de fondo en esta serie de escritos, gira en torno al camino, según Alberdi, peligroso en que la “anarquía” se manifestaba; al adquirir ésta, un carácter que amenazaba “volverse permanente” (cfr. Alberdi, 1886x: 309). En concreto, aquel “desquicio común” tomaba formas más pacíficas, más alejadas de la política personal, para descender al terreno de las instituciones fundamentales. Así, para Alberdi, el desconocimiento por parte de Buenos Aires de la autoridad del Gobierno Nacional como hecho, manifestaba que una “minoría provincial” negaba “la Nación” y “desmembr[aba] su soberanía por no reconocer y respetar la autoridad del país de que se confiesa parte” (cfr. *ibid.*).

La Constitución local porteña era el aviso de un “nuevo y profundo extravío”, al rehabilitar en su texto las leyes en que Buenos Aires, durante el aislamiento de treinta años, se arrogó el ejercicio de poderes nacionales que habían estado acéfalos o sin uso por falta de autoridad central que se encargase de ejercerlos (cfr. *ibid.*). El abuso que esa situación hacía excusable en las leyes anteriores, ya no podía ser admitido; e incluso Alberdi manifiesta que no había doctrinas ni ejemplos que pudieran justificar tal “revolución contra la integridad nacional argentina” (*ibid.*). Puntualmente, Alberdi (1887i: 285) interpreta que, los organizadores de 1860, habían restaurado “la máquina del antiguo régimen de gobierno absoluto y omnímodo, en su institución más capital, que era la de la *Provincia-Metrópoli de Buenos Aires*, con la estructura que tuvo bajo los Virreyes y bajo Rosas”.

La institución que refiere Alberdi es aquella que se había formado producto de la unión entre la ciudad y la campaña: “la *Provincia-Metrópoli de las otras*”, tal como era llamada por las leyes coloniales (cfr. *ibid.*: 203). La misma, suponía una especie de unión de dos cuerpos o países, al responder a los dos cargos que acumulaba de forma omnímoda el Virrey, a saber, el de Gobernador de la Provincia de Buenos Aires, y el de Virrey de todas las Provincias del Río de la Plata. Así, para Alberdi, conservar la capital de Buenos Aires como Provincia-Metrópoli, no haría otra cosa que afectar el buen funcionamiento “del organismo social argentino” (*ibid.*: 277). Después de todo, él entiende que “no hay atraso, no hay vicio, no hay irregularidad en el juego de nuestra organización política, que no se explique y que no haya dependido de [dicha] monstruosidad” (*ibid.*).

Para Alberdi, Buenos Aires, como antigua capital, había monopolizado la historia argentina “en el interés de conservar los privilegios de gobierno y de comercio, que obtuvo por las leyes coloniales españolas” (cfr. Alberdi, 1886c1: 35). De ahí que, conservando la República dicho sistema, “las cosas mismas hacían nacer dentro del territorio una metrópoli sucesora de Madrid” y cierta acumulación de poder que ya no tenía razón de ser por la revolución de nuestra independencia (cfr. Alberdi, 1887i: 203). De esta manera, lo que Alberdi procura hacer ver es que, aquella *integridad* había sido la necesaria para la existencia del “antiguo régimen monarquista”; el asunto ahora era pensarla de nuevo, pero en función de la existencia del “nuevo régimen de soberanía popular” (cfr. *ibid.*)¹⁰⁸.

Transformar la base y fundamento del edificio anterior era, por tanto, un asunto ineludible. Sin embargo, la incompreensión de ello había hecho que el partido llamado “liberal” realizara una “restauración reaccionaria”, en nombre de la libertad (cfr. *ibid.*: 285). De allí el interés de Alberdi por la búsqueda de elementos y condiciones que permitieran fundar la unidad de la Nación, sin la cual, Argentina y más específicamente su “partido unitario”, señala, continuaría recurriendo a instrumentos aventurados¹⁰⁹, en tanto forma de contar con la “palanca orgánica” que hasta el momento el país no poseía (cfr. Alberdi, 1886j1: 507-508; 1886d1: 188). En otras palabras, la República Argentina necesitaba dentro de sí misma un punto de apoyo para reunir y ejercer las fuerzas de su acción colectiva.

Se trataba entonces, de llevar a cabo una reflexión sustancial sobre la manera de generar “cohesión y unidad de esfuerzo”, más allá del elemento militar (cfr. Alberdi, 1887i: 234). La Nación, “es una paradoja”; una aglomeración de pueblos en camino de disolverse cuando lo que falta es un ‘Gobierno nacional’, sentencia Alberdi (*ibid.*: 235). Algo fundamental, cuando lo que se encuentra en disputa es, precisamente, el ejercicio de su soberanía.

¹⁰⁸ Así, por ejemplo, Alberdi (1886b1: 500) critica negativamente los pactos de San José de Flores, del 11 de Noviembre de 1859 y el pacto del 6 de Junio de 1860, los cuales, junto con la Constitución reformada, no evitaron el enfrentamiento de Pavón en 1861. Convenios de paz que, antes que consolidar la unión, eran la “desunión consuetudinaria”.

¹⁰⁹ En *Intereses, peligros y garantías de los Estados del Pacífico en las regiones orientales de la América del Sur*, de 1866, Alberdi (1886j1: 508) juzga negativamente la política de intervenciones extranjeras seguida por el “partido unitario”, cuando, por ejemplo, “se valió de la Francia para vencer sin éxito la resistencia del federalismo desorganizador de Buenos Aires representado por Rosas”; o cuando más tarde “empleó la intervención del Brasil”. En efecto, Alberdi entiende que la unidad que para Francia era una garantía de seguridad para su comercio en el Plata, era para el Brasil un obstáculo a sus miras tradicionales de absorción.

4.2. La vocación social y política de la Constitución: la relación entre ‘constitución real, natural y posible’ y ‘constitución escrita’

Tal como se manifiesta en *Bases*, las constituciones políticas de Sudamérica debían adecuarse a su “destino progresista”, es decir, ser la “expresión organizada” de la “ley de civilización” que se realizaba, principalmente, por la acción de Europa y del mundo externo (cfr. Alberdi, 1886r: 383). Así, gran parte de lo que para Alberdi explica el destino político y social del Estado, radica en contar con población que portara aquellos hábitos compatibles con el sistema político de gobierno libre y progreso material (cfr. *ibid.*: 528). En suma, como quedó planteado en el Capítulo anterior, ese cambio favorable vendría antes por la presencia de ese tipo de habitantes que por una constitución escrita.

Aquello pone de manifiesto un diagnóstico de Alberdi sobre la falta de aptitudes de la población para con la condición moderna del país y sobre todo para con la forma de gobierno, esto es, la república. Respecto de este punto, Roldán (2011: 194) sostiene que el problema que se presenta allí es que “el poder no puede ni expresar ni representar a la sociedad que gobierna”. Y esto, porque al estar ausentes las aptitudes republicanas, el poder no es más que “el vehículo de una transformación que facilite [su] difusión” (*ibid.*). Se produce entonces, lo que este autor concibe como una “exterioridad del poder”, basándose en un análisis sobre el capítulo XIII de las *Bases*, donde Alberdi discute el dispositivo institucional adecuado a esos desafíos. A partir de ello, Roldán señala lo siguiente:

[Alberdi], para los años sesenta, intuyó, como Constant antes que él, que la exterioridad del poder respecto de la sociedad no podía ser provista por la república. Concluyó, entonces, que el orden republicano de instituciones liberales no bastaba para garantizar las condiciones requeridas por el progreso económico y el orden político. De allí, el desafío: pensar un régimen de gobierno que realice esa exterioridad a la luz del fracaso que atribuyó a la república y de la imposibilidad de apelar a la monarquía (*ibid.*: 195).

Para Roldán, entonces, el planteo alberdiano lleva a considerar que la característica predominante del poder no es su “representatividad”, sino aquella “exterioridad” respecto de la sociedad que debe gobernar (cfr. *ibid.*). Así, resulta oportuno poner este significativo argumento en relación con la necesidad imperiosa que significa para Alberdi (1887f: 344) formar y constituir “el gobierno interior del país”. Y esto, dado que en *Bases*, Alberdi (1886r: 510-511; 514; 529-530) se encarga también de revelar que la República Argentina contaba con elementos para vivir constituida y, por eso mismo, es posible observar que él no abandona de manera

tajante, en su lectura de la realidad social, el asunto de que “el poder es un hecho profundamente arraigado en las costumbres” de nuestro país.

En concreto, según Alberdi, el pueblo argentino contaba con la capacidad para un “sistema regular de gobierno” en la medida en que se acertara a “elegir el que conviene a su manera de ser peculiar” (*ibid.*: 510). Por eso, el cambio poblacional es un aspecto fundamental en su planteo, pero no suficiente. En efecto, según la interpretación de Alberdi, la existencia misma del pueblo argentino supone en él una “constitución normal o natural” (*ibid.*: 511). El asunto problemático, hasta el momento, era que se había empleado una política de “progreso y mejora”, sin partir del “estudio imparcial del suelo; del hombre, de la sociedad peculiares de su aplicación” (Alberdi, 1886s: 61).

En otras palabras, Alberdi (1887i: 277) señala que el examen de los hechos fundamentales del “organismo político” argentino, estuvo más bien basado en estudios refugiados en las alturas “de la erudición”, tras haberse pretendido buscar la paz en forma “incompatible” con el examen de “los principios y aplicaciones de nuestro orden económico, político, social, de carácter real y positivo”. De ahí, su cuestionamiento a la aplicación de estudios excéntricos, esto es, el hacer un uso abstracto de la ciencia, sin atender lo particular de “nuestra vida actual, viva y palpitante” (*ibid.*).

Así, no parece desacertado reconocer algunas conexiones de tipo sociológico en el planteo alberdiano, teniendo en cuenta por ejemplo la definición ofrecida por Sampay (1972: 66) en *Constitución y Pueblo*, cuando expresa que “la indagación de cómo es la Constitución [real de un pueblo = *Verfassung*] cae en el campo de la sociología política, entendida como el conocimiento de la concreta realidad política”. Esto es algo que queda explícito en el interés de Alberdi por describir algunos elementos de la actividad política argentina, como el caso de la posición dominante de Buenos Aires y la consecuente *desunión* del país. En ese sentido, interesa subrayar, como preocupación central de Alberdi, el hecho que, según su lectura, la revolución de 1810 no había derrocado al Gobierno español para que las Provincias viviesen en lo futuro sin gobierno alguno, ni mucho menos tener dos modos diferenciados de organización política para la Nación.

En ese sentido, lo que Alberdi (1887f: 343) señala como aspecto a resolver en la Argentina, no es otra cosa que su *libertad interior*, la cual, a diferencia de la “libertad

exterior” –hecho internacional, en que tiene parte el mundo de que la nación es miembro integrante–, refiere a “la obra exclusiva de cada nación”. La libertad interior, “principal libertad política de un país”, se define y es para Alberdi, “*el gobierno del país, por gobernantes elegidos por el país, que gobiernan con la intervención continua del país mismo, en la gestión de su Mandato*” (*ibid.*). Ahora bien, Alberdi sostiene que la revolución que arrebató la soberanía a los reyes para darla a los pueblos, no pudo conseguir después que éstos “la deleguen en gobiernos patrios” tan respetados como los gobiernos regios, viéndose el país colocado “entre la anarquía y la omnipotencia de la espada por muchos años” (cfr. *ibid.*: 489). Por eso, para él, quienes en tiempos revolucionarios habían tenido por misión proclamar y establecer el dogma de la soberanía radical del pueblo, no podían ser los adecuados para constituir la “soberanía derivada y delegada del gobierno” (*ibid.*: 458).

Lo anterior es un aspecto fundamental, debido a que la constitución de la república dependía de la creación de un gobierno que fuera “general, permanente” (*ibid.*). Esto llevó a prestar atención sobre una observación que Alberdi hace sobre las repúblicas en contraste con la forma monárquica de gobierno. En efecto, para él, a las repúblicas de América les faltaba “esa lógica, que hace ser eterno y secular al gobierno” y que le permite dar a sus creaciones una vida perdurable (cfr. Alberdi, 1886d1: 210). La ausencia de dicho rasgo, no daría cuenta tanto de una “inferioridad” de la forma republicana, sino más bien la descripción de una particularidad de la que se debía tomar conciencia:

[las Repúblicas de América] Confundiendo el Gobierno con la Nación, cada vez que un Gobierno se disuelve se da la nación como disuelta. Nuevo gobierno es equivalente a nación nueva. [...]. El Gobierno de ayer y el Gobierno de hoy se tratan entre sí de potencia a potencia. [...]. Las deudas y compromisos del uno no son deudas y compromisos del otro. A veces el cambio tarda en completarse, y los dos Gobiernos viejo y nuevo viven a la vez [...]. He ahí lo que pierde a la República: no son los reyes; son los malos republicanos, autores de esas farsas indignas que entregan a la vergüenza pública de las naciones la más generosa y bella de las formas de gobierno (*ibid.*: 211).

Cabe recordar que Alberdi (1886d:196) plantea en su *Fragmento* el asunto del ‘gobierno’ en términos de un gran “nudo social” a resolver. Por eso, la condición de “desunión” en el país sobre la segunda mitad del siglo; la notoria división entre “*salvajes unitarios y patriotas federales*” representaba para él la “evidencia” de que la ausencia de “un gobierno común”, era producto de haberse perdido de vista, más de una vez, los “puntos de partida” del orden constitucional argentino (cfr. Alberdi, 1886r: 502; 506).

Aquel escenario lo lleva a no reconocer todavía condiciones para hacer efectiva la participación del pueblo en la formación y dirección del gobierno del país (como tampoco promoverla). De modo concreto, Alberdi (1887c: 48) señala que la cuestión electoral en la Argentina, ponía de manifiesto que, sin el conocimiento adquirido a tiempo sobre el origen de la presente situación, se corría el riesgo de buscar la solución donde estaba la causa del desarreglo. Es decir, el riesgo de hacer una elección presidencial que lejos de servir a resolver la crisis, sirva para “agravarla y volverla crónica” (*ibid.*).

Por ese motivo, las *Bases* brindan una noción clara sobre el asunto prioritario que significaba para el país conocer las condiciones prácticas de la “unidad política argentina”, esto es, de su *posibilidad* (cfr. Alberdi, 1886r: 460-461). La mención de esto en dicho documento, se puede comprender en función de algunos cambios de la época. En efecto, de acuerdo con Alonso y Ternavasio (2011), el período inicia con un sólido convencimiento acerca de que las constituciones escritas serían la principal garantía para evitar experiencias como la producida con la caída de Rosas y al mismo tiempo asegurar el progreso del país. Por eso, Alberdi (1886p: 297; 1886r: 458) plantea la Constitución en base a la necesidad de “orden”, “armonía” y “estabilidad”; y considerando como hecho prioritario, que la constitución de un país “supone un gobierno encargado de hacerla cumplir”.

Para Alberdi, la constitución política debe seguir las disposiciones recibidas del “suelo, del número y de la condición de los pobladores con que empieza, de las instituciones anteriores y de los hechos que constituyen su historia” (Alberdi, 1886r: 443). En todo ello, la voluntad humana sólo tiene acción, en la *dirección* dada al desarrollo de esas cosas, “en el sentido más ventajoso a su destino providencial” (*ibid.*). Así, con una notoria influencia de argumentos esgrimidos en *Del espíritu de las leyes* (*De l'esprit des loix*, 1748) de Montesquieu, Alberdi considera que las constituciones deben ser “adecuadas al país que las recibe”, esto es, el tipo de ley surge de las relaciones entre los distintos elementos que componen la vida social y, por ello, la “Constitución escrita” tiene que poder ser “expresión de la constitución real, natural y posible” (*ibid.*: 444; 448).

Alberdi es claro: el Congreso Argentino constituyente no estaba llamado a “hacer la República Argentina”; los hechos, la realidad, señala, “son obra de Dios y existen por la acción del tiempo y de la historia anterior de nuestro país” (*ibid.*: 444). De ahí

que sean estos los que deban imponer la constitución que el país reciba. Es decir, aquello debía ser el “objeto de estudio” de quienes legislan para tomarlos como bases y fundamentos de su trabajo de estudio y redacción, no de “creación” (*ibid.*). Para él, había que realizar un trabajo de “originalidad constitucional”, pero no al estilo de la “originalidad en las bellas artes”, es decir, “no pretender una novedad superior a todas las perfecciones conocidas”, sino una innovación que, en materia de asociación política, es aquella que puede ser plasmada de una manera “fácil y sencilla”, en su forma más práctica (*ibid.* 394).

Todo ello pone en evidencia su concepción respecto del rol del legislador. Al respecto, se lee:

Nuestra revolución tomó de la francesa esta definición de Rousseau: la ley es la voluntad general. En contraposición al principio antiguo de que la ley era la voluntad de los reyes, la máxima era excelente y útil a la causa republicana. Pero es definición estrecha y materialista en cuanto hace desconocer al legislador humano el punto de partida para la elaboración de su trabajo de simple interpretación, por decirlo así. (*ibid.*: 443).

De esta manera, si para Alberdi los hechos son en parte “obra de la Providencia”, definir la voluntad general de un pueblo, la ley, sería entonces “una especie de sacrilegio” (*ibid.*: 444). De acuerdo con esto, la noción de “creación” se encuentra supeditada a la idea de “ley natural”, en tanto legitimadora del poder constituyente. Por eso, él sostiene que “después que Dios hizo la primera edición del universo, ya no se hacen leyes de un golpe, de un soplo oficial, sino por la repetición larga de un acto por el uso, por el hábito” (*ibid.*). En ese sentido, en la constitución de los gobiernos, Alberdi recuerda la fórmula con la que casi todas las constituciones declaran ser dadas, esto es, “en nombre de Dios, legislador supremo de las naciones” (*ibid.*: 443). Esa palabra, señala, debe tomarse no en su sentido místico, sino en su “profundo sentido político”.

De modo concreto, el propósito de Alberdi en este libro, es el de indicar las bases en que, según su opinión, debía apoyarse la constitución que se proyectaba. Para ello, da cuenta de “un método” a ser aplicado a la “solución del problema más difícil que haya presentado hasta hoy la organización política de la República Argentina”, a saber, el determinar cuál sea la base más conveniente para el arreglo de su gobierno general: si la forma unitaria o la federativa (cfr. *ibid.*). En ese punto, Alberdi considera que aquellas dos bases contaban con antecedentes tradicionales en la vida anterior de la República, y que ambas, en su coexistencia, formaban los dos elementos de su existencia política. Lo que faltaba era seguir un método de observación para dar

cuenta de los hechos, clasificarlos convenientemente, y “deducir de ellos el conocimiento de su poder respectivo” (*ibid.*).

Desde un punto de vista no sólo jurídico sino también sociológico, las constituciones, usualmente, principian en períodos de crisis con el propósito de “resolver algún drama político-social fundamental”, asumiendo, desde luego, que en una constitución no se halla una suerte de “llave mágica” a los problemas, aunque sí puede considerarse que en ella reside “parte de lo más importante que se puede hacer, colectivamente, en pos de un cambio” (Gargarella, 2010: 173). En ese sentido, para el caso alberdiano, se considera que éste concibe la constitución como una “herramienta clave” para concluir con la anarquía y el caudillismo, así como una garantía para poblar el país en pos de cambiar “las bases culturales del autoritarismo imperante” (*ibid.*: 172, 173). A esto último Alberdi (1886r: 385, 386; 537) llama “un régimen irresponsable y arbitrario”, y la experiencia de Caseros había develado la necesidad de “crear un gobierno general argentino, y una Constitución que le sirva de “regla de conducta”, bajo la convicción de que un cambio obrado en el personal del gobierno, presentaría menos inconvenientes al existir una constitución que lo permita regir.

En este aspecto, es significativa la definición que Alberdi (1886r: 520, 521) formula de la misma:

La constitución es llamada a contemporizar, a complacer hasta cierto grado algunas exigencias contradictorias, que no se deben mirar por el lado de su justicia absoluta, sino por el de su poder de resistencia, para combinarlas con prudencia y del modo posible con los intereses del progreso general del país [...] Toda constitución tiene una vocación política, es decir, que es llamada siempre a satisfacer intereses y exigencias de circunstancias.

Alberdi (1886r: 545) considera que la Constitución da en efecto el medio sencillo de encontrar siempre a alguien competente para poner al frente del gobierno. Ese medio, señala, “no consiste únicamente en elegirle libremente, aunque esta libertad sea el primer resorte de una buena elección; sino que consiste mayormente en que una vez que sea elegido, sea quien fuere a quien el voto del país “coloque en la silla difícil de la presidencia, se le debe respetar con la obstinación ciega de la honradez, “no como a hombre, sino como a la persona pública del Presidente de la Nación” (*ibid.*).

De esta manera, y de acuerdo al propósito del presente trabajo, queda ahora adentrarse en una motivación principal detrás del planteo constitucional alberdiano,

esto es, en la indagación de condiciones o medios prácticos para que el sentimiento de unidad nacional adquiriera mayor fuerza, en función de hacer posible una vida colectiva y nacional.

4. 3. Las condiciones del vínculo político y social en el Plata: la costumbre de la unión pasada en la reorganización de la unión moderna

En *Condiciones de la unión y consolidación de la República Argentina* (1862), Alberdi (1886b1: 503) emprende un trabajo de interpretación sobre la forma de consolidar su “unión interna”, con la intención de evitar la “desmembración” del país. Dicha unión, es entendida como la incorporación de la parte al todo, esto es, como la cimentación de una “voluntad nacional” que, además de unión, signifique la “*unidad argentina, nacional y patria*” (cfr. *ibid.*; Alberdi, 1886d1: 179).

Para ello, Alberdi (1886u: 118; 1886x: 368) realiza un examen acerca de la “integridad” Argentina, a partir del estudio de los principios en que “descansa su vida colectiva y nacional”. Según él, la indagación mostraría que si bien las leyes deben apoyarse en el poder de los hechos, éstos, sin embargo, encuentran su límite cuando lo que prima es “el desorden, el abuso, la arbitrariedad” y, por tanto, sea conveniente que el auxilio de la razón venga a transformar y dirigir a los hechos mismos (Alberdi, 1886u: 118). En particular, interesa revelar que la observación alberdiana referida a los obstáculos y resistencias que tenía la consecución de “la unión de la Nación entera”, expone su particular interés por originar una solución que favorezca a la “consolidación” de su integridad, a través de un trabajo de distinción entre, lo que Alberdi considera una «Unión verdadera» respecto de una «Unión sin unidad».

Se puede establecer que Alberdi (1886d1: 179) parte de un supuesto fundamental, a saber, que “la unidad argentina, nacional y patria”, lejos de ser una novedad o imitación extranjera, era “el hecho más real y más práctico de su vida pública”. En otras palabras, la unidad en este sentido, era el hecho que dominaba históricamente y, por lo tanto, contrariamente a ser algo “impracticable”, era el sistema que había gobernado por siglos a las Provincias argentinas. Esto le permite a Alberdi (1886r: 507) ratificar (no introducir) “la unidad originaria y tradicional de la Nación”.

Efectivamente, tal como se menciona en el Capítulo 2, Alberdi (1886r: 459) postula que el *fondo* del gobierno, su soberanía, “reside originariamente en la Nación”,

lo cual va a tener un fuerte influjo en su concepción del federalismo argentino, como se verá más adelante. Ahora bien, hay que tener en cuenta que Alberdi coloca el tema de la unión argentina en el centro de la discusión, para reflexionar sobre su peculiar formación. Así, por ejemplo, él menciona que tanto el reino unido de Gran Bretaña, como la unidad de la República francesa, eran casos de consolidaciones de gobierno, que se habían realizado producto de “una conquista, por el sable” (cfr. *ibid.*: 462). El caso de “nuestra unidad”, esto es, la unidad del Virreinato de la Plata, “¿cómo se formó?, consulta Alberdi, ¿por el voto libre de los pueblos? No, ciertamente; por la obra de los conquistadores y del poder realista y central de que dependían” (cfr. *ibid.*). Ese medio de formar la unidad argentina, en su opinión, es “injusto, ineficaz y superfluo” y, por eso mismo, era necesario poder elaborar otro mecanismo posible de organización (*ibid.*).

Sin desconocer que América había formado parte integrante del territorio español debido a una “*ficción*”, -por la cual el español se había reputado indígena en América-Alberdi (1886e1: 246-247; 1886b1: 480) plantea que, en esa misma invención también se encontrarían elementos para imaginar un enlace verdadero para su vida política y social, tal como manifiesta:

Las unidades políticas en el Nuevo Mundo tenían una vida artificial y prestada; eran ramas integrantes de unidades que tenían su centro en España, en Inglaterra y en el Portugal. Entregados a sí mismos, los países de América cayeron bajo la ley por la cual los pueblos propenden a vivir dispersos antes de consolidarse en naciones. Pero la costumbre de la unión pasada obra como una fuerza que ha de servir a la reorganización de la unión moderna.

Ante todo, Alberdi (1886b1: 505) sostiene que la Nación y el Gobierno nacional son el resultado y la condición de la civilización de cada país. Por eso, para él, la tarea no era otra que completar la organización de ese gobierno, esto es, de efectuar la *unión verdadera*. Pero no sólo se trataba de escribirla y declararla como principio, sino de realizarla. De esta manera, la formulación de su respuesta va a indicar, en primer lugar, que, para asegurar el fin de la revolución, había que “establecer el origen democrático y representativo del poder, y su carácter constitucional y responsable” (Alberdi, 1886r: 489). Luego considera que la forma de gobierno republicana no tenía lugar a cuestión, al ser ésta la forma proclamada por la revolución y que, por el contrario, “la federación o unidad, es decir, la mayor o menor centralización del gobierno general” sí era un asunto conflictivo, y por tanto, a resolver (cfr. *ibid.*: 458, 459).

La cuestión constitucional argentina había estado dominada entonces por este último aspecto. De acuerdo con esto, la idea central que se pretende resaltar es la consideración de Alberdi respecto de que, si bien “la *unión perfecta*, esto es, la *paz*, la *justicia*, la *libertad*, son el fin esencial de toda clase de gobierno, los *medios*, es decir, la constitución de los *poderes* depende, en cambio, de la condición especial de cada país” (Alberdi, 1886t: 507). Por eso, señala, “no hay, [ni] puede haber dos gobiernos idénticos” (*ibid.*).

Para Alberdi, el federalismo había prevalecido como regla de gobierno. Ahora, para él, “la voz *federación* (en tanto Estado u organismo superior a quien pertenece la soberanía) significa *liga, unión, vínculo*”, y era esto lo que, según su opinión, se encontraría ausente en el Plata, al comprenderse el *sistema federal* en términos de *desunión* y separación (cfr. Alberdi, 1886x: 310; 313). En consecuencia, tal como se mencionó anteriormente, para él, era vital poder reconocer el “punto de partida” de la federación argentina, a los fines de organizar su “unión federal” (*ibid.*: 313).

En la interpretación alberdiana sobre qué es ‘federalismo’ están presente tanto sus indagaciones acerca de la historia de las condiciones rioplatenses que facilitarían u obstaculizarían dicho ‘federalismo’, así como su interés por otras experiencias extranjeras sobre el particular. Por eso no es casual que Alberdi encontrara valiosa la noción tocquevilliana de «punto de partida», esto es, “la condición y modo de ser de la vida anterior de un país”; como también los ejemplos que le otorgaban las experiencias de las federaciones de ese momento –v.g., la norteamericana, la alemana y la suiza–, en las cuales advirtió elementos de interés para amalgamar aquí las tendencias unitaria y federal. De aquellas fuentes, Alberdi hace notar que si bien la Constitución y el Gobierno de los Estados Unidos representaban una valiosa lección para las nuevas Repúblicas, no menos cierto era que en ella podían tomarse también los medios de “dislocar” al país (*ibid.*).

4.4. Sobre la polémica de Alberdi con Sarmiento. Acerca de los usos de la experiencia norteamericana en la configuración del “vínculo federal” argentino

Alberdi va a ser crítico respecto de la manera en cómo se utilicen las lecciones de la federación norteamericana. Principalmente, su mirada estuvo puesta sobre Sarmiento; particularmente, en sus *Comentarios de la Constitución Argentina*, del año 1853. En efecto, como respuesta a esta obra, Alberdi publica seguidamente

Elementos del Derecho Público Provincial Argentino y Estudios sobre la Constitución Argentina de 1853, con el objeto de fijar su posición al respecto.

La guerra del Paraguay fue otro hecho que marcó distancia entre Alberdi y Sarmiento. La actitud de denuncia por parte del primero hacia dicho conflicto bélico, le valió el título de traidor y el encono de Sarmiento para con él. Frente a ello, en *Palabras de un ausente*, Alberdi (1887e: 153) señala que el enojo del publicista sanjuanino tenía una causa más general, a saber, “la divergencia radical” que había entre ambos, “de doctrinas históricas y económicas sobre la dirección y ley de desarrollo de la sociabilidad argentina”. Una diferencia que puede rastrearse en la coyuntura argentina de 1852, cuando Sarmiento publica *Campaña en el Ejército Grande aliado de Sudamérica*, en la cual anuncia su distanciamiento político de Urquiza, por considerarlo una continuación de Rosas (en su edición chilena, él añade una dedicatoria a Alberdi, desatando así una polémica). Dicha publicación motivó una serie de cartas públicas por parte de Alberdi, recopiladas bajo el título de *Cartas sobre la prensa y la política militante en la República Argentina* (conocidas como *Cartas Quillotanas*, por haber sido escritas en el poblado chileno de La Quillota). A ello Sarmiento respondió con las *Ciento y una*, valiéndose de una nueva réplica de Alberdi con *Complicidad de la prensa en las guerras civiles de la República Argentina*.

En los orígenes doctrinales, entonces, es posible marcar una diferencia entre ambos autores. En el caso de Sarmiento, a pesar de haber sido miembro de la misma *Generación del '37*, no coincide en un todo con las ideas alberdianas en lo referente a las tradiciones nacionales. En concreto, Sarmiento difícilmente reconoce su valor como constructoras del orden político, proponiendo para ello, inspirarse en el modelo norteamericano, al tomar su Constitución como fuente de ejemplaridad (cfr. Ábalos, 1989: 76; Botana, 2012: 18)¹¹⁰. En el caso de Alberdi, por el contrario, queda claro que en el proceso de institucionalización jurídico-política, buscó incorporar tradiciones y características locales. Principalmente, al reconocer una “tradicción centralista del país”, y por cuya razón Alberdi (1886v: 153; 195) considera conveniente “no buscar luz en el ejemplo exclusivo de los Estados Unidos”.

¹¹⁰ En el año 2012 se publicó una edición de los comentarios los *Comentarios a la Constitución de la Confederación Argentina* de Domingo Faustino Sarmiento y los *Estudios sobre la Constitución argentina de 1853* de Juan Bautista Alberdi, prologada por Natalio R. Botana. El libro, sintetiza las dimensiones que tomó la polémica protagonizada por ambos autores a través de sus escritos desde el exilio chileno, luego de la batalla de Caseros, tras la modificación de las relaciones de poder en la Confederación Argentina (ver Cavallo, 2017).

En particular, Alberdi señala que Sarmiento había falseado la Constitución nacional de la República Argentina, al comentarla con los comentarios de la Constitución de los Estados Unidos. En ese sentido, Alberdi (1886v: 148, 149) sostiene:

Para disolver la unidad o integridad nacional de la República Argentina, bastaría aplicarle al pie de la letra la Constitución de los Estados Unidos, convirtiendo en Estados a las que son y fueron provincias de un solo Estado. [...] En doctrinas parecidas se ha apoyado más tarde Buenos Aires para desconocer la autoridad del Gobierno creado por la mayoría nacional. Los que no han podido dar su gobierno local a toda la Nación, han dicho: Pues la Nación no nos dará el suyo. Para justificar la desobediencia, han interpretado la federación argentina con la jurisprudencia de los Estados Unidos. Por este medio han tratado de eludir la autoridad del Presidente, que no les agradaba.

Los *Comentarios* de Sarmiento, son valorados por Alberdi como un documento de estilo panfletario y no como un libro de ciencia, al estar redactados con la mira personal de atacar al general Urquiza, es decir, al “representante y sostenedor de la Constitución federal” (*ibid.*: 214). Para Alberdi, el alejamiento de Sarmiento se debía a la negativa del General a dividir con él el mando del ejército y del país, es decir, algo de lo que aquel se consideraba con derecho, por haber escrito contra Rosas desde Chile (*ibid.*). Así, lo que todo esto venía a demostrar era que, antes de ese enfado, Sarmiento “había enseñado y aconsejado” lo que después hizo el gobierno de Urquiza con respecto a Buenos Aires (*ibid.*). En otras palabras, lo que por entonces Sarmiento “combatía furiosamente” en la prensa, eran “la política y las opiniones que sostuvo con igual calor en otro tiempo” (*ibid.*).

Contra el planteo sarmientino, Alberdi procura señalar los “antecedentes nacionales y propios” que sirvieron para formar la Constitución y que, por eso mismo, debían ser “las bases de su jurisprudencia” (*ibid.*: 149). Si bien Alberdi concibe a la jurisprudencia como el medio indicado para mejorar y corregir las leyes, no deja de distinguir al comentario en tanto suplemento de la legislación y como medio de darle estabilidad a ésta, por la conservación de su texto. Sin embargo, Alberdi alerta sobre el hecho de que éste último puede ser también el medio de comprometerla y extraviarla por un error fundamental en el sistema de comentario. En ese sentido, Alberdi encuentra que en Sarmiento hay un comentario, pero también un “ataque” a la Constitución del '53. Poder señalar la existencia de estas dos cosas, en su opinión, era oportuno a los fines de “no dejar nacer la costumbre de arruinar la ley so pretexto de explicarla” (*ibid.*).

Los *Estudios* alberdianos, citados anteriormente, buscan demostrar que en el comentario de Sarmiento había un “error fundamental”, y en su ataque estaba presente “la injusticia de la pasión de partido” (*ibid.*:150). Para Alberdi, comentar es “interpretar, explicar, glosar”, al ser el comentario un guardián de la ley. Quien interpreta participa de la imparcialidad del juez, tal como lo demostraban Blackstone y Story¹¹¹, según Alberdi, conocedores a fondo de la ciencia del derecho que comentaban, y los continuadores del trabajo realizado por los franceses, Tocqueville, Chevallier y Aquiles Murat. De modo concreto, Alberdi acuerda con estos publicistas por haber ideado un plan completo, que abraza “la cadena entera de la vida política del país, y explica el presente por el pasado” (*ibid.*: 154).

Así, Alberdi cuestiona el hecho de que Sarmiento pretenda imitar a Story –aquel profesor de jurisprudencia de la Universidad de Harvard y Cambridge, muerto en 1845–, pero “sin buscar en la historia de su propio país las raíces de su gobierno actual” (*ibid.*: 203). Tal era, por ejemplo, el caso de la creación de mariscales o agentes del poder Ejecutivo nacional propuestos por Sarmiento para el país, sacados del régimen administrativo interno de los Estados Unidos.

Así, Alberdi sienta posición, en un planteo que reivindica el trabajo de aquellos publicistas que, a diferencia de Sarmiento, consideran:

La historia política de la colonia hispano-argentina, y no la historia de las colonias inglesas de Norteamérica; la historia de la revolución del Plata, y no la historia de la revolución de Norteamérica; nuestras constituciones ensayadas en los 40 años precedentes, y no los ensayos predecesores de la Constitución de la Unión americana; los partidos, las luchas, los intereses, las doctrinas de los pueblos argentinos, y no las luchas de los intereses opuestos de los pueblos de Norteamérica, tan distintos de los nuestros; la capacidad de los habitantes, la disposición del suelo, las clases de industria, el estado de cultura, la extensión de la población de los pueblos argentinos, y no de otra nación diversísima en todos esos ramos: es la verdadera fuente de comento y de explicación de la Constitución actual argentina, como ha sido de su elaboración para el Congreso (*ibid.*: 161, 162).

En una polémica abierta, Alberdi se pregunta “¿Por qué el señor Sarmiento, que con tanta rigidez examina la Constitución federal valiéndose de la doctrina de Story, no ha ensayado por un instante la aplicación de esa doctrina al examen crítico del sistema constitucional de Buenos Aires?” Y ante ello, continúa, “¿podría explicarnos

¹¹¹ En el Capítulo XXIII de *Estudios sobre la Constitución de 1853*, titulado: “Confundiendo lo que es orgánico con lo que es constitucional, el comentador pide la reforma de la Constitución sin necesidad, y contra su propio tenor”, Alberdi recuerda el hecho de que el derecho público inglés había sido comentado por Blackstone cuatro siglos después de nacido, al tiempo que la Constitución de Norteamérica fue comentada por Story a los 50 años de su sanción (cfr. *ibid.*: 206).

[Sarmiento] qué quiere decir un *Gobierno de Provincia* que mantiene relaciones extranjeras?” (*ibid.*:191). Dicho aspecto, permite subrayar lo que para Alberdi sería el factor principal de la discusión. Alberdi pretende hacer ver que, si bien las Constituciones tienen un “fin idéntico y común”, también lo es que todas difieren y deben diferir esencialmente en la composición de sus autoridades, que son los *medios* de obtener la realización del fin (*ibid.*: 156). Estos medios, es decir, el gobierno propiamente dicho, las autoridades, dependen en su organización y mecanismo de “las condiciones y antecedentes peculiares de cada país”; pues cada país es peculiar en algún modo y diferente de los demás” (*ibid.*). De manera que, a idénticos fines pueden existir medios diversos, fundamentalmente, en la organización de los poderes de gobierno.

En suma, había que salir del error de trasladar a la realidad argentina “un sistema análogo, pero no idéntico” y, para ello, Alberdi (1886x: 333) entiende que el mejor medio no sería otro que “estudiar y darse cuenta de las diferencias fundamentales que existen entre el pueblo de los Estados Unidos, y el pueblo de las Provincias argentinas en que trata de aplicarse el sistema federal”. Es en este asunto, donde aparece en el argumento de Alberdi, la noción de «punto de partida», perteneciente a la parte primera de *La democracia en América (De la démocratie en Amérique, 1835)* de Alexis de Tocqueville. Este “punto de arranque o punto de partida” (*point de départ*) en la organización política, permite explicar que:

Toda población que no se ha formado la víspera de darse la ley y que cuenta algunos siglos de existencia, posee necesariamente una Constitución normal según la cual ha sido gobernada, bien o mal; según la cual se ha administrado justicia, se han establecido sus rentas, se ha ejercido la acción del poder público. Esos antecedentes forman una de las bases de su Constitución bajo cualquier régimen, y acompañan durante toda su vida al Estado [...] (*ibid.*: 150).

Basado en aquella noción, Alberdi indica que “somos la obra de [la legislación española], desde la formación de nuestras colonias, esto es, “nos ha regido un derecho público español, compuesto de leyes peninsulares y de códigos y ordenanzas hechos para nosotros” (*ibid.*: 151). El peso significativo de este supuesto hace que Alberdi conciba que, aunque los fines de aquella legislación debían necesariamente ser transformados, los *medios*, en cambio, “han de ser por largo tiempo aquellos con que nos hemos educado” (*ibid.*). Ahora bien, sumado a ello, se encontraban también los antecedentes generados durante la revolución y los ensayos de nuevas leyes fundamentales, es decir, todo un acervo de tradición constitucional que había dejado usos y prácticas, creencias y propensiones. Todo

eso es, para Alberdi, fuente de nuestro derecho público y base natural de sus disposiciones, “si han de ser nacionales y estables”¹¹² (*ibid.*).

En concreto, para el publicista tucumano, la Federación Argentina procede de un origen que es “polo opuesto” del que tiene la Norteamericana. Demostrar y reconocer esto, para él, no sería un trabajo complicado. Hay que mencionar que Alberdi era de la idea de que no existía una federación “absoluta y única” como sistema de gobierno, así como tampoco una centralización en tanto “tipo absoluto y universal” (Alberdi, 1886x: 313). Particularmente, él consideraba los términos ‘federación’ y ‘unidad’ de modo correlativo, a saber, en tanto expresivos de “la idea de unión, liga y amalgamación” (*ibid.*). Así, lo que a Alberdi le interesa indagar es ¿cuál sería el grado de federación conveniente a la República Argentina? La respuesta era sencilla: “los antecedentes históricos y políticos, las condiciones peculiares del modo de ser” del país” darían “la regla y medida de la mayor o menor estrechez del vínculo federal” (Alberdi, 1886t: 459; 1886x: 313).

Alberdi (1886x: 313) señala que “federarse es unirse, no aislarse”. Sin embargo, es consciente de que en el Plata federación se había entendido como “separación”, tal como lo demostraban los contrapuntos evidentes entre la Constitución nacional de 1853 respecto de la reformada en 1860; un hecho que Alberdi (1887c: 49) retoma en su obra *Dos políticas en candidatura*, en el año 1868:

Las dos Constituciones difieren en el fondo sobre el mismo punto que divide hoy a los Estados Unidos de Norteamérica: la manera de entender y constituir el Gobierno federal o nacional, es decir, el problema del Gobierno, la cuestión de la autoridad patria cuya erección fue la mira principal de la revolución de la independencia de América. Para la Constitución Argentina de 1853, *federarse significa unirse*; para la Constitución reformada de 1860, *federarse es separarse*. La una toma la federación en el sentido de *centralización*, como la entendieron Washington y Lincoln; la de 1860, escrita por una revolución separatista, la toma en el sentido autonomista que le dio Jefferson Davis.

En definitiva, para Alberdi, la de 1853 fue realmente la Constitución de un Gobierno nacional que no existía; en cambio, la de 1860 es la disolución constitucional de ese Gobierno nacional existente, por un movimiento localista, del que Alberdi le cuestiona ser parte al propio Sarmiento.

¹¹² Los textos extranjeros o bien la legislación comparada, son relevantes, pero como se ha venido diciendo, Alberdi plantea que “la ley extraña debe ser interrogada siempre, después de la ley propia; y nunca una sola con exclusión de otras” (cfr. *ibid.*: 151).

A dicho escenario, Alberdi (1886x: 319) procura brindar una respuesta, una solución durable que ve posible en la afirmación de la *integridad nacional argentina*, como “tradición de toda su existencia antigua y moderna”. En el Capítulo III, de su obra *De la integración nacional de la República Argentina*, se encuentra desarrollada la tesis alberdiana respecto de que la república traía desde su cuna la integridad de “pueblo individual y distinto” de los otros que en Sudamérica integraban los dominios de la corona de España. Es decir, como colonia española, Argentina había formado desde su origen “un cuerpo político regido por un solo gobierno” que tomó sucesivamente varias denominaciones y formas (*ibid.*). Los Estados Unidos, por el contrario, “habían sido siempre Estados desunidos o independientes” y, por ese motivo, venían de la diversidad a la unidad (Alberdi, 1886v: 157). El virreinato de la Plata, en cambio, venía de la unidad a la diversidad; había sido “un Estado sólo y único, dividido interiormente en provincias sólo para fines económicos y administrativos, de ningún modo políticos” (*ibid.*).

Por esta razón, Alberdi (1886x: 316; 1886z: 461) considera que la solución que se pensara no se encontraría en dividir lo que estuvo unido, sino en “reorganizar la unión (argentina) sobre una base que la haga durable y pacífica”; y la primer tarea en pos de eso, debía consistir precisamente en reconocer aquella “contextura orgánica”, y hacerla valer, por contar con la fuerza con que obra la costumbre. De esta manera, lo que Alberdi (1886b1: 484) hace es emplazar el “pasado político del pueblo argentino”, no en el reciente aislamiento en que por entonces vivían las Provincias, sino en su “existencia de siglos en sistema unitario de gobierno”. En ese sentido, la situación de “desunión” se comprende en función de que la ausencia del Gobierno español no fue reemplazada por otro Gobierno “común o nacional interior” y, en consecuencia, la respuesta se encontraría en prestar atención a la razón de “la fuerza de las cosas”, que llevaba a pensar la unión de las provincias bajo la “ley de cohesión que las hace ser un solo cuerpo político” (cfr. *ibid.*).

La Confederación Argentina, que durante la segunda mitad del siglo XIX se convierte en objeto de reflexión, es definida por Alberdi (1886t: 422) de la siguiente manera:

Procedente de un régimen unitario secular, nacida de la descentralización¹¹³ de un solo Estado indivisible y nacional desde su fundación, la actual Confederación Argentina es un cuerpo político que, cediendo a las exigencias de un período de crisis y de transición, propende hacia la consolidación de su origen, sobre cuyo punto capital difiere de tal modo de la Unión artificial y reciente de los Estados federados de Norteamérica, que fueron colonias independientes antes de contratar expresamente su moderna unión, que todo el que pretenda explicar las cosas del gobierno interior de la Confederación Argentina por el ejemplo de la Federación de Norteamérica, no hará más que confundir cosas esencialmente diferentes, y dañar atrozmente la vieja *integridad nacional argentina* punto de partida y término final de su vida política presente y venidera.

Lo anterior, viene a demostrar un hecho central en la interpretación de Alberdi. Esto es, que si la “unidad nacional” formó parte del régimen político anterior y éste hizo su labor por medio “de la costumbre, por los recuerdos y por las instituciones seculares asimiladas a los usos y hábitos del pueblo”, no era ilógico pensar que todo ello no fuera luego una “fuerza determinante” para la nueva existencia argentina (Alberdi, 1886x: 316). En otras palabras, la unidad nacional como costumbre secular contaba con un origen remoto, es decir, aquel sistema original y tradicional, por siglos practicado.

Para fundamentar su posición, Alberdi toma nota del trabajo de Pellegrino Rossi, autor del proyecto de Constitución para Suiza de 1832, y trabajos de revisión emprendidos en Alemania después de la revolución francesa de 1848. Así, siguiendo a Rossi, Alberdi sostiene que toda federación es propensa a volver a su origen histórico. En consecuencia, afirma que si hipotéticamente la federación se acabara, el país volvería siempre a su punto de partida, esto es, se volvería “Nación” (*ibid.*). Por el contrario, la federación que procede de soberanías aisladas, “se resuelve en tantas naciones como las que forman la *unión* artificial y moderna” (*ibid.*).

Para Alberdi, el federalismo argentino es una unidad descentralizada; que responde tanto a su pasado histórico como a las exigencias modernas. En el caso norteamericano, “federarse fue *unirse*; entre los argentinos, federarse ha sido *desligarse* hasta cierto grado” (*ibid.*: 315). Este es el motivo, señala, porque “nuestro vulgo *llamó federación* al aislamiento transitorio”. Un aislamiento que no debía desconocer ni derogar “la nacionalidad”, según él, siempre confirmada por los pactos

¹¹³ Alberdi refiere que esa descentralización o separación relativa de la antigua unidad fue la base y esencia de la Constitución federal de 1853, que sin olvidar su origen tradicional, dio al país constituido el nombre de *Nación Argentina* (art. 1) como sinónimo de *República, Estado, Confederación* argentina (artículos 20 y 64); se llamó ella misma Constitución nacional (art. 5); dio al supremo jefe del *suelo argentino* (expresión suya) el nombre tradicional de *Presidente de la República* (art. 23) (cfr. Alberdi, 1886x: 315).

interprovinciales de reorganización (*ibid.*). De modo que, para Alberdi, en toda federación de origen unitario, “la nacionalidad es la llave de todas las dudas y problemas sobre el deslinde que separa el poder local del poder nacional o central” (*ibid.*: 316). Así, para conocer la extensión del poder que debían tener las provincias al presente, se debía recurrir al que trajeron al formar el sistema federal.

De esta manera, la forma del gobierno es tan susceptible de modificaciones, como es inmutable el fondo y sustancia de la nacionalidad¹¹⁴, por eso, él manifiesta lo siguiente:

Las naciones pueden cambiar de vida como los individuos, sin dejar por eso de ser los mismos en persona. Hemos conocido una docena de Gobiernos diferentes en Francia de un siglo a esta parte; pero; ¿quién ha conocido dos Francias? La República Argentina ha tenido siete Constituciones con la presente desde 1810. Ninguna de ellas ha dejado de consagrar expresa y terminantemente la nacionalidad o integridad del país. No hay más que leerlas para convencerse de ello (*ibid.*: 322)¹¹⁵.

Esta idea es analizada también en *El Proyecto de Código Civil para la República Argentina*, publicado en 1868, donde Alberdi (1887d: 83; 108) ratifica lo siguiente:

La vida de un pueblo no es el resultado de una Constitución escrita; el pueblo debe ser individual, su anatomía de cuerpo político a su alma común, a su historia nacional, al vínculo de sangre y de territorio que lo hace ser una familia que no se confunde con otra y su identidad de nación queda la misma, aunque cambie cien veces de Constitución escrita y de forma exterior de gobierno, es decir, de traje y de nombre. [...] La Francia nueva habló de Códigos civiles y no de meras leyes porque necesitaba de las dos cosas; las leyes que debían organizar la sociedad sobre las bases proclamadas por la revolución, y la forma de Código exigida para esas leyes

¹¹⁴ En su *Memoria* como diplomático, Alberdi también hace mención sobre este asunto, de la siguiente manera: “Cuando se piensa en que los autores de la tentativa de un Código Civil son los mismos que lo hicieron imposible por su reforma de 1860, se pregunta uno: ¿cuál es su principio? ¿Son unitarios federalistas o son federales que quieren unitarizarse después de haber maltratado la unidad histórica de su país? Es que no se mata la unidad vital de una nación por medio de una simple Constitución escrita. Es tan difícil destruir una unidad cuando viene de la historia, como lo es el constituirla artificialmente de países que fueron diferentes desde su origen. Si así no fuese, hace medio siglo que hubieran dejado de existir las Repúblicas del Plata, Bolivia, Perú, Chile, etc., pues ninguno de esos Estados ha dejado de tener sus ocho o diez Constituciones sucesivas desde la revolución fundamental de 1810” (Alberdi, 1886c1: 108-109).

¹¹⁵ El examen de esto, se encuentra en el Capítulo 3 (319-331) de su obra *De la integración nacional de la República Argentina, bajo todos sus sistemas de gobierno*, donde Alberdi analiza la *integridad nacional* argentina, como la tradición de toda su existencia antigua y moderna, y se encarga de dar a conocer cómo la revolución contra España la confirma por todos sus actos, desde 1810 hasta 1855; la ley fundamental de la colonia argentina bajo el gobierno español; los actos de Mayo y de Julio contra España; las Constituciones nacionales de 1811, de 1815, de 1817, de 1819, de 1825, de 1853; las Constituciones provinciales, Tratados interprovinciales y extranjeros, como las Leyes provinciales durante la experiencia rosista. Así como los “himnos populares” de 1810 cuando anunciaron “la aparición en la faz del mundo de una nueva y gloriosa nación, recibiendo saludos de todos los libres, dirigidos al gran pueblo argentino”. En efecto, según Alberdi, “la musa de la libertad solo veía un pueblo argentino, una nación argentina” (cfr. Alberdi, 1886r: 470).

por la necesidad de unificar la Francia en ese punto en que su legislación era un caos, pues el Norte se regía por el derecho romano, el Sur por el derecho consuetudinario, introducido por los francos, las ordenanzas de los reyes por un lado, el derecho intermediario por otro. La República Argentina no se halla en ese caso. En el Plata no falta *unidad de legislación civil: lo que falta es unidad de legislación política, unidad de Gobierno, unidad de poder*. Hay quince constituciones, cuyo resultado natural es la falta casi absoluta de Gobierno.

Las lecciones de Rossi, hacían ver que una ‘federación’ es un “estado intermediario entre la *independencia absoluta* y recíproca de varias individualidades políticas, y su completa *fusión* en una sola y única soberanía” (*ibid.*: 314). Así, entre ambos extremos, esto es, el *aislamiento* y la *fusión*, el sistema federal podía presentar infinitas gradaciones. No obstante, de alguno de esos extremos procede siempre todo gobierno federal. Así, Alberdi expresa al respecto:

O bien [la Federación] se forma de muchas *soberanías aisladas*, que se unen hasta cierto grado; o bien procede de una sola soberanía nacional, que se afloja o divide en soberanías individuales hasta determinado punto. En el primero de estos dos casos, importa saber hasta qué grado llega la *Unión*, en el segundo, hasta dónde llega la separación o *descentralización* relativa. En el primer caso, hay concesión de los *Estados* al *todo* en el segundo, hay concesión del *todo* a los *Estados*. En el primero, el poder central es derivación de las soberanías locales; en el segundo, las soberanías locales son emanación de la soberanía nacional. Este último caso tiene lugar en el sistema federativo producido por la ruptura de un Estado unitario, o por su descentralización en poderes independientes desde cierto punto y unidos hasta cierto grado. Este último es precisamente el federalismo de la República Argentina (*ibid.*).

En concreto, Alberdi (1886r: 469) concibe conveniente no examinar la federación argentina en “el sentido que el derecho internacional [daba] a esta palabra”, esto es, asociar las Provincias interiores de la República a otras Confederaciones de naciones o estados soberanos e independientes. Había que pensar en otro tipo de federación posible, más allá de las simples y puras alianzas. En este punto, señala el caso representativo de los Estados Unidos, al ser una “federación compuesta”, precedida por una Confederación o federación simple. Algo similar podía verse en los ejemplos de las Constituciones helvética del 12 de setiembre de 1848 y la germánica ensayada en Frankfurt al mismo tiempo, al haber abandonado ambas Confederaciones el federalismo puro por un “federalismo unitario”, en tanto forma que responde a la necesidad inherente de centralizar sus medios de libertad, de orden y de engrandecimiento; Alberdi considera oportuno proponer este federalismo unitario para la realidad argentina (*ibid.*: 471).

Había que acordar que la Argentina no era *una federación de Estados*, sino “una federación de Provincias de una misma Nación y de un mismo territorio”, por eso, “en el sistema de federación del Río de la Plata, el *porteño*, es decir, el hijo de Buenos Aires, [era] compatriota del sanjuanino, del entrerriano, del cordobés, del mendocino” (Alberdi, 1886x: 359; 377; 1886v: 159, 160). La prueba de ello residía en los textos de las Constituciones provinciales. Como ejemplos, Alberdi cita la Constitución local de Entre Ríos, del 4 de marzo de 1822, que en su artículo 2° manifiesta “ser una parte integrante de las Provincias Unidas del Río de la Plata y formar con todas una sola nación”. Por su parte, la Constitución de Corrientes del 15 de setiembre de 1824 declara “ser una de las Provincias de la República Argentina”. Y la Ley fundamental durante el gobierno de Rosas, del 7 de Marzo de 1835, declara “*sostener la causa nacional de la federación que han proclamado todos los pueblos de la República*” (*ibid.*).

Incluso, en acuerdos como el Tratado Cuadrilátero, del 25 de enero de 1822, firmado entre las provincias de Buenos Aires, Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes, donde se reconocían y prometían guardarse recíprocamente “libertad, independencia, representación y derechos”, Alberdi (1886x: 346, 347) advierte, en base a sus artículos (1°, 2°, 4° y 6°), el reconocimiento de “*la soberanía nacional*” y “*la integridad del territorio nacional*”. Con esto se pone de relieve el sentido que allí tenían las nociones de *independencia* y *libertad* recíprocas, esto es, el sentido de “una capitulación doméstica de guerra civil, el de una independencia interior, de mera *jurisdicción o competencia*; de mera *administración y gobierno interno*” (*ibid.*).

Según su examen, aquel pacto restablecía la independencia interprovincial que había existido bajo el virreinato español, en que cada provincia recibía sus jefes y sus leyes de gobierno del soberano común, que era el rey de España, no del virrey de Buenos Aires. Proclamada por la revolución de América la *soberanía del pueblo argentino*, a cada provincia “le cabía igual derecho de darse su jefe provincial, como antes, en lugar de recibirlo de la elección del Gobierno de Buenos Aires, empeñado en reemplazar, no al virrey que jamás tuvo tal poder, sino al rey de España, que lo ejerció siempre por sí mismo” (*ibid.*).

Aquel era entonces, “el sentido de la independencia provincial” estipulada en los tratados litorales. Por la fuerza, Buenos Aires debió “renunciar a la supremacía que

pretendía ejercer” sobre las demás provincias¹¹⁶. Todo ello, según Alberdi (1886w: 255; 1887i: 293) daba cuenta de que, si bien faltaba una ley fundamental para todo el país, y que, si en cierto modo cada fragmento territorial había tenido a su modo una vida aparte, una historia peculiar, un patriotismo regional, y su gloria local, no por eso había faltado en sus Provincias “la conciencia” de que componían una sola Nación.

4.5. Elementos políticos de organización para evitar el «unicidio». Consideraciones sobre las nociones alberdianas de “Poder fuerte” y “gobierno mixto”

En el apartado anterior se indagó en la discusión sobre el asunto de la ‘nacionalidad’ argentina en la problematización acerca de la integridad de la soberanía política del país. En ese orden, Alberdi (1886r: 375) considera que sólo un extranjero podía quedar neutral e indiferente al problema entre la provincia de Buenos Aires con la Nación. Por este motivo, él manifiesta abrazar “la causa de toda la Nación compuesta de catorce Provincias, en contraposición a una sola Provincia disidente, porque no puede ser *parcial* el que está por la Nación entera, es decir, por el *todo* y no por una *parte* accesoria de ese todo”.

Es preciso destacar que Alberdi concibe un error la absorción de la vida argentina por Buenos Aires, como medio de operar la centralización del país y constituir su autoridad definitiva. En su pretensión monopólica, Alberdi (1886i1: 406) sostiene que Buenos Aires generaba un “unicidio”, es decir, “la muerte de la *unidad* y de la *unión*”. La resistencia localista porteña dañaba la consolidación argentina, producto de un “patriotismo local”, según él, “más preocupado en confiscar a la Nación su capital y su renta por medio de su descentralización política, que de los peligros que corría toda la nación por su falta de unidad” (Alberdi, 1886j1: 474).

Su llamado, entonces, es a revisar la doctrina federal, a los fines de que ésta no contribuya en lo sucesivo a desunir el país en nombre de la unión. Para ilustrar esto, Alberdi (1886b1: 499) señala:

¿Cómo ha operado Buenos Aires su *unión política* con la Nación y según qué sistema de los Gobiernos conocidos? En la misma forma en que estuvo unido cuando no había unión, es decir, cuando estuvo separado. Para comprender su actitud respecto de la Nación, imaginaos un compatriota con

¹¹⁶ Para Alberdi, la pretensión de extender aquel ascendente central por parte de Buenos Aires, había preparado la pérdida de Montevideo y Paraguay por ejemplo. El proceso de configuración de las provincias que formaron parte del Virreinato de Buenos Aires (parte de Bolivia, Paraguay, Uruguay, y las 14 provincias de la Confederación argentina), está presente en *Examen de la Constitución provincial de Buenos Aires, de 1853* (cfr. Alberdi, 1886w).

un pié en la casa y otro en la calle; unitario y federal a la vez: *unitario* a condición de que su gobierno local sea el Gobierno de toda la nación, *federal* siempre que la nación trate de extender a Buenos Aires su autoridad; *unitario* para gobernar, y *federal* para desobedecer y conspirar. Con la federación en una mano y la unidad en la otra, Buenos Aires se ha servido de los dos sistemas como de dos llaves, según las circunstancias.

En pocas palabras, la omnipotencia de los recursos en que reside la omnipotencia del poder fue para Alberdi, sin duda, un aspecto clave a resolver en la Argentina. Él, es crítico de la forma de entender la unidad en un sentido de aislamiento federal o autónomo. El “horror a la unidad”, señala, conduce a un “federalismo feudal”, a una causa de “absorción” que era luego defendida por sus gobernantes, tal como lo demostraba el caso de Mitre quien la había entendido y comprendido al igual que Rosas, donde “eran quince gobiernos aparentes que se reducían a uno sólo verdadero, el suyo” (Alberdi, 1887i: 307; 314).

La integridad de una nación tiene por objeto “nivelar el poder de las demás”. Por tal motivo, Alberdi (1886r: 498; 1886c1: 22) considera que Buenos Aires “desconoce totalmente las condiciones de la vida de nación”. De ahí que fuera relevante generar un cambio en el modo de engrandecer los intereses locales “ligándolos” con los intereses de la nación. Consolidar la integridad nacional, “respetar y obedecer al gobierno creado por sus compatriotas” es “el brazo fuerte de la tranquilidad y de progreso” de todo el país (cfr. *ibid.*). En definitiva, ¿en qué sentido toma Alberdi la noción de unidad o nacionalidad? Es claro que en el sentido de que ésta signifique “un solo gobierno (...) un sólo presupuesto, un sólo gasto, un sólo tesoro, un sólo crédito, una sola deuda pública, una sola contabilidad, un sólo Estado Argentino; una sola Nación (...) una sola República Argentina” (Alberdi, 1887i: 314).

A partir de aquel señalamiento alberdiano, se evidencia su propuesta de unión, a partir de nociones clave como la de ‘poder fuerte’ y ‘gobierno mixto’. En ese sentido, se puede reconstruir el examen que Alberdi realiza sobre los hechos de la política y del gobierno de nuestro país: tanto a partir de sus *Bases*, como de sus estudios sobre los *Elementos del derecho público provincial argentino*, que, finalmente confluyen con su última obra, *La República Argentina consolidada en 1880. Con la ciudad de Buenos Aires por capital*¹⁷. Tal como se ha ido demostrando, para su comprensión,

¹⁷ En la nota de edición de los “Apuntes Biográficos” del Tomo I de las *Obras completas* de Alberdi, a cargo de Bilbao y Reynal O’Connor, se menciona que *La República Argentina consolidada en 1880. Con la ciudad de Buenos Aires por capital*, aunque fue un libro oportuno y práctico, no fue popular. Al mismo tiempo, estos editores manifiestan que era la expresión espontánea de sus ideas, fruto de la evolución o síntesis de su pensamiento.

se precisa de una necesaria articulación con otra serie de documentos que tienen por objeto su reflexión acerca de las *Condiciones de la Unión* y las *Causas de la anarquía*.

El hábito de culpar de nuestro atraso a España, sin duda, era algo comprensible, pero “¡hace setenta años!”, señala Alberdi, “que la gestión de nuestro destino está en nuestras manos” (Alberdi, 1887i: 280). Tal interpelación no es simplemente un juicio despectivo hacia la conducción del país, sino que además de advertir sobre errores propios, él busca comprender los motivos o causas más profundas de la situación, al estar convencido de que “no [era] presumible ni creíble que hayamos querido hacernos mal a sabiendas y voluntariamente” (*ibid.*).

A más de medio siglo, había que cumplir con la promesa de la Revolución. ¿Por cuál operación? Por una “reconstrucción de la *máquina colonial* del antiguo régimen que este hizo construir para ese propósito” (*ibid.*: 316). Allí residía el mecanismo oculto sobre el que se debía hechar luz para transformar. Es decir, para que la Revolución de Mayo no quedara convertida en un cambio exterior de mera independencia, sino que sea el cambio de “un régimen interno de tiranía y despotismo fundado por España”, por “un nuevo régimen [libre] de gobierno interno, fundado por la Revolución, que trasportaba la soberanía de manos del Rey y de su Virrey a manos del pueblo argentino, proclamado soberano” (*ibid.*: 221; 258).

Lo anterior da cuenta de dos cosas. Primero, que para Alberdi el asunto problemático de fondo era que el país continuaba constituido como en su tiempo colonial; y segundo, que la respuesta que él imagina, contempla una *reconstrucción*. Y este último término es fundamental, dado que, según su interpretación, había que reedificar, no destruir. En efecto, Alberdi sostiene que, en la política como en la mecánica, “la fuerza es una y se produce por los mismos medios. La dirección en que obra, el sentido diverso de las aplicaciones, hace ser buena a la misma fuerza, que fue dañina en dirección opuesta” (*ibid.*: 316). Todo ello permite explicar el supuesto alberdiano de considerar oportuno que “el nuevo régimen contenga algo del antiguo”, para así poder prefigurar una ley que permita “anuda[r]” la tradición de la vida pasada a la vida moderna, en tanto forma de dar una “nueva dirección [a] nuestra asociación argentina” (Alberdi, 1886r: 415; 1887i: 293).

Así, según Alberdi, cuando la República como forma de gobierno “sucede inmediatamente a la monarquía”, la salida institucional es la de “un gobierno posible”,

esto es, un gobierno adecuado a un periodo de “preparación y transición” (*ibid.*: 415). La experiencia histórica le mostraba dos sistemas ensayados hasta ese momento. El representado por Buenos Aires, que había colocado “la omnipotencia del poder en las manos de un sólo hombre, erigiéndole en hombre-ley, en hombre-código” [Juan Manuel de Rosas] y, el representado por Chile, que había empleado una constitución [la de 1813] en vez de la voluntad discrecional de un hombre; y, “por esa constitución dio al poder ejecutivo los medios de hacerla respetar” (*ibid.*: 489). Este último caso es el que Alberdi toma como referente de alternativa posible. La república, “tan fecunda en formas, reconoce muchos grados”, y el pueblo chileno le servía de ejemplo, al haber encontrado en la energía del poder del presidente las garantías públicas que la monarquía, según su visión, ofrecía “al orden y a la paz, sin faltar a la naturaleza del gobierno republicano”.

La cuestión era poder resolver el asunto “sin dinastías y sin dictadura militar”, sino a partir de una “constitución monárquica en el fondo y republicana en la forma” (*ibid.*: 415)¹¹⁶. En cierto modo, aquello seguía la máxima acuñada por Simón Bolívar para quien “los nuevos Estados de la América antes española necesitan reyes con el nombre de presidentes” (*ibid.*). Para Alberdi, el “gobierno regular posible” debía contar con un presidente constitucional que podía “asumir las facultades de un rey en el instante que la anarquía le desobedece como presidente republicano” (*ibid.*: 489).

Dicho recurso ha sido objeto de análisis por parte de estudios que supieron advertir algunas significativas tensiones en la propuesta alberdiana. En ese sentido, Gallo (1987a), en su estudio sobre la tradición liberal argentina, advierte sobre una

116 En relación con esto, el poder ejecutivo argentino contaba con ese tipo de antecedentes, previo al establecimiento del gobierno independiente. Su ‘vigor’ era un rasgo proveniente de la ordenanza de intendentes para el Virreinato de Buenos Aires. Dicha ordenanza establecía en su artículo 2 que “ha de continuar el virrey de Buenos Aires con todo el lleno de la superior autoridad y omnímodas facultades que le conceden mi real título e instrucción, y las leyes de las Indias” (Alberdi, 1886d: 488).

Cabe mencionar que este punto, se lo ha examinado como parte de una “tentación monárquica” del pensamiento alberdiano (cfr. Crespo, 2015). Sin embargo, son reiteradas las veces que Alberdi apuesta por la República: así por ejemplo, en Bases, plantea: “la monarquía es por esencia de origen tradicional, procedente del hecho. ¿Nosotros elegiríamos para condes y marqueses a nuestros amigos iguales a nosotros? (Alberdi, 1886r:414); así como anteriormente en el había señalado: “Han observado que en treinta años, la República no había dado entre nosotros los frutos prometidos, y la han declarado estéril para siempre, de tal modo, que hoy solo parece que encontrasen remedio a los desastres inevitables de la revolución, en la conversión hacia la monarquía. (...) La desaparición de la monarquía en América, es irrevocable y definitiva, y su restauración inconcebible. Rechazada por la naturaleza de nuestras cosas, más que por nuestras voluntades, la idea de su restablecimiento es mas quimérica y mas paradójal que la de la República mas absoluta y mas ilimitada (Alberdi, 1886f: 403).

peculiar combinación establecida por Alberdi, al afirmar éste que “su radicalismo en el tema económico-social contrastó fuertemente con la actitud conservadora y gradualista que exhibió en el campo político-institucional”. En particular, este autor sostiene que los escritos de Alberdi aparecen como “extremadamente atentos a las tradiciones vigentes en el Río de la Plata y obsesionados con la larga secuela de guerras civiles, anarquía y dictadura que siguió el primer medio siglo de vida independiente argentina” (*ibid.*: 353). Por eso, él señala que la solución ideada por Alberdi respecto de la constitución de un poder nacional fuerte, lo que hizo fue promover “una posición más centralista que la adoptada en el modelo constitucional norteamericano que tanto admiraba”.

En su análisis, Gallo concluye que “lo que predominó [en la Argentina de fines del s. XIX y comienzos del s. XX] fue la vertiente liberal-conservadora delineada por Alberdi y tan expresivamente representada por Sarmiento y Roca”, en vez que la de Alem, de ideas descentralizadoras y federalistas. En suma, hay una crítica sobre la tensión latente en su planteo, al hacer coexistir la libertad económica con cierto absolutismo político. Y que por ello precisamente, socavaría en cierto modo las reservas cívicas (cfr. Botana, 2012b). En ese punto, en la supuesta complementariedad imaginada por Alberdi, la cuerda parece estar demasiado tensada.

Ahora bien, interesa rescatar al respecto el trabajo de Betria y Rodríguez (2018), quienes reconocen también una “interesante paradoja” en Alberdi, al presentar los valores del liberalismo protegidos por un poder fuerte y conservador. Es decir, para estas autoras, el ideal de una sociedad civil autorregulada colisiona con el desafío del republicanismo liberal de combinar un poder fuerte, el cual persigue la estabilización del orden político, con los fundamentos liberales anti-despóticos (cfr. *ibid.*: 16; 19). Aun así, las autoras rescatan la solución alberdiana como original, además de ser de clara impronta constantiana, al confiar en la posibilidad de encontrar en el Presidente una figura institucional, con un poder constitucionalmente limitado que, aún siendo juez y parte, lograra institucionalizar el poder personal y estabilizar el sistema político (*ibid.*: 17, 18).

Dicha referencia señala el hecho de que la responsabilidad presidencial en el proyecto alberdiano ha sido menos atendida, y subraya que en su esquema, quien preside la República tiene la función de garantizar “los principios sustantivos de la constitución que no son otros que los valores enunciados explícitamente en *Las*

Bases: desarrollo económico y social fundamentado en la inversión extranjera y la transmutación poblacional (fomento de la inmigración del norte europeo)” (*ibid.*: 15, 16). A fin de cuentas, se acuerda con que la noción de *poder fuerte* en Alberdi, responde a un asunto procedimental de tiempo y circunstancia, dada la necesidad de adaptar la figura presidencial a las necesidades de su época (*ibid.*) El propio Alberdi (1886r: 406; 490) plantea el carácter extraordinario de la autoridad del Presidente, al ser éste llamado a “defender y conservar el orden y la paz, es decir, la observancia de la Constitución y de las leyes”.

Ahora bien, interesa examinar aquella cuestión a la luz de la perspectiva teórica que esta Tesis propone. En ese sentido, en sus *Bases* Alberdi (1886r: 415) señala que “no se andan de un salto las edades extremas de un pueblo” y mucho menos, cuando la “autoridad patria” en la Argentina era lo que se debía fundar. Así, siguiendo lo plantado por Alvaro (2017), aquí se infiere que Alberdi acuerda con aquel tipo de pensamiento que apunta a considerar que la arquitectura sociopolítica de un país depende de la existencia o solidez de un lazo social. En ese sentido, cabe recordar que para Alberdi el primer elemento de civilización es la existencia de un pueblo que cuente con un “Gobierno común y regular” [nacional] (Alberdi, 1886b1: 485). ¿Para qué? Para hacer posible una “gestión común y solidaria”, que haga de la unión de los intereses la unión de los pueblos y partidos (Alberdi, 1886x: 369). De esta manera, la propuesta de Alberdi apunta a satisfacer ese proceso inconcluso y vital. La existencia nacional, el Estado, el cuerpo de nación, según él, no se consigue sin la “unión de las fuerzas y facultades dispersas”, sin la “consolidación o unión de ciertos intereses, medios y propósitos” (Alberdi, 1886r: 478). El tema era poder unir esfuerzos para propósitos de interés común, no sólo entre riojanos, cuyanos, porteños, etc., sino como pueblo argentino.

En un contexto de división producto de rivalidades poco dispuestas a “obrar en el sentido de un pensamiento común”, Alberdi propone que el poder ejecutivo, a partir de facultades especiales se convierta en el único medio de llevar a cabo ciertas “reformas de larga, difícil e insegura ejecución” (*ibid.*: 490). ¿Qué es, para Alberdi, el poder, es decir, la *fuerza que gobierna?*: es “la vida, son los medios y recursos de vivir” (Alberdi, 1887i: 226). Es decir, la fuerza y el poder que gobiernan, residen en los medios y recursos que hacen vivir.

Para Alberdi, el poder en la América independiente tiene la función de operar una revolución profunda y radical en las condiciones de existencia. Un poder que,

comprendido en una constitución moderna, debía comenzar a saldar la contradictoria situación de tener al mismo tiempo “un derecho constitucional republicano y un derecho administrativo colonial y monárquico”, lo cual provocaba una situación que llevaba a arrebatar por un lado lo que se promete por otro (Alberdi, 1886r: 452). Se debía producir un cambio en la legislación colonial recibida que había sido conforme a su destino de hacer de sus colonias en Sudamérica “máquinas para crear rentas fiscales” (*ibid.*: 453). Por consiguiente, dos eran los desafíos: garantizar la propiedad individual por sobre la propiedad del fisco y combatir el medio de unión que había empleado España y que Buenos Aires continuaba a su modo, esto es, *unir colonialmente* la Nación a la provincia capital.

La cuestión de la capital es un asunto clave también en su interpretación. Toda la Revolución de Mayo y sus consecuencias de libertad se encontraban encerradas en la división de la provincia de Buenos Aires. Por eso, Alberdi (1887i: 208) celebra en 1880 la ley que dividió a la Provincia-Metrópoli monarquista, que daba al Gobernador de Buenos Aires un poder omnímodo, basado en el fundamento orgánico de la integridad de la Capital colonial para gobernar sin control a todas las provincias del Plata. Como es la institución la que hace al hombre y no el hombre a la institución, era preciso quitar al gobernador el poder de ser déspota, aunque quiera serlo (*ibid.*: 206, 207). Esto había sido logrado, según él, por la ley que hizo de la ciudad de Buenos Aires, la capital exclusiva de la República¹¹⁹. Una ley, que venía a terminar con la coexistencia del poder nacional con el de Provincia en la misma ciudad, y por tanto a suprimir una de las causas inevitables de anarquía y de guerra civil, y de un “*statu quo* violento, absurdo, imposible” que el sistema localista de Buenos Aires se obstinaba en perpetuar (Alberdi, 1887c: 76)¹²⁰.

Era un anacronismo el hecho de continuar con la institución de la Capital-Provincia de Buenos Aires que, al igual que las Leyes de Indias o la Ordenanza de Intendentes, formaba parte de leyes que por su forma tuvieron la tarea de “avasallar al pueblo argentino” (Alberdi, 1887i; 187). Por eso, la respuesta a ello estaba en ultimar el resto de la “máquina monarquista” que quedaba como negación

¹¹⁹ En junio de 1880, luego de la última tentativa separatista porteña, se votaron las leyes de federalización de la ciudad de Buenos Aires y de la creación de una nueva capital para la provincia (La Plata).

¹²⁰ “Dos gobiernos en vez de uno, coexistiendo en la misma ciudad, eran la negación del poder fuerte que el Estado necesita. No han coexistido en paz, sino cuando los dos han tenido por depositario a un sólo gobernante. Un ejemplo de coexistencia fue el del Gobierno del general Mitre, que á la vez fue Gobernador de Buenos Aires y representante exterior de la Confederación entera” (Alberdi, 1887i: 239).

de la República y reorganizar la unión, no ya sobre la base del privilegio, sino de la igualdad en la distribución de ventajas (Alberdi, 1886z: 461). Todo ello pone en evidencia el interés de Alberdi por apuntalar una noción de Nación que dé lugar a un poder legítimo, en este caso, a un Estado o vida nacional que tenga por objeto el “bienestar y mejora de todos”, es decir, “de la mayoría de la sociedad, en que reside la Nación” (Alberdi, 1886t: 253). En efecto, eso mismo vendría a generar una vinculación auténtica, de “estabilidad y solidez” (*ibid.*: 255; 1886a1: 466, 1886d1: 155). Una necesaria combinación de intereses a fin de que pueda existir una sociedad y un Estado que resguarde el bien común.

La división argentina, era el resultado de pactos celebrados en forma de ligas, que si bien acercaba a las partes, no lograba consolidarlas (Alberdi, 1886g1: 329). De esta manera, si para Alberdi, la manifestación, el signo de que el Estado existe es la presencia de un gobierno común, no cabe duda que lo naturalmente problemático en la Argentina era el estado “embrionario” de su *nuevo Estado*.

Alberdi (1899: 49, 50) supone que el Estado “precede en su formación al hombre del Estado”. Esto es, lejos de ser tomado como autor o creador del Estado, el hombre no es sino “su producto lógico y natural” (*ibid.*). En efecto, tal como se desarrolló en el Capítulo anterior, en Alberdi conviven nociones de la sociología spenceriana y explicaciones mentadas en lo referido a que la realidad social no se revela únicamente a partir de lo individual. Para él, el Estado social es la condición natural de vida de la especie humana, y nace de la naturaleza. Con esto Alberdi cuestiona tanto “la hipótesis de un hombre aislado, anterior al hombre social” como “la hipótesis de un contrato social”; y en su lugar señala que “la sociedad [...] es una condición de la vida” e incluso de la muerte misma, “al ver el instinto que lleva al hombre civilizado enterrarse y yacer en sociedad” (*ibid.*: 50, 51).

Cabe preguntar, entonces, ¿de qué manera se daría comienzo a la nueva vida argentina? Para comenzar a responder esto, hay que mencionar que, para Alberdi, la unidad de poder conduce a sostener la unidad de la Nación. Ese poder se forma por “la acción espontánea de las cosas” y la necesidad de su presencia radica en ser nada menos que “la condición esencial de la vida colectiva” (*ibid.*). Por consiguiente, había que estudiar los acontecimientos del país a partir de los cuales había salido formado el poder, ya que sin éste “es irrealizable la sociedad, y la libertad misma imposible (Alberdi, 1886r: 234). De esta manera, si todo orden político tiene un origen de hecho, Alberdi no duda en afirmar que “por mucho tiempo, en Sudamérica y en la

Argentina de modo particular, lanzada en el mundo nuevo de la República desde 1810, el Gobierno ha de estar representado y simbolizado casi totalmente por el poder ejecutivo” (Alberdi, 1886v: 157, 158), en tanto punto de arranque llamado a fundar la autoridad. Para él, el centralismo político argentino, esto es, la centralización, la autoridad fuerte, como condición de vida del Estado, contaba con un desarrollo previo, que el hombre de Estado argentino tenía que servir de instrumento para no contrariar la unión argentina que constituía “nuestro pasado de doscientos años”, y la cual debía formar “la base de nuestra existencia venidera” (Alberdi, 1886r: 478).

La mayor dimensión dada al poder ejecutivo se encontraba en línea con poder recuperar la “acción central” del gobierno general. Éste debía coexistir con los gobiernos de provincia a los fines de “facilitar” su acción, es decir, sin el perjuicio de la administración de cada pueblo. Esto implicaba no desconocer que las provincias del Plata tenían un origen común basado en el sistema colonial-centralista y, por tanto, “la buena política” debía aceptar su fuerza y “hacerla servir al juego y mecanismo de la nueva existencia” (Alberdi, 1886x: 316).

Había que hacer de la unión un hecho, que el respeto a la autoridad sea el respeto del país a sus propios actos, a su propio compromiso, a su propia dignidad (*ibid.*: 545; 1886u: 69; 1886b1: 504). En definitiva, contar con una dirección política era para Alberdi una condición para el goce de los beneficios:

Con un gobierno nacional eficaz, serio y fuerte, que estaba ausente, faltaban en toda la República Argentina la seguridad, la paz, la justicia, la libertad de la Nación (independencia) y la del individuo: beneficios del gobierno que no pueden existir donde el gobierno falta. Y mientras ellos falten, el preámbulo de la Constitución será la mentira de un orden de cosas prometido al mundo, pero que en realidad no existe, ni en la Nación, ni en la Provincia, ni en el partido, ni en el *club*, ni en lo privado, ni en lo público, ni en la sociedad, ni en la prensa (Alberdi, 1887i: 331).

Por eso, el Poder Ejecutivo argentino presentaría un cuadro completamente diferente del Ejecutivo de los Estados Unidos: “no hay más que colocar uno enfrente de otro y contar sus atribuciones, para ver que se asemejan tanto como un huevo a una castaña (Alberdi, 1886v: 157). Así, Alberdi (1887i: 241; 1886v: 158) manifiesta encontrar en el ejecutivo chileno un poder más análogo y adaptable por la semejante condición de ex-colonia española y de habitantes de Sudamérica¹²¹.

¹²¹ En eset punto, Alberdi (1886r: 493) señala que habla de la constitución chilena, porque tiene la necesidad de proponer a su país, en el acto de constituirse, “lo que la experiencia ha enseñado como digno de imitación en el terreno del derecho constitucional sudamericano. Me contraigo a la constitución del poder ejecutivo, no al uso que de él hayan hecho los

En un suelo de grandes extensiones y poco poblado, la organización del sistema federal se torna débil si no se da al poder del gobierno “una acción fácil, rápida y fuerte” (Alberdi, 1886r: 461). Por eso, la Constitución brindaba por medio de un poder ejecutivo vigoroso, un poderoso “guardián del orden”¹²². En cualquier caso, la figura presidencial vendría a dar un sentido de la paz y de la unión argentina, constituida en mejores términos que hasta el momento. Para Alberdi, ese era el sentido y la significación real de la cuestión que tiene por objeto elegir un Presidente para la República Argentina: “más bien que la elección de un presidente es la elección de un orden de cosas, de un sistema” (Alberdi, 1887c: 58). Refundir la “autoridad suprema del interés común” era, según él, una exigencia para la vida del país; y ésta, lejos de ser la negación, es la garantía de la libertad de cada ciudadano (Alberdi, 1886j1: 489; 1887i: 228).

Luego de analizar su noción de poder fuerte en el ejecutivo, conviene desarrollar su planteo acerca del gobierno mixto. En ese sentido, interesa subrayar que, si bien Alberdi (1886d1: 179) consideró decisivo que el principio moderno de gobierno se sirviera de la “centralización política” como *medio de acción*, aquella de ningún modo excluía la “descentralización administrativa”¹²³, como se dará cuenta en adelante.

Efectivamente, Alberdi (1886y: 406) parte del siguiente supuesto: por todos los actos fundamentales que forman la tradición de su existencia política, tanto colonial como republicana, la República Argentina es “*un solo Estado con un solo territorio y una sola soberanía, indivisibles* en cuanto a su gobierno exterior” y por el principio de la soberanía popular, adoptado como base de su existencia moderna, “la mayoría es quien hace la ley, aún para la minoría disidente”. Esto es lo que permitiría fijar las condiciones de la unión, las cuales, lejos de ser arbitrarias serían aquellas que derivan de la naturaleza del Gobierno que se trata de constituir. Por eso, Alberdi

gobernantes; y así en obsequio de la institución cuya imitación recomiendo, debo decir que los gobernantes no han hecho al país todo el bien que la Constitución les daba la posibilidad de realizar”.

¹²² Sobre la figura presidencial alberdiana, existen estudios que se han ocupado de examinar su relación con la influencia que pudo haber tenido en Alberdi la recepción del *pouvoir neutre* de Benjamin Constant (1997), formulado en sus *Escritos Políticos* como “un ser aparte, por encima de la diversidad de opiniones, con el único interés de mantener el orden y la libertad” (cfr. Betria y Rodríguez, 2018; Negretto, 2001).

¹²³ El hecho de que en el origen del Estado argentino el liberalismo haya sido asociado al unitarismo, quedando el federalismo asociado a cierto tradicionalismo, constituye una paradoja, ya que, según puede constatarse por liberales clásicos tales como Constant o Tocqueville, uno de los principios fundamentales de cualquier organización política acorde con la libertad, es la descentralización federal. Ambos autores, como se ha visto, fueron significativas fuentes de la propuesta alberdiana (ver Argüello, S. y Cavallo, Y., 2020).

(1886d1: 503) señala, “si él está fundado en el principio de la *soberanía del pueblo*, no hay más que convenir en lo que se entiende por *pueblo soberano* y averiguar dónde está él, para saber quién debe ser unido y a quién”.

Basado en los principios de la ciencia política, pueblo soberano significa “la universalidad de la Nación o la mayoría absoluta de sus ciudadanos” (*ibid.*: 501). En este sentido únicamente el pueblo es soberano. De lo contrario, señala, “si se admite que lo es en todos, se conceden tantas soberanías como lugares y ciudades encierra la Nación”, la cual, desde ese momento quedaría “disuelta” (cfr. *ibid.*). De modo que, para saber dónde residía la autoridad, había que contar el número de argentinos que forman el pueblo de las trece Provincias, y los que componen el de la Provincia de Buenos Aires, compararlos entre sí, y si los primeros son un millón y los otros menos de la mitad, claro es que Buenos Aires debe ser unida a las Provincias, y no las Provincias a Buenos Aires, como lo han sido por la Constitución reformada (*ibid.*).

Al momento de pensar la configuración constitucional, Alberdi (1886r: 499) realiza una valoración favorable de la historia del país como “escuela de gobierno”. Una historia que, a pesar de su lenguaje “mortificante”, le ofrecía valiosas lecciones. Así, de la serie de antecedentes políticos de la República relativos a la forma de gobierno general y su división en dos clases de principios: *el federativo* y *el unitario*, Alberdi menciona los siguientes (*ibid.*: 445, 446):

Antecedentes unitarios (época colonial)

- Unidad de origen español en la población argentina
- Unidad de creencias y de culto religioso, de costumbres y de idioma
- Unidad política y de gobierno
- Legislación civil, comercial y penal
- Unidad judicial (Real Audiencia)
- Unidad territorial, bajo la denominación de *Virreinato de la Plata*
- Unidad financiera o de rentas y gastos públicos
- Unidad administrativa (la acción central partía del Virrey, jefe supremo del Estado)
- La ciudad de Buenos Aires, constituida en capital del virreinato

Antecedentes unitarios (periodo de la revolución)

- Unidad de creencias políticas y de principios republicanos
- Unidad de sacrificios, conducta, esfuerzos y acción en la guerra de la Independencia
- Los distintos pactos de unión general celebrados e interrumpidos durante la revolución (leyes y tratados con el extranjero)
- El acto de declaración de la Independencia de la República Argentina del dominio y vasallaje de los españoles
- Los Congresos, Presidencias, Directorios supremos y generales

- La unidad diplomática
- La unidad de colores simbólicos, de armas o de escudo
 - La unidad implícita, intuitiva, que se revela cada vez que se dice sin pensarlo: *República Argentina, Territorio Argentino, Pueblo Argentino* y no *República Sanjuanina, Nación Porteña, Estado Santafecino*
 - La misma palabra *argentina* es un antecedente unitario.

Para Alberdi, la “fuerza” de dichos antecedentes había formado “un solo pueblo, un grande y solo Estado consolidado” (*ibid.*: 446). Tanto en su pasado de colonia unitaria, como durante la revolución, al apelar “al pueblo de las Provincias para la creación de una soberanía independiente y americana”. Según esto, los antecedentes del centralismo monárquico y pasado, ejercieron un “influjo invencible” en la política moderna. Ahora bien, el problema de las Constituciones unitarias ensayadas en 1819 y 1826 radicaba, a su juicio, en haber contrariado intereses locales y, por tanto, no haber consultado el influjo de éstos en el plan constitucional (*ibid.*: 521). Así, en el caso de Bernardino Rivadavia, jefe del partido, el desacierto se encontraba en haber proclamado la “*unidad indivisible*”, un “*gobierno indivisible*”, bajo el ejemplo del sistema unitario de Francia o de Inglaterra (*ibid.*: 462). En concreto, los unitarios no habían representado “un mal principio”, sino en todo caso, un principio impracticable en el país, en la época y en la medida que ellos deseaban.

Por su parte, de los antecedentes federativos (coloniales y patrios) Alberdi refiere:

- Las diversidades y rivalidades provinciales
- Los largos interregnos de aislamiento y de independencia provincial, ocurridos durante la revolución
- Las especialidades provinciales, derivadas del suelo y del clima, de que se siguen otras en el carácter, en los hábitos, en el acento, en los productos de la industria y del comercio, y en su situación respecto del extranjero
- Las distancias enormes y costosas que las separan, en un territorio de doscientas mil leguas cuadradas, que habita nuestra población de un millón de habitantes
- La falta de caminos, de canales, de medios de organizar un sistema de comunicaciones y trasportes, y de acción política y administrativa pronta y fácil
- Los hábitos ya adquiridos de legislaciones, de tribunales de justicia y de gobiernos provinciales
- La soberanía parcial que la revolución de Mayo reconoció a cada una de las Provincias, y que ningún poder central les ha disputado en la época moderna
- Las extensas franquicias municipales y la grande latitud dada al gobierno provincial por el antiguo régimen español
- La imposibilidad de hecho para reducir sin sangre y sin violencia (...) el poder de la propia dirección, la soberanía o libertad local
- Los tratados, las ligas parciales, celebrados por varias Provincias entre sí durante el período de aislamiento

- El provincialismo monetario
- El acuerdo de los gobiernos provinciales de la Confederación, celebrado en San Nicolás en 1852, ratificando el pacto litoral de 1831, que consagra el principio federativo de gobierno.

En el caso de los antecedentes federales, Alberdi (1886r: 469) alude principalmente a dos experiencias. Por un lado, la de 1826, cuando Dorrego, por entonces jefe del partido, trajo de Estados Unidos la “devoción entusiasta” por el sistema de gobierno federativo. El asunto, a su juicio era que Dorrego y su partido habían confundido la *Confederación de los Estados Unidos* del 9 de Julio de 1778 con la *Constitución de los Estados Unidos de América*, promulgada por Washington el 17 de Setiembre de 1787. La primera había sido una “simple federación” y la segunda, un “sistema mixto” que condujo a la opulencia que por entonces disfrutaban (*ibid.*). Por otro lado, se encontraba la experiencia del rosismo. En ese sentido, Alberdi sostuvo que “toda una generación de políticos no ha venido a conocer otro gobernador que don Juan Manuel Rosas, después de tener barbas”; y esto, a su entender, daba cuenta que tanto las *garantías públicas* como las *garantías privadas* durante su gobierno, no habían estado presentes de un modo categórico (*ibid.*: 500, 501).

De modo general, Alberdi rescata aquellos jefes que supieron “cultivar su espíritu y carácter en la escuela del mando” (*ibid.*: 514). Su larga experiencia de gobierno, los volvía un medio oportuno para operar en las provincias un arreglo estable. Después de todo, la gran movilización que había producido el desplazamiento de Rosas era una muestra de que el poder era un hecho profundamente arraigado en las costumbres del pueblo (*ibid.*). Particularmente, Alberdi sostiene que en Caseros el poder de Rosas había sido cambiado, pero no destruido. La nueva política debía conservarlo y sacar provecho de aquellos cimientos de “disposición a la obediencia” que el caudillo porteño había dejado (*ibid.*). Sin embargo, una cosa no debía perderse de vista: que sólo el poder se convierte en institución útil y conveniente a la libertad misma cuando es una institución organizada sobre bases invariables. De lo contrario, señala, éste queda como simple accidente en la persona mortal de quien gobierna. Allí Alberdi (1886p: 223; 240) encuentra la principal diferencia que había hecho de Rosas un “hombre extraordinario”, pero no un “grande hombre”, es decir, aquel que realiza cosas grandes y de utilidad durable y evidente para la nación, tal como señala:

No en vano se le llama desde hoy, hombre de América. 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. (...) Aunque opuesto á Rosas, como hombre de partido, he dicho que escribo esto con colores argentinos. Rosas no es un simple tirano á mis ojos. (...) No me ciega tanto el amor de partido para no conocer lo que es Rosas, bajo ciertos aspectos (el subrayado es mío).

En definitiva, Alberdi (1886x: 333) busca separarse de juicios que consideren el enfrentamiento entre unitarios y federales como “pleitos de ambición personal o de simples temas universitarios”; así como de posturas que lo reduzcan a una lucha de *civilización* y *barbarie*. Lo que interesaba al orden del país era examinar el poder respectivo que esos hechos tenían. Dedicado a esto último, Alberdi (1886r: 512) advierte que el elemento fundamental para la consolidación de la Unidad nacional, esto es, la “centralización del poder”, era un hecho que había prosperado a través de las rivalidades. Al respecto señala: “Rivadavia la proclamó; Rosas ha contribuido, a su pesar, a realizarla. Estos hechos anteriores, tanto unitarios como federativos, conducirían al abandono de todo “sistema puro” y al alejamiento (pero no descarte) de las dos tendencias o principios, por haber “aspirado en vano al gobierno exclusivo del país” (*ibid.*: 448).

Alberdi (1887i: 293) reconoce que, en lugar de un Estado, lo que había predominado era la existencia de *Estados provinciales* o locales, formados por la descomposición y disolución del primitivo organismo general. Estas fracciones, medio internacionales, señala, han vivido como extranjeras unas de otras en su manera de constituirse, de existir y de conducirse. Así, habiéndonos faltado el *Estado*, es decir, la Nación organizada en un cuerpo regular, nos han faltado naturalmente los *hombres de Estado*, *las instituciones de Estado*, *los intereses de Estado*, *las cuestiones de Estado*, *las cosas de Estado* (cfr. *ibid.*). Por eso, dedica su tiempo al estudio de los *Elementos del Derecho Público Provincial Argentino*, a conocer las bases en que descansaba, dado que el desconocimiento de este asunto representaba un obstáculo poderoso para la organización general del país (Alberdi, 1886u: 73).

Pues si en el período previo a 1853 se había ejercitado “un régimen provincial, en vez de un régimen nacional o general”, interesaba saber las causas de su formación y miras. Así, preguntas tales como “¿cuándo empezó en la República Argentina el gobierno de provincia constituido en forma representativa, es decir, compuesto de poder *legislativo*, *ejecutivo* y *judicial*?; ¿Qué situación lo hizo nacer?;

¿Por qué causas se formó?; ¿Bajo qué principios, con qué miras y en qué origen tomó el tipo de su organización?” (*ibid.*, 74), forman parte de este análisis suyo.

Según Alberdi, la República Argentina sólo había conocido un “gobierno nacional o central”, primeramente, bajo el antiguo régimen, *i.e.*, el Virreinato del Plata, y luego, desde 1810 y con breves interregnos hasta 1820, durante “el gobierno republicano nacional de las Provincias Unidas” (Alberdi, 1886r: 318). Sin embargo, después de 1820, la Argentina había quedado dividida en tantos Estados como provincias. En su interpretación, señala a la “Constitución unitaria de 1819” como generadora de las condiciones para consagrar el triunfo de dicho aislamiento. Tal fue el origen del Gobierno provincial de Buenos Aires, organizado en 1821: “era el primer gobierno de provincia que aparecía en la República Argentina organizándose con independencia y prescindencia de los demás pueblos, y revistiendo todas las formas de un gobierno representativo” (1886u: 75). Buenos Aires creó desde ese día el sistema provincial en que más tarde entraron todas las Provincias de la antigua unidad bajo su ejemplo.

Con ello vino el primer ejemplo de un poder legislativo de provincia, la *Junta de Representantes* erigida en Buenos Aires entre los años de 1820 y 1821, y, en efecto, el jefe de Buenos Aires tomó el título de *Gobernador*. Esa legislatura local, según Alberdi, al no contar con precedentes ni leyes anteriores para su gobierno, comprendió de modo confuso el “fin de su institución”, al declararse “*extraordinaria y constituyente*” por ley, el día 3 de agosto de 1821. Esto mismo revelaba la especulación de dar una Constitución permanente a Buenos Aires, dado que una legislatura de *provincia* no podría dar una Constitución a la *Nación*.

La constitución de una provincia con independencia de las otras iniciaba un “cambio fundamental en el antiguo régimen de gobierno unitario” (*ibid.*: 76). Pero el problema mayor se debía a que ese mismo cambio, que “sólo podía acordar toda la Nación reunida”, fue iniciado, sin embargo, por una provincia que decidió por sí una cuestión de todas. Así, Alberdi (1886b1: 485) sostiene:

Cualquiera que fuese la mano que destruyera la autoridad española, todos los pueblos sujetos a ella quedaban libres. Pero a nadie sino a la nación misma le tocaba crear su propia autoridad común, pues cada pueblo en este mundo es el autor exclusivo de su propio poder. Las dos tareas no podían acometerse al mismo tiempo. La guerra de la Independencia exigía unidad y brevedad en la acción de los argentinos. En nombre de esta necesidad y mientras ella duraba, la Nación toleró a Buenos Aires que asumiera revolucionariamente, como lo hizo, el gobierno general de las Provincias, reducido todo él en ese tiempo a trabajos militares. En lo general de los negocios de orden civil y económico, en lo interior, la simple ausencia del

antiguo gobierno común, derrocado en Mayo de 1810, dejó a las Provincias en que estaba dividido el *virreinato* para su gobierno interior, en cierto modo separadas y aisladas unas de otras [...] pero formando siempre un solo y mismo país, no sólo con respecto a España y a las naciones extranjeras, sino ante sus propios ojos.

Empezaba así una carrera nueva para el derecho público argentino. Pero, a juicio de Alberdi, el debilitamiento del gobierno central de la República no provenía sólo de 1820 sino también de la Revolución de Mayo, que, al deponer al virrey, había destruido el gobierno unitario colonial sin reemplazarlo por otro gobierno patrio de carácter central (cfr. Alberdi, 1886r: 467). En concreto, Alberdi destacó que si bien previo a 1810 los gobiernos provinciales eran derivación del gobierno central o unitario, “la revolución de Mayo negando la legitimidad del gobierno central español existente en Buenos Aires, y apelando al pueblo de las Provincias para la formación del poder patrio, creó un estado de cosas que con los años obtuvo “cierta legitimidad”: a saber, “creó el régimen provincial o local” (*ibid.*: 506). De manera que, al asumir y delegar el poder en Juntas o gobiernos locales, la soberanía local tomó el lugar de la acéfala soberanía general: tal fue, señala, “el origen inmediato del federalismo o localismo republicano en las Provincias del Río de la Plata” (*ibid.*).

Con esto, Alberdi (1886d1: 179) persigue demostrar que durante siglos hubo una ‘Unidad’ en tanto hecho real y práctico de la vida pública argentina. La misma consistió en una “unidad divisible”, en la que el Gobierno general había coexistido con los gobiernos de las provincias. En particular, Alberdi (1886x: 316) aborda los rasgos que tuvo “el estado unitario” del Virreinato que antecedió a la República. De esta manera, él sostiene que, “contrayéndose a la forma que tuvo la “colonia argentina”, se tendría en detalle que el Rey, con motivo de “uniformar el gobierno de los grandes imperios de su dependencia”, resolvió establecer intendentes de provincia dotados de autoridad para gobernar los pueblos de su virreinato. En Buenos Aires, por ejemplo, a partir de la Real ordenanza de 1782.

Dicho antecedente es para Alberdi otro elemento del origen de la descentralización o federación. En resumen, se trataba de una “independencia local”, pero sin excluir el centralismo (cfr., *ibid.*:320). Un centralismo que buscaba combinar el elemento local y el general.

Así, el asunto de «la descentralización del gobierno de la república», tanto en lo político como en lo administrativo, es un elemento de análisis fundamental en el planteo alberdiano. La misma contaba con dos orígenes, uno mediato y anterior a la

revolución; otro inmediato y dependiente de este cambio. Esto mismo Alberdi lo profundiza en el capítulo XX de las *Bases*. El “mediato origen” se encontraba en el antiguo régimen municipal español, debido a la extensión del poder que se les daba a los Cabildos o representaciones elegidas por los pueblos. Estos antecedentes peninsulares, al confirmarse en el gobierno de América, hicieron que la unidad del gobierno de los virreinos no excluya la existencia de gobiernos de provincia “dotados de un poder extenso y muchas veces peculiar” (*ibid.*: 463).

Respecto del “origen moderno e inmediato” de la descentralización, Alberdi refiere la confirmación de dicho antecedente por parte de la revolución de Mayo, bajo el nuevo régimen republicano. Pero, según su juicio, se le había dado “más fuerza de lo que convenía a las necesidades del país”, generando esto un problema (*ibid.*: 464). En concreto, el problema apareció cuando el Cabildo de Buenos Aires nombró una Junta de gobierno para reemplazar al virrey. Ese “gobierno de muchos” fue para Alberdi un paso “a la relajación” del poder central.

Al examinar las leyes y tradiciones políticas anteriores a la revolución de 1810, Alberdi (1886u: 46) hace foco en los cabildos como antecedente valioso, en tanto que allí existían “en germen” los “principios de la soberanía del pueblo y del Gobierno representativo”. En efecto, él señala que “de un antiguo Cabildo español había salido a luz, el 25 de Mayo de 1810, el Gobierno republicano de los argentinos; pero a los pocos años este gobierno devoró al autor de su existencia”. Y prosigue:

Antes de la proclamación de la República, la soberanía del pueblo existía en Sudamérica como hecho y como principio en el sistema municipal, que nos había dado la España. El pueblo intervenía entonces más que hoy en la administración pública de los negocios civiles y económicos. El pueblo elegía los jueces de lo criminal y de lo civil en primera instancia; elegía los funcionarios que tenían a su cargo la policía de segundad, el orden público, la instrucción primaria, los establecimientos de beneficencia y de caridad, el fomento de la industria y del comercio. El pueblo tenía bienes y rentas propias para pagar esos funcionarios, en que nada tenía que hacer el gobierno político. De este modo *la política* y la *administración* estaban separadas: la *política* pertenecía al Gobierno, la *administración* al pueblo inmediatamente (*ibid.*).

Para Alberdi, ese sistema municipal era la base de la libertad y del progreso de los Estados Unidos, un cimiento que existía en gran parte en Sudamérica antes de su revolución republicana, la cual, sin embargo, “extraviada por el ejemplo del despotismo moderno de la Francia que le servía de modelo”, había cometido el error

de suprimirlo (*ibid.*)¹²⁴. ¿Cuál había sido el resultado de esto? Alberdi lo señala de la siguiente manera:

El parricidio fue castigado con la pena del tali3n; pues la libertad republicana pereci3 a manos del despotismo pol3tico, restaurado sin el contrapeso que antes le opon3a la libertad municipal. Entonces la Rep3blica Argentina, inundada de gobernadores omnipotentes, present3 el cuadro de los pueblos europeos del siglo XI, en que los grandes se3ores feudales eran los 3rbitros pesados de las ciudades.

Este conjunto de ideas muestra c3mo Alberdi canaliza una demanda de 3poca respecto de dar organicidad a la literatura jur3dica del pa3s, donde el municipalismo es un objeto de relevancia (Seghesso, 2015: 11). As3, basado en esta particular fuente de derecho p3blico, Alberdi (1886u: 47) propone incluso restablecer los cabildos, originados como “organizaci3n de los comunes o consejos de los pueblos”, al concebir que la organizaci3n municipal deb3a ser “base de la organizaci3n de provincia y alma del nuevo orden general de cosas”. Evocando las palabras de Echeverr3a, Alberdi encuentra en la instituci3n municipal el modo para que la sociedad argentina practique y aprenda la vida democr3tica, la cual, se3ala, era una verdad que arrojaba el estudio de la democracia en los Estados Unidos realizado por Tocqueville; donde la libertad vive en el distrito, en el *partido* m3s bien que en la Naci3n (*ibid.*).

Dar forma a la descentralizaci3n era una tarea compleja y, en su opini3n, ten3a que ser operada de manera “relativa y limitada”. As3 lo explica Alberdi (1886x: 333, 334):

pues si es completa y total la descentralizaci3n, queda en nada la Uni3n, y en lugar de federaci3n hay dispersi3n o disoluci3n; para detener la descentralizaci3n en el l3mite que conviene a la libertad provincial, sin que se pierda la fuerza del gobierno unido, es menester no llevar al extremo la independencia local; y como el motivo que produce la exageraci3n del esp3ritu provincial es la omnipotencia del ascendiente central, el verdadero y 3nico medio de calmar el esp3ritu local exagerado es usar de calma y moderaci3n en el poder central.

Aquello da cuenta de la particularidad que ten3a la situaci3n argentina. La misma requer3a de una suerte de “terap3utica institucional” para el desarreglo de “dos puntos de partida enfrentados: el de origen hist3rico de perfil unitario y el resultado presente que arrojaban las guerras civiles” (Botana, 2012: 16). En ese caso, Alberdi

¹²⁴ Por una ley de Buenos Aires, del 24 de Mayo de 1821, fueron suprimidos los Cabildos, y entregada la justicia ordinaria que ellos ejerc3an a jueces letrados de primera instancia y a jueces de paz. Toda la pol3tica fue entregada a un jefe y catorce comisarios, con atribuciones designadas por el gobernador, y elegibles por 3l todos los subrogantes del Cabildo antes elegido por el pueblo. Esa ley de Rivadavia, para Alberdi, lleg3 a convertirse en el “brazo derecho” de Rosas (cfr. *ibid.*: 49).

(1886u: 50) acuerda con que la *organización local*, más realizable y fácil, prendería más presto que la organización general, que se apoya regularmente en aquella y, por ese motivo, sería el punto de arranque y apoyo de la patria argentina. Tal era el sentido de comenzar por la organización de las Provincias antes que por la organización nacional. Sin embargo, señala, aquello podía encerrar una idea errónea, a saber, la postergación de un Gobierno de la República capaz de ejercer poderes nacionales, que en política interior son “indispensables para mantener la paz y la seguridad, y proveer al progreso y desarrollo común y solidario” de las Provincias (*ibid.*).

Recapitulando el asunto, se deduce que Alberdi (1886r: 470) considera practicable en la República Argentina “la federación mixta o combinada con el nacionalismo”, porque este sistema era “expresión de la necesidad presente y resultado inevitable de los hechos pasados”. La idea de una “unidad pura” era imposible y por ello debía ser abandonada “por convencimiento”, como descartada la “simple federación”, al excluir esta toda idea de nacionalidad o fusión:

Estando a la ley de los antecedentes y al imperio de la actualidad, la República Argentina será y no podrá menos de ser un Estado federativo, una República nacional, compuesta de varias provincias, a la vez independientes y subordinadas al gobierno general creado por ellas. Gobierno *federal, central o general* significa igual cosa en la ciencia del publicista. Una federación concebida de este modo tendrá la ventaja de reunir los dos principios rivales en el fondo de *una fusión*, que tiene su raíz en las condiciones naturales e históricas del país (...) Ella [la República] necesita, por sus circunstancias, de una *federación unitaria* o de una *unidad federativa*” (*ibid.*: 460; 485).

El derrotero histórico tenía el propósito de comprender las “causas” que en la Argentina habían hecho “la federación de la unidad”, y, en ese sentido, la descentralización debía buscarse como medio de *libertad* y no para producir debilidad; en tanto la unión que engendra fuerza, la *unidad*, debía ser siempre buscada en el interés de aumentar el poder del Gobierno (Alberdi, 1886x: 334)¹²⁵.

¹²⁵ En este punto, Alberdi sostiene que, siempre que la federación procede de la unidad, su causa determinante es el deseo de independencia o libertad local. Según este examen, la Federación argentina, originaria de una antigua centralización realista y patria, tuvo por mira sustraerse a la omnipotencia del Gobierno nacional o central mal ejercido por Buenos Aires, y fundar la independencia provincial sin perjuicio de la nacionalidad del país. La proclamaban los gobernadores de provincias como Artigas, López, Ramírez, Bustos, Güemes, etc., que retiraban su obediencia al Gobierno central de la Nación, retenido por Buenos Aires. En ese sentido la *Federación* en su origen se llamaba *desunión*; y por ello era odiada y mal vista por los hombres de orden, que se condolían de los resultados, sin preocuparse de las causas (*ibid.*).

La independencia de provincia tenía su germen en el antiguo régimen colonial, y la “moderación” de la descentralización del gobierno nacional era todo el aspecto clave para evitar una “desmembración” mayor del país. Por tanto, el gobierno conveniente para la Confederación argentina no vendría de “la ciencia francesa, inspirada por la centralización absoluta”, sino más bien en el ejemplo de países administrados por “el sistema federal o de centralización relativa y limitada”, a saber, esa descentralización discreta que ha hecho la prosperidad interior de la Inglaterra, de los Estados Unidos, de la Suiza y de la Alemania (Alberdi, 1886t: 446; 462). En la descentralización administrativa, no en la política, se encontraba el mérito de las federaciones, señala. Una libertad que se encontraba en esos países donde “sus liberales modernos [tomaban] por divisa la descentralización o el federalismo” y un “centralismo relativo o parcial” (*ibid.*: 406).

Así, la federación se delinea según el establecimiento de “un estado intermediario entre la independencia absoluta y recíproca de varias individualidades políticas, y su completa fusión en una sola y única soberanía” (Alberdi, 1886x: 314). Estamos ante la idea de “gobierno mixto” o “federalismo unitario”, que permite “amalgamar las dos tendencias [sociales y políticas originarias] en un sistema compuesto”, salvando así la errónea concepción de localizar “la civilización en las ciudades y la barbarie en el campo” (Alberdi, 1886s. 68): error “de historia y de observación” que produce “anarquía y antipatías artificiales” entre formas que se necesitan y completan. Ciertamente, el gobierno mixto no era tanto una solución original, al encontrarse potencialmente en los antecedentes del país. De esta manera, en base a su fórmula constitucional, Alberdi pretendió a un mismo tiempo satisfacer intereses sociales contrarios y establecer un equilibrio entre centralización política nacional y descentralización administrativa provincial: considerando que ambas soluciones contribuirían a la consolidación y desarrollo del cuerpo originario de la nación única¹²⁶.

El camino a seguir consistiría en no buscar la paz y el vigor del poder interior en el arbitrio de alguna alianza extranjera, sino “en su fuente natural, que es la unión sincera del pueblo argentino” (Alberdi, 1887c: 77). La propuesta del gobierno mixto, puede ser vista como un esfuerzo que no fue más allá de ser una “tesis transaccional” (cfr. Romero, 1975). Lo concreto es que para Alberdi, los principios,

¹²⁶ Alberdi realiza una *distinción* entre la *soberanía nacional*, esto es, de la Nación, que es única y las soberanías repartidas en su interior (Alberdi, 1886r: 479). En concreto, para él fue clave enfatizar sobre la existencia exterior del país. Para el extranjero, la consolidación debía ser “absoluta e indivisible”. En resumen, multiplique por dentro y unitaria por fuera.

“lejos de morir, se inocular[n] en el vencedor mismo, y triunfa[n] hasta por medio de sus enemigos” (Alberdi, 1886r: 486). Tal era el caso, por ejemplo, del principio unitario de gobierno que, aunque se le suponga muerto por algunos, debía ser consignado en la Constitución general, “en la parte que le corresponda, y en combinación discreta y sincera con el principio de soberanía provincial o federal”. De lo contrario, una Constitución que no reparase en esto mismo, se convertiría en una Constitución “pérfida y falaz, [al llevar] siempre el germen de muerte en sus entrañas” (*ibid.*).

A fin de cuentas, lo que Alberdi (1886r: 448) pretendió promover fue una fusión parlamentaria en el seno de un sistema mixto, que abrace y concilie las *libertades de cada Provincia* y las *prerrogativas de toda la Nación*: solución inevitable y única, que resulta de la aplicación a los dos grandes términos del problema argentino: la *Nación* y la *Provincia*. Alberdi apunta a no seguir nociones escolásticas de *federación y unidad*. Para él, no hay dos gobiernos que se parezcan en el mundo, y sería difícil encontrar *uno* solo que forme un dechado de unidad sin mezcla, o de variedad sin unidad. Haciéndose eco de las palabras de Pascal, Alberdi (1886u: 26; 1887i: 241) señala que si la multitud no depende de la unidad, se produce confusión; mientras que la unidad que no depende de la multitud, se convierte en tiranía. Allí se encontraba encerrada la fórmula llamada a presidir la política moderna que consiste en “la combinación armónica de la *individualidad con* la generalidad, del *localismo con* la *nación*, o bien de la *libertad con* la *asociación*”.

4.6. «Gobernar es poblar». Algunas consideraciones sobre la cuestión social

El Estado, para Alberdi, es “el todo en que reside la vida nacional” y la *asociación política de todos sus ciudadanos comprendidos en su territorio* (Alberdi, 1886r: 404; 1887i: 292). Pero en Sudamérica era algo más en realidad. Además de la reunión de sus ciudadanos, el Estado debía comprender a los miles de extranjeros avecindados que, sin ser ciudadanos, “poseen ingentes fortunas, y tienen tanto interés en la prosperidad [de su] suelo como sus ciudadanos mismos” (*ibid.*). Así, para él, el modelo constitucional a seguir en países que necesitan población, sería aquel que no realice “mezquinas distinciones” entre quiénes son de casa y quiénes de fuera, sino el que tenga una legislación hospitalaria hacia el extranjero (Alberdi, 1887i: 281).

La población es fin y medio al mismo tiempo. Por eso, en tanto impulsora de la acción espontánea en el desarrollo de los fenómenos de la economía social, se la tenía que pensar y llevar a cabo en función del “interés americano”, por ser éste un elemento clave para la política constitucional. En América, “Gobernar es poblar”, sentencia Alberdi. Tal era la misión del gobierno, al representar y dominar por mucho tiempo todas las demás necesidades.

El fenómeno inmigratorio, sin duda, marca la historia argentina. La magnitud del aumento demográfico puede observarse con el aporte de los datos censales. Así, entre 1895 y 1914 el incremento poblacional fue de 3,9 a 7,8 millones de habitantes, donde la proporción de extranjeros en relación a la población total era de un 30%. (cfr. Rapoport, 2003). En un artículo reciente, Sandoval (2021)¹²⁷ ha actualizado una significativa discusión respecto de las consecuencias que dicho fenómeno tuvo en la Argentina, dado que la llegada de población extranjera al país no sólo permitió poblarlo sino que, con ella, llegaron también ideas, costumbres, lenguas que fueron con el tiempo incorporándose y ganando terreno. En particular, dicho autor analiza el caso de Ricardo Rojas, intelectual argentino de comienzos del siglo XX nacido en la provincia de Tucumán, quien en *La restauración nacionalista. Informe sobre la educación* (1908) manifiesta tener como propósito el “despertar a la sociedad argentina de su inocencia, turbar la fiesta de su mercantilismo cosmopolita”, a partir de una imperiosa “revisión del ideario ya envejecido de Sarmiento y de Alberdi”.

El planteo de Rojas pone de manifiesto un asunto que atraviesa su época, referido al hecho de que la tradición que portaba la población inmigrante comienza a ser percibida como un problema. Particularmente en cuanto a si ésta había representado un obstáculo a “la acción orgánica necesaria para lograr el objetivo de la unidad nacional” (*ibid.*: 214). Ahora bien, más que culpar al ideario alberdiano, Rojas entiende que fueron sus exegetas y continuadores quienes habían tergiversado las ideas de Alberdi y, en consecuencia, habían cometido el error de “aglomerar sin arraigo y sin historia común” (*ibid.*). Los términos del problema allí planteado tienen que ver con un fenómeno de fondo referido a la tensión entre egoísmo y cosmopolitismo. Sandoval sintetiza la postura de Rojas a través de la crítica que realizara este último al cosmopolitismo de principios del siglo XX en la Argentina, en su caracterización como un “intento desmedido y sin ningún tipo de

¹²⁷ Este artículo persigue establecer relaciones con el pensamiento fichteano, al identificar un problema “análogo” en *Discursos a la nación alemana*, y que Rojas transcribe.

propuesta política, más allá del interés económico, de querer poblar aquel “desierto” y, por eso mismo, haber ocasionado un “efecto contrario”:

Paradójicamente, la sobrepoblación y su concentración excesiva en la Capital del país, la ciudad de Buenos Aires, generó una masa heterogénea incapaz de “una acción organizada”. Asimismo, el cosmopolitismo oblitera también cualquier intento de construcción de un Estado orgánico, en la medida en que todas las demás provincias del país encuentran atados sus destinos a las decisiones tomadas en la capital, sede del Gobierno y centro económico del país (*ibid.*: 216).

En la anterior cita se encuentra gran parte de las críticas que Alberdi supo realizar también para su tiempo. Concretamente, interesa subrayar que la polémica que ese trabajo expone está inserta en una significativa reflexión sobre los elementos que imposibilitan la creación de lazos de unión. En efecto, la tesis de Sandoval apunta a que las particularidades de la Argentina hicieron del cosmopolitismo una suerte de egoísmo, teniendo en cuenta que ambos elementos convergen en una característica que los vuelve similares. En efecto, tanto uno como otro, comparten un “carácter disgregador” que lleva a aislar al individuo y no permite que éste “pueda pensar en acciones que vayan más allá de su propia individualidad” (*ibid.*).

¿Puede obrar el inmigrante en defensa de los intereses nacionales? ¿Cómo es posible compatibilizar el bienestar personal con el bienestar de la patria? Estos son sólo algunos de los posibles interrogantes a indagar a través de la obra de Alberdi.

Hay en Alberdi, un manifiesto interés por el “mejoramiento de la sociedad humana”, presente en su indagación y planteo acerca de cuál sería el “agente motor” del progreso para la república argentina en función de sus “destinos sociales” (1887i: 287). En ese sentido, cabe recordar que, para él, el progreso social, la riqueza de un país, no es obra de los gobiernos sino de los particulares, es el producto del trabajo de los miembros de la sociedad¹²⁸. El “egoísmo fecundo y virtuoso” del trabajador de las campañas y de las ciudades, es decir, de la industria rural y comercial, es para Alberdi el móvil creador de los verdaderos “adelantos del país”; y por ello, el gobierno lo debía “defender y conservar” (Alberdi, 1887h: 176; 1887i: 288; 292). Así, por un lado y otro, los pueblos y gobiernos “vienen a servirse mutuamente, no por su patriotismo, sino por su egoísmo respectivo; por un movimiento menos poético, pero más natural y positivo que la simple abnegación” (Alberdi, 1887i: 292).

¹²⁸ En este punto, Alberdi (1887h: 164, 165) apela a un poder público no concentrado en el Gobierno de la Patria sino en el grado de poder individual en quienes componen su pueblo. Esa era la “real libertad” de los países que se gobiernan, que se educan, que se enriquecen y engrandecen a sí mismos, por la mano de sus particulares, no de sus gobiernos.

Ahora bien, Alberdi entiende que la proyectada riqueza y poder de su inmenso suelo continuaba trunca producto de un problema más estructural. Al respecto, sostiene:

Sin desconocer las grandes aptitudes naturales de nuestro pueblo, debemos reconocer que no es tan feliz en aptitudes aprendidas y adquiridas por una educación de siglos, en las cosas del gobierno libre y del espíritu de creación, que distingue a los americanos del Norte (...). No tenemos hombres de Estado, en el sentido de constructores de pueblos y de edificios políticos (*ibid.*: 324, 325).

De esta manera, Alberdi (1886t: 317; 1887h: 164; 1887i: 300) dirige su crítica a una clase dirigente que se había obstinado en mantener el *statu quo* a un “despotismo republicano” sucesor del colonial, donde el poder continuaba estando “en las manos de una porción o clase privilegiada del país oficial, (...) excluyendo y privando a los pueblos soberanos”. Es decir, aquella clase política privilegiada no encaraba todavía la “verdadera” revolución que, según él, consistía en

la sustitución del estado económico de cosas que la tenía [a la Argentina] sumida en el atraso y la pobreza, por un nuevo régimen de vida caracterizado por el tráfico libre con todo el mundo civilizado, al cual ha debido en poco tiempo mayor número de población, de capitales, de industrias, comercio, luces y bienestar la América antes española, que a sus tres siglos de gobierno colonial (Alberdi, 1887g: 10).

Para Alberdi, el comercio y la industria, “esas grandes causas del *enlace* de los pueblos modernos”, forman parte de los fenómenos vitales de la cooperación espontánea, es decir, de la vida, crecimiento y progreso de las naciones. Su desarrollo compensa o repara los desaciertos que en materia gubernamental pueden producirse (Alberdi, 1886e1: 246; 1887g: 9). Sin embargo, Alberdi nota que en Argentina, hasta el momento, ningún historiador de su revolución fundamental se había ocupado de la historia de su comercio, de su industria, de su riqueza, de sus mejoramientos materiales. Esa era la historia, para él, más útil y necesaria que la de sus guerras, que apenas han producido otra cosa que libertades escritas, es decir, “progresos que no excluyen el *statu quo*, en lo más sustancial para la civilización, que es el nivel moral e inteligente del pueblo más numeroso” (Alberdi, 1887g: 9).

En cierta forma, Alberdi considera muy profundos los errores padecidos en las conclusiones que se habían deducido sobre las cuestiones sociales en relación a los destinos de la región, relativas a “su población, exploración, practicabilidad y explotación” de su suelo: inmigración, colonización, educación pública, trabajo, riqueza, comercio, crédito, caminos, puertos, etc. Se advierte así que el Alberdi de finales de siglo no deja de insistir sobre la importancia de “probar que somos capaces

de crear y tener un mundo americano de nuestra hechura, nuevo, original y completamente la obra de nuestra civilización americana” (Alberdi, 1887i: 29), donde lo central era poder lograr una construcción política orientada a “facilitar los medios de vivir”¹²⁹.

En relación con lo anterior, interesa subrayar que un par de años inmediatamente después de publicadas sus *Bases*, Alberdi emprende un análisis sobre la realidad política y social argentina, desde un lugar que excede su formación de abogado, tal como puede notarse en sus *Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina* (1853) –aquellas cartas ya aludidas de su polémica con Sarmiento– y en el *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según su Constitución de 1853* (1854). En el caso de este último escrito, se esbozan en él significativas definiciones acerca de lo que él entiende por riqueza y su específico tratamiento para la Argentina.

¿Qué es la riqueza para Alberdi? En primer lugar, Alberdi (1886t: 149) descarta toda idea de que ésta pueda ser obra de los gobiernos. La riqueza no se decreta, señala. La riqueza, es hija del trabajo, del capital y de la tierra; y como estas fuerzas, consideradas como instrumentos de producción, no son más que facultades que el humano pone en ejercicio para crear los medios de satisfacer las necesidades de su naturaleza, la riqueza es su obra, “impuesta por el instinto de su conservación y mejora, y obtenida por las facultades de que se halla dotado para llenar su destino en el mundo” (*ibid.*). Aclarado este primer asunto, señala que el poder que sí tiene el gobierno, es el de “estorbar o ayudar a su producción” (*ibid.*).

Alberdi supone que los *intereses materiales*, son los llamados a “sacar al país de la posición oscura y subalterna” en que se encuentra; por eso escribe dicho libro de “política económica”, convencido de que “la riqueza importa a la prosperidad de la Nación y a la existencia del poder”, porque “sin rentas no hay gobierno; y sin gobierno, sin población, sin capitales no hay Estado” (*ibid.*: 145). Para él, la economía, como la legislación, es *universal* “cuando estudia los hechos económicos en su generalidad filosófica”, y *nacional o práctica* “cuando se ocupa de las modificaciones que esos hechos reciben de la edad y suelo y condiciones especiales de un país determinado” (*ibid.*). A esta última dimensión, corresponde su análisis, aclara.

¹²⁹ En su concepción, Alberdi (1886r: 419) considera el ferrocarril, el comercio, la industria, en tanto agentes o medios moralizadores, creadores de vínculos que conducen por el bienestar a la riqueza y por ésta al orden y por el orden a la libertad.

Su examen parte de reconocer que la economía política es “un caos”, con una diversidad de escuelas que disputan sobre el modo de comprender y definir la riqueza, la producción, el valor o precio, la renta, el capital, la moneda, el crédito. Ahora, él aclara que su comentario se ciñe a los principios y doctrina económica que la Constitución de 1853 había adoptado, “y no a otra que no existe” (*ibid.*: 146).

Así, Alberdi señala que el plan económico y rentístico de la Constitución tiene como “escuelas rivales y opuestas” a ella la doctrina *mercantil* y la *economía socialista* que ha enseñado y pedido 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. Por motivos y confines diversos, Alberdi entiende que ambas doctrinas “se dan la mano en su tendencia a limitar la libertad del individuo en la producción, posesión y distribución de la riqueza”, y por ese motivo son consideradas opuestas a la doctrina económica en que descansa la Constitución argentina. Enfrente de estas dos escuelas y aliada de la libertad, se halla la escuela llamada *phisiocrática*, representada por Quesney, y “la grande escuela *industrial* de Adam Smith”. A esta última pertenecía la doctrina de la Constitución argentina, que en materia económica es lo que en todos los ramos del derecho público: “la expresión de una revolución de libertad, la consagración de la revolución social de América” (*ibid.*: 147, 148).

De esta manera, lo que la riqueza exige de parte de la ley para producirse y crearse, es “asegurar una entera *libertad* al uso de las facultades productivas del hombre; no excluir de esa libertad a ninguno, lo que constituye la *igualdad civil* de todos los *habitantes*; proteger y *asegurar* a cada uno los resultados y frutos de su industria” (*ibid.*: 150). Adam Smith, aquí es considerado por Alberdi como “el Homero de la verdadera economía”, al haber “*demostrado* lo que otros habían *sentido*: que el trabajo libre es el principio vital de las riquezas” (*ibid.*). Esta doctrina parece ser la que mejor funcionaría para desplazar al “viejo sistema prohibitivo”.

Dadas las circunstancias del país, Alberdi señala una diferencia clave a tener en cuenta entre libertad económica y libertad política. Para él, ejercer la libertad económica “es trabajar, adquirir, enajenar bienes privados: luego todo el mundo es apto para ella, sea cual fuere el sistema de gobierno”. De ahí que, el dominio de la libertad económica, que la Constitución argentina asimila a la *libertad civil*, sea concedida por igual a todos los habitantes del país, nacionales y extranjeros, en sus artículos 14 y 20 (*ibid.*). En cambio, usar de la libertad política “es tomar parte en el

gobierno; gobernar, aunque no sea más que por el sufragio, requiere educación, cuando no ciencia, en el manejo de la cosa pública”. Esta distinción era fundamental, porque gobernar “es manejar la suerte de todos; lo que es más complicado que manejar su destino individual y privado” (*ibid.*)¹³⁰.

Como se expuso en el Capítulo anterior, algunos estudios dan cuenta de un giro en el pensamiento alberdiano respecto de haber abandonado algunas nociones previas, presentes en su *Fragmento*, que reconocían de valía el método de Smith pero a la vez lo criticaban junto con otros autores como Bentham, por haber edificado una “ciencia sin vida”¹³¹. Es cierto que tal vez el interés de Alberdi por dar con una “nueva ciencia económica” no haya sido el mismo a lo largo de su carrera intelectual, pero su propósito en cierto modo no cambia; especialmente en el hecho de invocar la asociación humana desde el origen como un lazo que evita el recaer en la sola utilidad.

En su concepción, la riqueza “no nace por nacer”, sino que tiene por objeto satisfacer las necesidades del hombre que la forma. Así es que luego que existe, ocurre averiguar “cómo se *reparte o distribuye* entre los que han concurrido a producirla”. En ese sentido, se tiene que cumplir con la *ley natural* que hace “a cada productor dueño de su provecho correspondiente al servicio de su trabajo, de su capital o de su tierra, en la producción de la “riqueza común y partible” (*ibid.*: 151).

Ahora bien, Alberdi es categórico en un asunto, y es que mientras Sudamérica no tenga una “política constitucional exterior suya y peculiar a sus necesidades especialísimas”, difícilmente saldría de su condición dependiente (Alberdi, 1886r: 451)¹³². Por eso, él entiende que no debía seguirse la aplicación a nuestra política

¹³⁰ En ese punto, Alberdi (1886u: 54) señala que era preciso no confundir *lo político* con lo *civil y administrativo*. Así, la *ciudadanía* envuelve la aptitud para ejercer *derechos políticos*, mientras que el ejercicio de *los derechos civiles* es común al ciudadano y al extranjero. En cuanto al rol *administrativo* que comprende el desempeño de empleos económicos y de servicios públicos, él cree conveniente a la situación de Sudamérica que se concedan al extranjero *avecindado* aunque carezca de *ciudadanía* (*ibid.*). El cabildante de origen extranjero, junto con el nativo, es “el modo práctico de iniciarse en la vida administrativa de los países modelos”, dado que “en la administración, como en las artes, es eficacísimo el sistema de educación práctica por medio del ejemplo vivo” (*ibid.*).

¹³¹ Ver Capítulo 3, Apartado 6: “La búsqueda de unidad social: entre la «fe común de civilización» (Dogma) y el desarrollo de la «vida material»”.

¹³² Alberdi (1886c1: 488) aclara que, como Ministro de la Confederación, él tuvo cuidado de presentar las cuestiones políticas argentinas por el lado de los intereses económicos comprometidos en ellas; sin reducir la política a una mera cuestión de finanzas o comercio, pero sabiendo que de esa forma sería interesante para Europa. En efecto, “los intereses que unen a los gobiernos de ambos mundos no son intereses de familia, de sangre o de dinastía. Son simplemente intereses económicos”. Su propósito había sido el sacar las cuestiones

económica exterior de las doctrinas internacionales que gobiernan las relaciones de las naciones europeas, “naciones antiguas ya civilizadas, con mucha población y escaso territorio” (*ibid.*).

Alberdi (1886t: 154) sostiene que el cambio “más profundo y fundamental” se encontraba en el rango preponderante que la Constitución da a la *producción* de la riqueza nacional, por sobre la formación del Tesoro o riqueza fiscal. ¿Quién creería que a los cuarenta años de principiada la revolución fundamental fuese esto una novedad en la América antes española?, se pregunta, y señala lo siguiente:

La Constitución argentina es la primera que distingue la riqueza de la Nación de la riqueza del Gobierno; y que, mirando a la última como rama accesoria de la primera, halla que el verdadero medio de tener contribuciones abundantes, es hacer rica y opulenta a la Nación. Y en efecto, ¿puede haber fisco rico de país desierto y pobre? (...) ¿O la Nación es hecha para el fisco y no el fisco para la Nación? Importaba consignar este hecho en el código fundamental de la República, porque él solo constituye casi toda la revolución argentina contra España y su régimen colonial. (*ibid.*: 155).

Así, específicamente respecto del Tesoro nacional, Alberdi aclara:

(...) el gasto nacional argentino se compone de todo lo que cuesta el conservar su Constitución, y reducir a verdades de hecho los objetos que ha tenido en mira al sancionarse, como lo de clara su preámbulo. Todo dinero público gastado en otros objetos que no sean los que la Constitución señala como objetos de la asociación política argentina, es dinero malgastado y malversado. Para ellos se destina el Tesoro público, que los habitantes del país contribuyen a formar con el servicio de sus rentas privadas y sudor. Ellos son el límite de las cargas que la Constitución impone a los habitantes de la Nación en el interés de su provecho común y general.

Encerrado en ese límite el Tesoro nacional, como se ve, tiene un fin santo y supremo; y quien le distrae de él, comete un crimen, ya sea el Gobierno cuando lo invierte mal, ya sea el ciudadano cuando roba o defrauda la contribución que le impone la ley del interés general. Hay cobardía, a más de latrocinio, en toda defraudación ejercida contra el Estado; ella es el egoísmo llevado hasta la bajeza, porque no es el Estado, en último caso, el que soporta el robo, sino el amigo, el compatriota del defraudador, que tienen que cubrir con su bolsillo el déficit que deja la infidencia del defraudador (*ibid.*: 461).

Con estas indicaciones él buscaba promover un cambio de la contextura social anterior, que había tenido por objeto “hacer del pueblo colonial una máquina fiscal”.

De otro modo, las rentas y productos de la tierra y del trabajo anual del pueblo,

argentinas del terreno personal y propender a transformar cierta disposición que el sistema colonial español había producido en los pueblos de América para “mejor dominarlos” (*ibid.*). Con ello se refiere a aquella costumbre basada en un “individualismo egoísta y municipal” que buscaba el bien en la ruina de su vecino. Tal costumbre era lo que hacía entender de un modo estrecho la política exterior. Por eso concluye que “estudiar y conocer a fondo los intereses americanos y saber “ponerlos en armonía con los intereses extranjeros, es todo el objeto de nuestra diplomacia”.

seguirían yendo, bajo la república nominal, a donde habían ido bajo la monarquía efectiva: a todas partes, menos a las manos del pueblo.

Pero no bastaba consagrar el principio, sino que había que ponerlo en ejecución. Y eso llevaría tiempo:

No se aniquila un régimen por un decreto, aunque sea constitucional, sino por la acción lenta de otro nuevo, cuya creación cuesta el tiempo mismo que costó la formación del malo, y muchas veces más, porque el destruir y olvidar es otro trabajo anterior. El moderno régimen está en nuestros corazones, pero el colonial en nuestros hábitos, más poderosos de ordinario que el deseo abstracto de lo mejor. Hay, pues, un escollo en que puede sucumbir el hermoso sistema de la Constitución argentina, si no lo toma en cuenta el legislador que debe reglar la ejecución del nuevo sistema en sus relaciones con la producción de la riqueza nacional (*ibid.*).

Asimismo, Alberdi supone que la riqueza nacional, para su ejercicio y desarrollo, debía estar exenta de todo pretexto que pretenda “organizar la libertad económica” u “organizar el derecho al trabajo” (*ibid.*: 159). Esto era otro aspecto fundamental. Para Alberdi, en Argentina no habían “víctimas del trabajo” (*ibid.*: 262). La reorganización del derecho común argentino en sus relaciones económicas con los provechos del trabajo tendrá por objeto, señala, “más bien que nivelar esos provechos, fecundarlos y aumentarlos para todos los partícipes de él”. En ese punto, según su examen, se encontraba la panacea, es decir, en Argentina la protección que el trabajo espera de la ley orgánica de la Constitución es “libertad, seguridad, propiedad, igualdad” (*ibid.*).

De igual modo, Alberdi (1887d: 111) considera fundamental dar a la propiedad raíz mayor movilidad en su circulación que a la propiedad mobiliaria. Ese cambio, dice, “hirió de muerte todo resabio de feudalidad territorial y del viejo espíritu aristocrático del Código romano”, algo de suma relevancia, ya que “la propiedad territorial era base del poder político concentrado en una clase privilegiada” (*ibid.*).

La valoración del estado económico da cuenta de un costado materialista en Alberdi, aunque distante de una perspectiva marxista. De esta manera, Rinesi (2011: 234) sostiene, por ejemplo, en base a un examen del análisis que realiza Karl Marx de la situación de Francia en el *Dieciocho Brumario* en comparación con el efectuado por Alberdi, que “si en Marx el privilegio de las fuerzas productivas por sobre las mitologías militares permite explicar el lugar de la economía en el desarrollo de la sociedad”, en Alberdi ese mismo privilegio permitiría explicar “el lugar de Europa (una

Europa capitalista, avanzada, industrial: de Francia y de Inglaterra) en el desarrollo de la sociedad americana”¹³³.

De modo específico, Alberdi (1886t: 262) sostiene que “el trabajo entre nosotros no es un campo de batalla; no hay concurrencia, no hay víctimas”¹³⁴. La intervención legítima del Estado en el asunto de la distribución de los provechos del trabajo sólo estaría abocada a “la instrucción industrial del pueblo” y a “buenas leyes de policía contra la vagancia; persecución del ocio como delito contra la sociedad y premios al trabajo dirigidos a dignificarlo” (*ibid.*). Para él, entre los hombres hay igualdad en derecho pero no en las fortunas, que son producto de la capacidad humana. Es decir, la desigualdad de las fortunas es producto de la capacidad no del derecho¹³⁵:

Garantizar trabajo a cada obrero sería tan impracticable como asegurar a todo vendedor un comprador, a todo abogado un cliente, a todo médico un enfermo, a todo cómico, aunque fuese detestable, un auditorio. La ley no podría tener ese poder, sino a expensas de la libertad y de la propiedad (...)
(*ibid.*: 256).

En ese sentido, Alberdi señala que la Confederación Argentina por su Constitución había derogado el principio de la desigualdad de clases que las leyes españolas de Felipe II contenía con prohibiciones hacia los *plebeyos* (*ibid.*: 316). Los artículos 15 y 16, señala, confirmaron la igualdad de clases proclamada por la revolución democrática de Sudamérica. Luego, a la moral y a la religión pertenece restringir los gastos estériles por el consejo y la admonición. Las leyes sólo pueden propender a ese resultado por la acción de medios indirectos capaces de corregir las costumbres (la educación y enseñanza difundida en el pueblo; los ejemplos de sobriedad y de moderación dados por los hombres del poder; los impuestos elevados sobre los consumos de simple ostentación) (*ibid.*: 317). En suma, para él, “la igualdad

¹³³ Según este autor, a diferencia del planteo marxista que pone de manifiesto las dificultades que suponía para el despliegue de las fuerzas productivas la serie de restricciones impuestas por las relaciones de producción en su expresión jurídica de la propiedad privada; en la Argentina, las fuerzas productivas no se encontraban a la espera de un momento de liberación.

¹³⁴ Por su parte, Gonzalez Bernaldo (2008:10) refiere que con la crisis económica financiera de 1890 se van a avivar en el país los conflictos entre capital y trabajo, y con ello, la conflictividad social. Un escenario diverso se presentaba en las sociedades europeas, donde los adversos efectos de la industrialización dieron lugar a la primavera de los pueblos de 1848, colocando al derecho al trabajo como elemento primordial de reivindicación (cfr. *ibid.*).

¹³⁵ Son pocos los pasajes en donde Alberdi detalle la situación obrera. Un caso significativo, es su observación respecto del salario del jornalero genovés, el cual, le parece “mezquinísimo; un trabajador sin oficio especial, gana apenas treinta sueldos por día (poco más de dos reales) en la labranza del terreno: el de un obrero con oficio, de poco más de dos *liras nuevas* al día (poco más de tres reales). Yo que dejaba el salario de los trabajos de este orden a peso y diez reales en Montevideo, no pude menos que compadecer al proletario de Italia” (cfr. Alberdi, 1886j: 323)

deja de existir desde que hay prerrogativas, fueros o privilegios, que todo es igual, ya emanen de la sangre, ya de la edad, del sexo o de la miseria”.

Lo anterior muestra cómo para Alberdi es más importante el hecho de contar con capital para que sea aplicado a la producción de la riqueza nacional, antes que analizar la condición del menor, del enfermo, de la mujer, del ausente, etc. En *Bases*, él ya había manifestado que la ley debía “buscar seguridades para los incapaces”, no a expensas del crédito privado, sino “en medios independientes” (Alberdi, 1886r: 441). En efecto, el crédito privado es, para Alberdi, el que hace “florece la riqueza nacional”, es “la disponibilidad del capital y el capital es la varilla mágica que debe darnos población, caminos, canales, industria, educación y libertad” (*ibid.*).

En términos concretos, otorgar en dicho momento una legislación de privilegio a estos últimos es “no [ver] dónde estamos ni adónde vamos” (*ibid.*: 213). Se debía cambiar aquella “caridad mal entendida” que otorgaba privilegios, producto de una educación feudal para la cual “el capital y el capitalista fueron [...] simples explotadores usurarios, indignos del amparo de la ley y del beneficio de la igualdad” (*ibid.*: 233).

Así, era importante dar cuenta de que la constitución traza disposiciones que abrazan los tres fenómenos de la *producción*, la *distribución* y el *consumo* de la riqueza nacional. Y por el “espíritu” de esas disposiciones, Alberdi busca sintetizar lo que la Constitución plantea:

la Constitución argentina propende no tanto a que la riqueza pública sea grande, como bien distribuida, bien nivelada y repartida; porque sólo así es nacional, sólo así es digna del favor de la Constitución, que tiene por destino el bien y prosperidad de los habitantes que forman el pueblo argentino, *no* de una parte con exclusión de otra. Ella ha dado garantías protectoras de este *fin social de la riqueza*, sin desconocer que el orden social descansa en las bases de la libertad, igualdad, propiedad, seguridad, etc. Ella ha querido que las riquezas, que son obra del trabajo combinado de todos los servicios productores, redunden en el bienestar y mejora de todos los que asisten a su producción, por medio de sus respectivos servicios; es decir, de la mayoría de la sociedad, en que reside la Nación, no de una porción privilegiada de ella (*ibid.*: 252, 253).

En base a las doctrinas económicas que supone la Constitución del 53, el fin social de la riqueza se protege, entonces, con la “*distribución libre*”, y no con una “distribución reglamentaria o artificial” (*ibid.*: 253). En ese sentido, no hace otra cosa que tomar “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. En

otras palabras, se apoya en aquellos principios de igualdad, libertad, propiedad y seguridad, que el escocés Adam Smith y el francés J. B. Say¹³⁶ mostraban con sus trabajos (*ibid.*: 303; 415).

Así, el supuesto central de Say, por ejemplo, en su *Tratado de economía política*, libro III, cap. x, señalaba que “un gobierno es precioso más bien por los males de que nos preserva, que por las satisfacciones que nos proporciona” (cit. en *ibid.*: 415). Por su parte, el autor de *La riqueza de las naciones*, hacía ver que los sentimientos egoístas son los que terminan promoviendo el bienestar de terceros¹³⁷. Así, a partir de la reciprocidad de respuestas a necesidades ajenas, se va generando un sinnúmero de relaciones humanas que promueven distintos tipos de asociaciones. Esto resulta reforzado por los ingredientes benévolos que existen en el ser humano y que también lo empujan hacia la colaboración y la asociación con otros. En consecuencia, “cuanto mayor es el intercambio espontáneo, cuanto más activo es el comercio, menor será la posibilidad de que los hombres busquen satisfacer sus necesidades a través de la depredación y la guerra” (Gallo, 1987b: 9).

Para resumir, la doctrina económica constitucional tiene su fundamento en la tradición del orden social espontáneo. Las reflexiones de Smith apuntan a que todo aquello tiene lugar sin que los promotores de las acciones tengan conocimiento de los resultados o se propongan los fines a alcanzar. Es decir que actúan como guiados por una *mano invisible* que los lleva a promover fines que no son los perseguidos originalmente. En contextos analíticos similares, Smith utiliza expresiones como “la Providencia” o “la naturaleza”, para transmitir la perplejidad del espectador ante la perfección del mecanismo surgido de forma espontánea (cfr. *ibid.*: 10). Ahora, para que no haya ambigüedad o confusión respecto de lo que la Constitución argentina garantizaba, Alberdi (1886t: 253, 254) indica que la misma protege el desarrollo de la riqueza, pero “no en el interés material de la riqueza considerada en sí misma, sino con el fin de proteger la mejora y bienestar de la parte más numerosa de la sociedad argentina”. Para él, era clave reparar sobre el siguiente hecho:

La riqueza no es para [la Constitución] el *fin*, lo repetimos, sino el *medio* más eficaz de cambiar la condición del hombre argentino, que al presente peca

¹³⁶ Jean Baptiste Say (1767-1832) economista y empresario francés, exponente de la Escuela Clásica de economía.

¹³⁷ Esta tesis smithiana se encuentra en la *Teoría de los sentimientos morales*, en aquella célebre afirmación de que “no es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que esperamos nuestra cena, sino de la preocupación que ellos tienen por su propio bienestar [...]. No nos dirigimos a su humanidad sino a su interés [...]. Nadie sino un mendigo elige depender exclusivamente de la benevolencia de sus conciudadanos” (ver Gallo, 1987b).

especialmente por la pobreza material, en el sentido de su progreso y bienestar. (...) La Constitución no intenta hacer del país un mercado; de la República una bolsa de comercio; de la Nación un taller (*ibid.*: 254).

Para Alberdi, la Constitución estaba orientada a satisfacer las exigencias de una “economía cristiana y filosófica” (*ibid.*). En virtud de eso, es que se declara: “*No haya esclavos; (...) es decir, no haya hombre-máquina, hombre-tierra, hombre-capital, que teniendo hambre gane el pan con su sudor para satisfacer el hambre de otro (...). No haya extranjeros; no haya excluidos en el banquete de la riqueza nacional, haciendo del suelo argentino la patria de todo el mundo para lo que es formar riqueza y disfrutarla en su provecho propio*”. Así, se identifica un peculiar rol social otorgado a las libertades económicas como medio de poblar, pacificar, enriquecer, mejorar la condición material y moral del pueblo, parece precisar, sin duda, de mayores atenciones¹³⁸.

No obstante, para comprender su posicionamiento, resulta fundamental prestar atención a la lectura que tiene Alberdi respecto del ámbito internacional. En ese sentido, Alberdi reconoce que el orden social en Europa era cuestionable, al permitir que “unas clases sobrenaden en opulencia y las otras perezcan en degradante miseria” (*ibid.*). De allí, el reclamo de reformas proclamadas por los *socialistas*. En Argentina, por el contrario, él considera que tal desnivel o desproporción entre la población y las subsistencias no existía, y por eso, entiende que aplicar la doctrina socialista sería un hecho inconducente y absurdo (cfr. *ibid.*). Así, “organizar el trabajo como medio de sustraer las clases pobres a los rigores del hambre y las tiranías del capital y el terrazgo”, era no comprender las condiciones económicas del país. Así, interpreta Alberdi la ley capitalista en Europa respecto de Sudamérica:

¹³⁸ En este punto, resulta significativo el trabajo de Schiariti (2012), quien realiza un interesante abordaje sobre el concepto de “interés nacional” a partir de comparar el análisis de Alberdi en el *Sistema rentístico* con el análisis de Arturo Jauretche en *Política y Economía* (1977). Así, de acuerdo a cómo ambos autores supieron elaborar sus pensamientos y sistemas, el autor concluye que, en el caso de Alberdi, éste elabora su pensamiento sobre la base de una realidad jurídica y una utopía. “La realidad fue la recientemente sancionada Constitución Nacional de 1953, a la cual analiza en sus cláusulas fundamentales. La utopía es el país que imagina en el futuro producto de dicha Constitución”. Jauretche en cambio no expresó sus ideas sobre instrumentos jurídicos sino sobre los hechos concretos y realidades de la época que le tocó vivir. Y la realidad que percibía en general resultaba contraria al interés nacional (*ibid.*: 7). Por su parte, Pascualotto (2013), analiza las ideas en torno a la administración de Hacienda, tomando la propuesta del *Estatuto fragueriano*, la cual, enciende la crítica de Alberdi también plasmada por él en el *Sistema Económico y Rentístico*. Del análisis de dicha crítica, el autor señala que de la pugna entre las dos tendencias en materia económico-financiera, se puede concluir que la de Fragueiro, resultaría más descentralizadora operativamente pero de mayor presencia estatal en economías locales, en cambio, la de Alberdi, estaría más acorde con su idea de un ejecutivo fuerte y de corte más pasiva en la intervención económica estatal.

El mismo hombre que en Europa recibe la ley del capitalista y del empresario de industria, viene a nuestro continente y se desquita viendo a sus pies a los tiranos que allá explotaban su sudor. Allá es siervo del capitalista; aquí es su rey y soberano. Los roles se encuentran cambiados completamente. El capital entre nosotros es mendigo de brazos y trabajo; el trabajador se hace buscar descansando a pierna suelta. Tal es la condición del obrero en las ciudades y campañas de Sudamérica (*ibid.*: 258).

No hay una reflexión acerca de una posible “lógica” capitalista o del capital¹³⁹ que provocaría explotación también en este continente. En su lugar, Alberdi entiende que Argentina tenía que desarrollar una reforma que convirtiera en verdad práctica el favor ofrecido a los capitales extranjeros, reemplazando los privilegios que los hostilizaban por otros que los atrayeran. De allí que para Alberdi “el privilegio al capital es un medio de igualación o nivelación: es la reacción que debe traer el nivel” (*ibid.*: 214)¹⁴⁰.

Pero los capitales, según Alberdi, no tienen el poder de llevar a cabo grandes empresas, sino por medio de la *asociación*. Los ferrocarriles, los canales, los bancos, las líneas de vapores, en ningún país del mundo son empresas que se acometan por un solo capitalista, señala. Así, pues, “la omnipotencia del capital, las maravillas de transformación y progreso que la América desierta espera de ese agente soberano de producción, residen y dependen de la *asociación* o *compañía*, que es la unión industrial de muchos para obtener un beneficio común” (*ibid.*: 240). Este medio de acción del capital es, para él, igualmente aplicable a la producción agrícola, fabril y comercial. En todos los terrenos la asociación es la fuerza que da al capital el poder de obrar resultados en grande escala.

Lo anterior, en cierto modo, se vincula con otro supuesto clave reiterado en el planteo de sus *Bases*. A saber, Alberdi (1886r: 382) supone que “el bienestar de

¹³⁹ Entiéndase por ‘lógica del capital’, la expresión acuñada por Carlos Astarita quien se refiere con ella a las conexiones internas entre fenómenos sociales que son característicos y regulares en el modo de producción capitalista. Por eso, hay una conexión interna entre trabajo privado (esto es, basado en la propiedad privada), mercado y valor. Donde una vinculación clave sería aquella basada entre una reproducción ampliada del capital y una distribución de la riqueza cada vez más desigual; por supuesto, sin considerar estas relaciones de forma mecánica o lineal.

¹⁴⁰ A eso mismo apunta el *Preámbulo* y, principalmente, el Artículo 64 de la Constitución, señala Alberdi: “El art. 64 da entre sus poderes al Congreso el de «proveer lo conducente al a prosperidad del país y bienestar de las Provincias, y al progreso de la ilustración, dictando planes de instrucción general y universitaria, y promoviendo la industria y la inmigración, la construcción de ferrocarriles y canales navegables, y la colonización de tierras de propiedad nacional, la introducción y establecimiento de nuevas industrias, la importación de capitales extranjeros y la exploración de los ríos interiores, por leyes protectoras de estos fines y por concesiones temporales de privilegios y recompensas de estímulo” (*ibid.*: 169).

ambos mundos se concilia casualmente”. ¿De qué manera? Mediante un sistema de política y de instituciones adecuadas, los Estados del otro continente debían propender a enviarnos, por inmigraciones pacíficas, las poblaciones que los nuestros deben atraer (*ibid.*). Así, él lo plantea:

Europa, lo mismo que América, padece por resultado cierta violación hecha al curso natural de las cosas: Allá sobreabunda, hasta constituir un mal, la población de que aquí tenemos necesidad vital. ¿Llegarán aquellas sociedades hasta un desquicio fundamental por cuestiones de propiedad, cuando tenemos a su alcance un quinto del globo terráqueo deshabitado? (*ibid.*).

Resulta sorprendente que Alberdi enuncie ese tipo de argumentos, posteriormente a la revolución del '48 francesa, la cual, tal como González Bernaldo (2015: 10) plantea, siguiendo a Donzelot, “va a poner en evidencia el violento contraste entre soberanía de los derechos que la noción de sociedad anunciaba y la sujeción económica de la clase trabajadora”. Es decir, parece que Alberdi continúa pensando que “en nuestros destinos con los de Europa, hay más “*solidaridad*” que la que pensamos”(Alberdi, 1886d: 123). Y es justamente, en la noción de solidaridad, donde se distingue el abordaje particular de Alberdi. Cabe recordar que, en América, hubo una amplia difusión de autores que también habían alentado a la primavera de los pueblos, pero ligados al catolicismo liberal y social (Lamennais) y las doctrinas del socialismo utópico (Fourier, Leroux y la Enciclopedia del siglo XIX) (González Bernaldo, 2015: 10). De ahí que, para la Generación del '37, la ‘asociación’ permite pensar una solución al problema del proletariado y el vocablo ‘solidaridad’, constituido a partir de sus lecturas de los socialistas utópicos y de la filosofía de Comte; revela para el vínculo social, la exigencia de un deber más que una ley de interdependencia¹⁴¹ (cfr. *ibid.*: 15).

De todos modos, es significativo el hecho que para Alberdi, el *bienestar* de ambos mundos tenga cierto carácter indispensable. El océano, para él, es “el vehículo poderoso de la libertad y de la sociabilidad humanitaria”, por lo cual, agotar los mares, señala, es sumir a las naciones “en la servidumbre y la barbarie” (Alberdi, 1886f: 389). De esta manera, Alberdi, apunta a una *cooperación*

¹⁴¹ En este punto, la autora refiere con respecto a la ley de interdependencia, a aquella “fundada en la evidencia sociológica de la interdependencia social —que Durkheim define como solidaridad mecánica— la noción de solidaridad que implica reciprocidad, permite desplazar la respuesta a la desigualdad del campo moral al campo de la ingeniería social. A través del concepto de “deuda social” que cada individuo contrae al nacer, tanto respecto a las sociedades pasadas como hacía los otros miembros de la sociedad, ese deber ya no es moral sino vital” (*ibid.*: 16).

“indispensable” tanto externa como interna (que conjuga el desarrollo espontáneo y la contribución misma de los gobiernos) en el logro de una “vida y progreso general y solidario” (cfr. Alberdi, 1886g: 44; 139).

La motivación de Alberdi, está puesta en que la Argentina cuente con leyes orgánicas orientadas a fomentar “el deseo de sacrificar el presente al porvenir, y de trabajar en la mejora del suelo” (Alberdi, 1886t: 286). Por eso, él piensa en leyes que “faciliten al poblador y al inmigrante” la adquisición y uso de la tierra, concibiendo que la propiedad y la libertad pueden cambiar concesiones con la riqueza, “para llegar juntas y de consuno al *bienestar general*” (*ibid.*: 285). En suma, en base a lo trazado por el art. 64, inciso 16 de la Constitución nacional, Alberdi recuerda que, “todos los derechos asegurados por [ésta], están subordinados, o más bien encaminados, al *bienestar general*, que es uno de sus propósitos supremos, expresados a la cabeza de su texto” (*ibid.*:284).

En cuanto a los *privilegios y recompensas de estímulo*, Alberdi se ocupa de mencionar que dichos medios son aplicables a “las invenciones o importaciones de novedades de grande utilidad”, en cuyo caso, aclara, “son más bien el reconocimiento de una especie de propiedad intelectual (art. 17), que el otorgamiento de un monopolio restrictivo de la libertad económica” (*ibid.*: 170).

El asunto no era otro que el trazado de un método de educación que más conviniese a las clases industriales, encargando al Congreso argentino promover la inmigración (art. 64), y haciendo que el Gobierno general fomente la inmigración europea y negándole el poder de restringir la entrada en el territorio a “los extranjeros que traigan por objeto labrar la tierra, mejorar las industrias, e introducir y enseñar las ciencias y las artes” (art. 25.) (*ibid.*).

En definitiva, Alberdi (1887h: 176) considera que la obra gradual del progreso y civilización de la sociedad no sería posible sin “la libertad civil o social distribuida por igual entre sus individuos nativos y extranjeros, que forman la asociación o pueblo argentino (y sudamericano)”. Pero mucho menos, sin la unidad del país y de su gobierno, porque de eso dependía “la distribución del poder y de la riqueza entre todos los argentinos por igual” (*ibid.*). Como el instrumento de la libertad es la *propiedad*, se sigue que la propiedad al alcance de todos es realmente la libertad en todos, es la igualdad, es la democracia (cfr. Alberdi, 1887d: 92). Y sobre esto caben algunas aclaraciones.

Sobre la forma en cómo Alberdi analiza y plantea la organización del orden social posrevolucionario, hay estudios que admiten que él pudo percibir un problema social pero que éste fue tratado más bien a partir de la cuestión política¹⁴². De allí, el carácter utópico o profético de su proyecto al imaginar el país en el futuro como producto de una Constitución, descuidando la particular realidad (cfr. Galfione, 2016; Schiariti, 2012). Con el propósito de matizar esta interpretación, a mi juicio es en la realidad concreta donde Alberdi encuentra las condiciones prácticas para consolidar la pretendida unión del país. En otras palabras, Alberdi (1886s: 16) plantea que una política razonable era aquella que sabía partir de la consideración del país “tal cual es”. Ahora, la relevancia otorgada a la cuestión política se entiende, sin duda, por la urgencia de resolver el asunto de la sociabilidad argentina.

En la búsqueda de errores cometidos, Alberdi (1887e: 153) tiene un particular interés por “estudiar un modo particular de ser” de lo que en Argentina particularmente, se llama “libertad y liberalismo”. En ese sentido, resulta oportuno recuperar la crítica que él realiza contra quienes olvidaban cuáles eran las condiciones que hacían, por ejemplo, del caudillaje un resultado lógico y natural (Alberdi, 1886s: 61). Ese “mal”, estudiado por Sarmiento en la primera edición del *Facundo*, del año 1845, había sido, sin embargo, olvidado por su autor casi una década después. Así, Alberdi ubica a Sarmiento en las filas de un “partido liberal exaltado” que, en lugar de llevar a cabo una política sensata, creyó oportuno suprimir de un golpe al caudillaje. ¿De qué manera?:

Ya sea sancionando bruscamente las instituciones más adelantadas de la Europa del siglo XIX, ya fusilando o suprimiendo a los *caudillos*. Delante del poder irresponsable, se alzó la libertad omnímoda, y se quiso remediar el despotismo del atraso con el despotismo del progreso; la violencia con la violencia.

El achaque a Sarmiento se centra en la localización que éste hace de dos civilizaciones en presencia: el siglo XII en las campañas y el siglo XIX en las ciudades. Según esto, un partido –el del caudillaje– estaba un siglo atrás, y el otro –el suyo– un siglo adelante, pero ninguno estaba en su siglo. Para Alberdi, en cambio, lo que en realidad faltaba era el “buen sentido”, que no se encontraba ni adelante ni atrás y que

¹⁴² Cabe señalar que la cuestión social moderna comenzó a plantearse en Argentina al comenzar su inserción en el mercado mundial como productor de bienes primarios, hacia la década de 1860. De acuerdo con Suriano (2001), las primeras preocupaciones se vincularon a la masiva llegada de inmigrantes y a los problemas derivados de la acelerada urbanización. En el período intercensal que va de 1869 a 1914 el porcentaje de población urbana trepó de un cuarto a la mitad del total de habitantes.

en Sudamérica estaba “más cerca de la realidad inmediata y palpitante” que de los libros europeos (*ibid.*: 62). Por eso, “el gaucho argentino, el hacendado, el negociante” son para él más aptos para la política práctica. Tal como el marinero o el maquinista representaban la civilización inglesa, el gaucho, maquinista educado en el manejo del caballo, es la civilización del Plata: “rudo, inculto, áspero, pero brazo elemental del progreso” (Alberdi, 1887e: 164).

Para Alberdi, fue importante hacer ver que la colonia (la Edad Media de Europa) estaba en los campos y estaba en las ciudades y que, a su vez, la revolución (el siglo XIX de Europa) invadió también todo el suelo. Es decir, que de ambas partes habían salido formados los ejércitos que conquistaron la independencia argentina. Las victorias de San Lorenzo, Tucumán, Chacabuco, Rio Bamba, Pichincha, Junín e Ituzaingó, señala, son victorias que tuvieron como protagonista a la población campesina, pues se obtuvieron principalmente por la caballería, pudiendo muy bien decirse que España fue expulsada de estos países “a lazo y bola” (Alberdi, 1886s: 69).

La existencia de la “nueva” América nació de los campos; de ellos “salió el *poder* que echó a la España”, y de ellos saldrá la autoridad americana que reemplace la suya, porque ellos son la América del Sur que, según Alberdi, se define como “un desierto por regla, poblado por excepción”. Así, la política debía apoyarse en los campos a la hora de resolver el problema de organización y progreso, porque allí se encontraba “la única palanca que hace mover este *mundo despoblado*”¹⁴³ (*ibid.*). Ahora bien, Alberdi se plantea: “dominar el desierto sin el hombre del desierto, ¿es cosa que tenga sentido común? (*ibid.*)”.

Civilización y barbarie como regla explicativa de la sociedad argentina, era un asunto a superar. Ambas localidades, ciudades y campañas se necesitan y completan mutuamente. Las provincias del litoral, próximas a la navegación, el comercio y la emigración, tenían que pensarse en relación con las mediterráneas.

¹⁴³ Alberdi (1886t: 282) refiere con ello, a la proporción y relación entre cantidad de habitantes y superficie de tierra. Así, según él, “una población de un millón de habitantes, lo cual vale decir que es un suelo despoblado, pues su población así calculada guarda con su superficie, estimada en doscientas mil leguas cuadradas, la proporción de seis habitantes por cada legua cuadrada, que en Euro pa corresponde a doscientos cuarenta”. Esta cifra de población Alberdi la dice en el año 1854. Cabe señalar que en Argentina, el primer censo nacional de 1869, limitó la muestra censal a las provincias. Por lo general, los datos presentaban irregularidades, por omisión o superposición, y respecto de la población de Chaco, Misiones, Pama y Patagonia hay simples estimaciones. De todos modos, en base al estudio realizado por Ramella (2004: 111), para el año 1853, según W. Parish, en Argentina habían 1.304.000 habitantes.

Todo el asunto, se encontraba en ir contra la defensa que se había hecho por retener en Buenos Aires el monopolio de los elementos de poder fundamentales para formar Gobierno común y nacional¹⁴⁴. Dado que, dejando en manos de Buenos Aires y para su provecho exclusivo todo el producto de la contribución de aduana, los argentinos vienen a ser tributarios de esa provincia, como los indios lo eran de la España. De manera que Alberdi (1886d1: 157; 171) no duda en concebir que al “tributo colonial de los indios ha sucedido el tributo patriótico de los blancos”.

Con esto Alberdi evidencia una situación de desigualdad entre las contribuciones y su disfrute. De la forma en que se repartían, las provincias terminan costeadando a Buenos Aires “sus mejoras de todo género con el dinero de su bolsillo”, y aquellas “se quedan con sus riquezas naturales, ahogadas en el polvo del desierto, suspirando por un ferrocarril, y arrastrándose en carretas que se eternizan en huellas profundas y seculares”. Así, gran parte de la riqueza general deja de emplearse donde son más necesarias las mejoras. Generándose así, el “desorden” siguiente:

La riqueza de Buenos Aires que consiste en ganados, se mueve por sus propios pies; mientras que los algodones, los metales preciosos y los ricos productos vegetales de las otras Provincias no pueden salir al extranjero por falta de caminos y canales. Y después de ser ellas las dueñas de los recursos que Buenos Aires ostenta con orgullo, se oye repetir a cada instante en la misma Buenos Aires que las Provincias carecen de todo, porque no tienen recursos; que no tienen gobierno, porque no tienen rentas, y que la pobreza que las agobia las inhabilita para todo progreso (*ibid.*: 172).

Para Alberdi (1886d1: 154) el país estaba constituido más por su geografía física y política que por su Constitución. Esto hacía que las luchas de su historia, en cierto modo fueran de antagonismos geográficos. En efecto, las provincias interiores eran como “colonias virtuales del litoral”, por la simple acción de la geografía política recibida de las leyes dadas por España. En consecuencia, había que cambiar la geografía política en el interés de la “mayoría nacional”.

Así las cosas, cada habitante bonaerense se vuelve un “opositor involuntario e inevitable” a toda institución orgánica que pretenda distribuir entre todas las provincias argentinas lo que hasta el momento se distribuye en una sola (*ibid.*). Para Alberdi, eso mismo es lo que permite explicar, en gran parte, la existencia del

¹⁴⁴ Alberdi (1886t: 411) manifiesta que “la República trató peor a la riqueza que la había tratado el despotismo colonial”. La administración de Buenos Aires sustituyó al sistema tributario colonial el sistema rentístico que la Convención y el Imperio habían legado en Francia a los Borbones restaurados al gobierno de ese país, “bajo cuyo reinado estudió el señor Rivadavia los principios de administración económica que trajo a Buenos Aires, organizando así los medios de poder fuerte que Rosas aprovechó mejor que su fundador, equivocado con las mejores intenciones”.

«caudillaje». En efecto, ¿qué es el caudillo en la *República Argentina*? Es el resultado inmediato de la confiscación por parte de Buenos Aires de sus elementos de gobierno; es el gobernador de provincia con el modo de existir forzoso que tiene por el estado de cosas de ese país (*ibid.*). Así, la situación del «caudillo argentino» venía a ilustrarse de la siguiente manera:

Es el jefe de un gobierno local que no tiene renta, y que no reconoce autoridad suprema que le impida tomarla donde y como pueda; es un poder que tiene necesidades y deberes que cumplir, y que no tiene freno en la adquisición de los medios que necesita para llenarlos. Poned un ángel en esa situación, tendrá que hacerse un diablo. Esto es el *caudillo*. Es lo que sería en Francia misma un *prefecto* desprendido de toda autoridad soberana y sin recursos para gobernar su departamento. No es el hombre en sí mismo el malo; es el funcionario colocado en posición que le hace ser malo a su pesar, porque ella le da obligaciones sin medios de llenarlas, y sin el freno de una autoridad que le estorbe tomarlos donde quiera (*ibid.*).

No había que atacar a los caudillos, ellos eran “proyectiles lanzados por una máquina que Buenos Aires tiene en su mano” (*ibid.*) Esa era la causa de su existencia. De modo general, el hecho de suponer que el obstáculo a la organización definitiva estaba representado por caudillos para algunos o unitarios para otros, es decir, “una cosa tan indeterminada y vaga” era, simplemente, un absurdo (*ibid.*; 1886s: 16). Por eso, siempre que se exija “una guerra previa y anterior” para ocuparse de constituir el país, jamás llegaría el tiempo de constituirlo¹⁴⁵. Lo urgente era poder acordar un arreglo constitucional:

Toda postergación de la Constitución es un crimen de lesa-patria, una traición a la República. Con *caudillos*, con *unitarios*, con federales, y con cuanto contiene y forma la desgraciada República, se debe proceder a su organización, sin excluir ni aún a los malos, porque también forman parte de la familia. Si establecéis la exclusión de ellos, la establecéis para todos, incluso para vosotros. Toda exclusión es división y anarquía. (...). El día que creáis lícito destruir, suprimir al gaucho porque no piensa como vos, escribís vuestra propia sentencia de exterminio y renováis el sistema de Rosas (*ibid.*: 16, 17).

Con esto, el planteo alberdiano en las *Cartas Quillotanas* presenta un matiz significativo respecto de lo postulado en sus *Bases* sobre el aporte inmigratorio:

Si porque es incapaz de orden constitucional una parte de nuestro país, queremos anonadarla, mañana diréis que es mejor anonadarla toda y traer en su lugar poblaciones de fuera acostumbradas a vivir en orden y libertad. Tal principio os llevará por la lógica a suprimir toda la nación argentina

¹⁴⁵ El punto de mayor polémica con Sarmiento se debe a que éste último representaba el pensamiento de una política que promovía la postergación de la organización del país para después de acabar con el caudillaje. En otro tiempo, señala Alberdi, se le había criticado a Rosas el haber postergado la organización para después de acabar con los unitarios. Ahora éstos últimos imitan su ejemplo postergando el arreglo constitucional del país hasta la conclusión de los otros. Y eso mismo, según su juicio, ponía en evidencia la historia y los errores de la civilización argentina representada por su partido unitario (*ibid.*: 15).

hispano colonial, incapaz de república y a suplantarla de un golpe por una nación argentina anglo-republicana, la única que estará exenta de caudillage. Ese será el único medio de dar principio *por la libertad perfecta*; pero si queréis constituir vuestra ex-colonia hispano-argentina, es decir, esa patria que tenéis y no otra, tenéis que dar principio por la *libertad imperfecta*, como el hombre, como el pueblo que deben ejercerla (*ibid.*: 17)

La libertad “tiene horror a las exclusiones”. Proclamarse “*Gobierno de un partido*, Presidente de un partido, Constitución y leyes de un partido; es decir la justicia y la legalidad sólo para los unos; ni el fuego, ni el aire para los otros es ir contra la libertad” (Alberdi, 1887c: 78)¹⁴⁶. La libertad, por el contrario, consiste en “dar a la oposición una parte del Gobierno, a fin de que la oposición conserve su carácter de oposición de la patria; hermana, aunque rival, del Gobierno”. Por grande y meritorio que sea un partido, debe saber siempre que hay una cosa que vale mucho más que él, y es la Nación (*ibid.*).

Para concluir, es cierto que Alberdi (1887i: 348, 349) supone que el “ancla de salud que se llama evolución, ley natural de desarrollo y progreso que gobierna a los gobernantes”, puede realizar “lo que ellos no han hecho” en esa materia. Así, en su estudio sobre las instituciones humanas, él concibe que éstas son comúnmente obra de los hechos (*ibid.*: 208). Es decir, cuanto mayor es el cambio, más parte tiene en él la acción muda y breve del acontecimiento. Sin embargo, en su interpretación Alberdi advierte que “no se puede ni debe abandonar a la acción del tiempo” la solución de problemas fundamentales para la Nación. El tiempo, en sí mismo, “nada cambia ni mejora”, sino que “afirma y robustece la imperfección de lo que está imperfecto” (*ibid.*).

De allí, entonces, su interés por acelerar la ejecución de lo que él supone el bien o la verdadera unidad nacional. Donde la cuestión de la Capital y el poder fuerte del Estado, como se ha visto, eran dos aspectos urgentes a resolver, en dirección al camino a seguir en la Argentina, a saber, la realización de “un profundo cambio de vida y de manera de ser, como cuerpo social y político, determinado por las modificaciones exigidas por nuestra vida de nuevo Estado libre” (*ibid.*: 273).

¹⁴⁶ A ese resguardo, Alberdi (1886r : 413) cita el ejemplo de la Constitución de California, que “obliga a la legislatura a estimular por todos los medios posibles el fomento de los progresos intelectuales, científicos, morales y agrícolas; y, aplica directa e inviolablemente para el sostén de la instrucción pública una parte de los bienes del Estado, y garantiza de ese modo el progreso de sus nuevas generaciones contra todo abuso o descuido del Gobierno. Ella hace de la educación una de las bases fundamentales del pacto político”.

En ese sentido, el Gobierno debía obrar del modo más conveniente y sin alterar el propósito de “vivir y gozar el bien común” (*ibid.*: 286). El Gobierno como centro de acción y de fuerza, es el nervio de la vida que anima, mueve y da impulso a todo el cuerpo del Estado interior o provincial. Es el centro motor que brinda la acción concorde, simultánea, unida de todos sus elementos (*ibid.*: 289).

El sistema republicano argentino tenía que derogar a través de los elementos del derecho moderno el edificio monárquico y colonial anterior. Su Estado tenía que cumplir la promesa de la Revolución, mediante una reconstrucción de la máquina colonial en sentido y a efecto de que el pueblo tome y aplique a su provecho, como nuevo soberano del país (*ibid.*: 316). Así, la vida independiente argentina tenía que contar con “arquitectos constructores y administradores del edificio de su moderno régimen de gobierno (*ibid.*: 284). Sin desconocer la integridad política argentina en torno a la autoridad que representa la mayoría de sus provincias, esto es, en el respeto al derecho colectivo de la mayoría nacional (Alberdi, 1887c: 77, 78). En definitiva, debía conservar el principio de unidad nacional en el que reside el poder vital del país.

Así, respecto del progreso y desarrollo del nuevo estado de cosas, él señala:

Una institución social o política, se *decreta* en los Congresos y Asambleas soberanas por *leyes escritas*; se *hace* en las Universidades y escuelas por el maestro, por la educación, por el estudio, por la costumbre, si se sabe emplear el poder de la educación a este propósito, y no tiene casualmente otro digno de su costo. Solo de este modo lo que era una idea abstracta y general, se vuelve un hecho, un hábito, una manera del hombre mismo. Hasta que la institución no está arraigada en el entendimiento y encarnada en las costumbres, por la obra de la educación, la institución no existe, sino en el aire. Es una nube dorada que se lleva el viento.

Todas las instituciones nacionales que estamos escribiendo, se quedarán escritas, si el Estado no se ocupa de transformarlas en hechos reales, no solamente por los medios coercitivos que la Constitución pone en sus manos, sino especialmente por el convencimiento imbuido en las escuelas, encargadas de enseñar la ciencia de las instituciones, de los intereses públicos y de los derechos, que las instituciones tienen por objeto y propósito encarnar en las costumbres. (Alberdi, 1887i: 292)

Alberdi (1886t: 489) plantea que el porvenir político y social de la América independiente está en las ciudades nuevas, de reciente formación. La República tiene que formar sus pueblos a su imagen. La República, debe crear a su imagen las nuevas ciudades, porque para Alberdi, “la primera necesidad del nuevo régimen de la Argentina, antes colonia monarquista de España, es colocar la iniciativa de su nueva organización fuera del centro en que estuvo por siglos la iniciativa orgánica del

régimen colonial” (Alberdi, 1886r: 505)¹⁴⁷. A ello, él ponía un recaudo. Pues lo que ya estaba formado, aunque padeciendo de cierto grado de coloniaje arraigado, contaba con una instrucción robusta y por tanto muy difícil de renunciar. De esta manera, para él, no se podría soportar el “dolor de una nueva educación, la humillación de una segunda enseñanza” (Alberdi, 1886t: 489). Había algo sustancial que comprender y que se puede sintetizar en esta expresión: “la fortuna se hace; pero lo que no se hace dos veces, es la patria” (*ibid.*: 413).

En suma, hay un costado liberal en Alberdi que supone una discusión acerca del modo de entender y usar la libertad. Pero su liberalismo no es refractario del Estado sino que, por el contrario, lo afirma de un modo positivo; y con ello, examina la doctrina liberal de los economistas clásicos en función de las estructuras y de la historia de la región (cfr. Braga, 2014; Segovia, 2010). El orden social, y las empresas que interesan al progreso material y engrandecimiento del país, precisan de una “elasticidad del poder” a los objetos de hacer cumplir la constitución:

Hay muchos puntos en que las facultades especiales dadas al poder ejecutivo pueden ser el único medio de llevar a cabo ciertas reformas de larga, difícil e insegura ejecución, si se entregan a legislaturas compuestas de ciudadanos más prácticos que instruidos, y más divididos por pequeñas rivalidades que dispuestos a obrar en el sentido de un pensamiento común (Alberdi, 1886r: 490)..

Había que dar por entonces al poder ejecutivo, todo el poder posible, pero por medio de una constitución, evitando con ello la inconsecuencia que podría tener la mera voluntad humana (cfr. *ibid.*: 491). Así, puede decirse que, en Alberdi, la libertad no se concibe sin el principio de unidad nacional. Es decir, que la libertad se piensa necesariamente en relación con las consecuencias prácticas que pueda ocasionar en el “desmembramiento” de la integridad política y social argentina.

¹⁴⁷ Así, en *Bases*, señala: “en otro tiempo nos poblaba la España; hoy nos poblamos nosotros mismos. A este fin capital deben dirigirse todas nuestras constituciones. La población en todas partes, y esencialmente en América, forma la sustancia en torno de la cual se realizan y desenvuelven todos los fenómenos de la economía social. Por ella y para ella es que todo se agita y realiza en el mundo de los hechos económicos. Principal instrumento de la producción, cede en su beneficio la distribución de la riqueza nacional. —La población es el *fin* y es el *medió* al mismo tiempo (Alberdi, 1886r: 526).

Conclusiones

Como se afirmaba al comienzo, en este trabajo interesaba asociar la ‘respuesta intelectual’ de Alberdi, oculta en cierta forma en la noción de ‘sociabilidad’, con la elaboración de una incipiente “imaginación o dimensión sociológica”, escasamente examinada en su vasta producción documental. La cuestión de la sociabilidad se ofrece como parte de una conceptualización estratégica mediante la cual Alberdi supo interrogar y procuró comprender la realidad histórica y social de la Argentina decimonónica.

Aquí se habla de «respuesta», en el sentido de reconocer que Alberdi buscó satisfacer una dificultad clave referida a la búsqueda de “integridad nacional”. En particular, se advirtió que para él, la República Argentina era una “simple asociación tácita e implícita”, producto de la falta de un “vínculo visible” que reflejara la *unidad* de la nación. En suma, había que dar una solución a ese problema, mediante el logro de una “vida nacional”, “colectiva y solidaria”. Es decir, se necesitaba de un vínculo como elemento que representara o simbolizara una vida en común.

Para la delimitación del problema a investigar, se retomaron los aportes de estudios históricos que propician una aproximación sociocultural sobre la temática en cuestión y que supieron advertir no sólo la relevancia que tuvo la noción de sociabilidad en la Generación del ‘37 argentina, sino también la poca atención que, sin embargo, esta tuvo como objeto de reflexión. En ese sentido, se puntualizó sobre el hecho de que la noción de sociabilidad, como fundamento mismo de la sociedad, tiene como principal función la de “asociar la idea de comunidad a la de vínculo contractual, a partir del cual se funda la metáfora asociacionista de la nación como comunidad política de pertenencia” (González Bernaldo, 1997:119-121).

En la sistematización de la literatura de referencia, se identificó una manifiesta discusión sobre los principales tópicos e implicancias de lo dictaminado en una de sus más reconocidas obras, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852). Desde luego, de allí surge la expresión alberdiana “la república posible antes de la república verdadera”, la cual, como quedó expuesto se la supo indagar como parte de un “postulado sociológico” que ponía de manifiesto las dificultades de establecer la república, al tiempo que promovía su fundación ‘desde arriba’, dada la presunta superioridad de dicho sistema en relación a la

capacidad del pueblo. De acuerdo con Villavicencio (2003: 87), esto permite mostrar cómo la experiencia republicana argentina de los 'momentos fundacionales' quedó ligada al "predominio de un pensamiento sociológico que privilegió modelos interpretativos de lo político basados en determinantes estructurales". De ahí que, sin pretender refutar el asunto de aquella hendidura advertida, se juzgó necesario complicarla, a partir, en efecto, de la desatendida noción de *sociabilidad*.

Así, de acuerdo con lo planteado por Pilar González Bernaldo (2008), el aspecto central a destacar es que si, a partir de la ruptura del lazo colonial, la 'república' comienza a tomar fuerza como forma política legítima, ligando su suerte a la nación, el problema que emerge, por tanto, es "no solo el del fundamento del poder político sino más aún el fundamento del lazo social y su representación". En base a ello, y con el objeto de poner de relieve la impronta que tendrá la sociabilidad en tanto categoría relacional que se manifiesta en el debate y surgimiento del pensamiento sociológico, se siguió una perspectiva de análisis vinculada al particular espacio de problemas presente en la teoría social, representado en la expresión del *lazo social* por su relación con la sociabilidad humana, al tiempo que se consideró oportuna su relación con algunas reflexiones sobre el problema de la organización y de la comunidad. Reconstruyendo para ello un marco teórico a partir de estudios que, desde las Ciencias Sociales, se interesan por las relaciones entre teoría social y filosofía política.

De esta manera, se ubicó el planteamiento general de Alberdi en el contexto político e intelectual del siglo XIX, consiguiendo reconstruir su propósito de ocuparse del problema de los destinos de este continente (América del Sur), en el "drama general de la civilización". Concretamente, se colocó el foco de interés en el problema de la "sociabilidad argentina" que, según la interpretación alberdiana, está asociado tanto al asunto de su orden definitivo y estable, como al de su sistema permanente y adecuado de gobierno. En otras palabras, al problema de su "organización social".

Para comenzar el estudio, en primer lugar, se llevó adelante una aproximación interpretativa sobre el planteo de fondo de Alberdi, basada en que su formulación implica la comprensión de un dato sociológico de la comunidad política en relación a un estudio de sus condiciones pasadas y presentes, para, a partir de ello, idear su proyección futura (Mocoroa, 2012: 157). Para eso, se reconocieron los elementos estructurantes de la noción de 'sociabilidad' planteada por Alberdi. En tanto asunto a

resolver, a conquistar, la “sociabilidad argentina”, pone en juego la unión entre los miembros de la sociedad y la forma que tendría que asumir la identidad colectiva nacional (Estado, nación, pueblo). Concretamente, se pudo determinar que la ruta en que, para Alberdi, debe caminar la «sociabilidad argentina», tenía que salir de un doble estudio, a saber, el de la *ley progresiva del desarrollo humano* y de las *calidades propias de nuestra nacionalidad*. De ahí que los trabajos seguirían una dirección extranjera y una nacional: primero, la indagación de los elementos filosóficos de la civilización humana, y segundo, el estudio de las formas que estos elementos deben recibir bajo las influencias particulares de nuestra edad y nuestro suelo.

Se confirmó que la respuesta ideada por Alberdi, forma parte de una estrategia para superar un notorio escenario de “desunión” que caracterizaba la situación política pos-revolución de Mayo. En efecto, a su juicio, «lo nacional» como elemento de desenvolvimiento social, precisaba de un estudio específico. En ese punto, a pesar de estar en un período en el que todavía no existía un Estado como realidad política y territorial, ni se podía hablar de una nacionalidad en tanto sentimiento común que comparten los individuos (libres e iguales) en una sociedad, se pudo establecer que, para Alberdi, la Constitución del '53 “ratifica” la unidad de la nación.

La tarea que se plantea Alberdi, tiene que ver con lo que para él era la exigencia primera de la patria, esto es, la generación de paz, de *libertad interna* y por ello, entiende necesario el desarrollo de un principio que sea reparador, organizador, social. Por ese motivo, la exposición de su pensamiento está atravesada por la premura de generar *armonía* y *fin común* en la constitución del pueblo, y por la imaginación de la nueva dirección de la asociación argentina. Para ello, Alberdi parte de designar el principio y el fin político de la asociación, el cual, no era otro que la *democracia*, la igualdad de clases en un íntimo sentido cristiano y tocquevilliano.

De su análisis, se desprende que la “civilización humana” supone el desarrollo y la protección de sus principios, y lo clave en la civilización de un país es poder lograr un modo de “unión o de fusión de los intereses públicos”, es decir, configurar la *Patria*, el *Estado*, la *Nación* (cfr. Alberdi, 1886x: 369). Para Alberdi, estas palabras son equivalentes, al expresar todas una misma idea, la idea de *civilización* que no es más que la de *sociabilidad*. En cuanto a su proceder, se pudo establecer la importancia que Alberdi le otorga al estudio de la anterior existencia colonial, por encontrarse allí “la llave” de ingreso a la existencia presente de la Argentina.

Así, en su consideración acerca del gobierno, en tanto nudo social que debe desencadenar en un vínculo común que haga, precisamente, de la multitud una unidad, Alberdi establece que al tener que seguir las bases modernas y análogas al principio de la democracia proclamado, el grupo protagonista para guiar ese proceso no sería otro que el conformado por la población de “casta y civilización” europea, que Alberdi alude en *Acción de la Europa en América*, cuando dice: “nosotros, europeos (...) somos los dueños de América”. De esto, se desprende que, para él, la población que constituía el *señorío* del país, era aquella que traía el influjo de la “acción social de pueblo y de raza”, y que define como el “tipo nacional” o el “ascendiente del tipo español en América” (cfr. Alberdi, 1886o: 463; 1886r: 423; 425; 436; 524).

Para fundamentar aquello, Alberdi se basa en un sustrato histórico y cultural compartido no sólo por Argentina, sino por las «Repúblicas de Sudamérica de origen español», y que él denomina como sus “antecedentes de comunidad”. Al respecto, Alberdi establece una división entre la población indígena y la población de molde europeo que porta los elementos y principios civilizatorios. En efecto, la pluralidad cultural del indígena, y por tanto su diversidad que es también política y jurídica, no podía ser considerada en la sociedad política y civil argentina. En esto fue importante identificar la lectura de Alberdi en relación a la noción de *pueblo masa* y *pueblo representativo*, reconociendo en su planteo una peculiar articulación entre las influencias del humanitarismo francés y lo que él concibe como las exigencias del derecho moderno y las necesidades del progreso argentino.

En definitiva, Alberdi reconoce la preexistencia histórica de población indígena en el territorio, pero la excluye como un antecedente lógico para formar sociedad moderna en la Argentina independiente. Este hecho pone de manifiesto lo que para él sería la base legítima o socialmente relevante de la asociación (sociedad). Ante todo, se pudo establecer que Alberdi es categórico a la hora de concebir la tarea que fijaba 1810. Según él, el primer deber de una gran revolución hecha con la pretensión de cambiar de régimen social de gobierno, es *cambiar la contextura social* que tuvo por objeto hacer del pueblo colonial una máquina fiscal en su provecho.

Alberdi es crítico del orden interno que habían recibido las ex colonias de España en América, porque justamente allí encuentra que residía el interés de hacer perpetua su dominación. En ese sentido, como se pudo observar, si bien la postura

de Alberdi se encuentra lejos de condenar la conquista europea, él no necesariamente excluye un examen sobre dicha herencia en función de las consecuencias que considera particularmente desfavorables para la emancipación política y para el progreso social del país. Por ese motivo, se especificó la forma en que Alberdi imagina la identificación de la población con la nación moderna en tanto proyecto de sociedad futura.

Efectivamente, para Alberdi, la sociabilidad presenta un doble carácter que conlleva una necesaria relación entre lo ya construido y lo que falta por construir; lo cual implica, aunque sea de modo paradójico, una «articulación constitutiva» de ambas dimensiones. De modo específico, Alberdi (1886f1: 393) sostiene que escribir una constitución es “redactar por escrito lo que ya vive y está en juego en la sociedad”. Teniendo en claro esto, se pudo comprender por qué concibe prioritario dar cuenta de que el período español había caducado en Mayo “por derecho”, pero su despotismo, y no la libertad declarada, continuaba de hecho en las costumbres del pueblo, es decir, en “las ideas, caracteres, creencias, hábitos”.

A partir de eso, se siguió el análisis que realiza Alberdi acerca de las anteriores instituciones y su correspondiente educación. Según su interpretación, a pesar de ya no tener legalidad, aquellas continuaban viviendo de forma clandestina, es decir, seguían siendo un “gobierno invisible y latente” mucho más vivo y animado que el de las leyes escritas (cfr. Alberdi, 1887i: 188). Rasgos como la ‘omnipotencia del Estado’, el ‘odio al extranjero’, el ‘exclusivismo religioso’ y la ‘clausura económica’, eran parte del yugo anterior que se debía transformar. Fue importante sintetizar el sentido del ideario alberdiano, el cual, se configura a partir de una serie de acciones dirigidas en función de materializar el hecho revolucionario. Era decisivo que la revolución no quedara reducida a un simple “cambio caligráfico”.

En concreto, lo que Alberdi entiende que ha faltado en la revolución de Mayo es el establecimiento de creencias que le den sentido. A esta reflexión específica se la puso en diálogo particularmente con el pensamiento político de Alexis de Tocqueville, al seguir el publicista argentino una línea que plantea la democracia “como el fondo, en tanto naturaleza social y fenomenológica, de la sociabilidad pos-revolucionaria” (Rodríguez Rial, 2022: 101). Alberdi manifiesta que, para emprender el estudio de la democracia, había que seguir los pasos del francés, esto es, ocuparse del antiguo régimen español y emprender la búsqueda de los elementos y base de organización de la «sociedad moderna».

Un aspecto fundamental en todo este asunto lo representa el hecho de que, según Alberdi, no es posible cambiar el orden político sin cambiar el orden social y civil en el mismo sentido, porque lejos de ser independientes y ajenos uno de otro, son dos aspectos de un mismo hecho. Para él, en el nuevo mundo, la *sociedad civil* tiene mayor importancia que la *sociedad política*, porque abraza el interés de todos los individuos que habitan el Estado. Así, ante la necesidad de trabajar en lo futuro, en el complemento o coronamiento de la civilización moderna, él entiende que se debían buscar los medios que condujeran a la organización del género humano en una “vasta asociación”. Ahora, y esto es central en su planteo, siguiendo los lineamientos del “sociólogo” inglés Herbert Spencer, Alberdi acuerda en que antes que el hombre (la acción humana) pueda rehacer su sociedad, “es preciso que su sociedad lo haya hecho a él mismo” (Alberdi, 1899: 622). Por tal motivo, se buscó profundizar sobre el estudio y búsqueda de premisas sociales y culturales orientadas a dicho objetivo, que, según su interpretación, provocarían un cambio radical de las unidades elementales del cuerpo social americano. Allí quedó claro el examen que realiza Alberdi respecto de lo que él considera la “educación o cultura del tipo moderno”, que ve representado en la figura del empresario industrial (y peregrino) Wheelwright con su “acción social” y “espíritu de asociación”, considerando que, si no es el ideal de ese tipo, es al menos “el tipo de hombre” que Sudamérica necesitaba.

La biografía de aquel personaje, le permite realizar una especie de estudio social para demostrar cómo el progreso de la “humana sociedad”, no sólo estaría marcado por el patriotismo sino también por la aparición del *individualismo*, es decir, de la libertad individual, levantada y establecida a la faz de la Patria y del patriotismo, “coexistiendo con ellos armónicamente”. En ese sentido, él comparte la idea de que la “moderna libertad humana” toma del *cristianismo* su espíritu e influencia, por lo que supone que los progresos de la civilización son producto del “egoísmo individual, cristianamente entendido” o “egoísmo bien entendido”.

Fue importante demostrar la insistencia de Alberdi por esta clase de reflexiones, las cuales se fundamentan en el hecho de ser aquello que interesa a los destinos modernos de la sociedad Sudamericana. En concreto, su atención se encuentra dirigida a poder fijar y definir “los tipos de hombres y de servicios” que merecen de su parte la predilección que la vieja sociedad, fundada en otras bases, acordaba a las artes de la guerra y de la retórica, principalmente. Esto se realizó con el objeto de exhibir la búsqueda alberdiana de lo que él mismo concibiera como un “vínculo más

fuerte y durable” para unir a la Argentina en un “común fin de civilización”, capitalista, efectivamente, pero imposible de ser considerada sin una orientación ético-política que funcione como reguladora de lo social.

Alberdi se confiesa un liberal, republicano y afín a la idea federativa, pero nada de eso tiene sentido para él si no se configura una liga que permita consolidar la unidad nacional de la República argentina. Indudablemente, para él era prioritario buscar la integridad del país con el propósito de evitar su *desmembración*. En ese sentido, se pudo dar cuenta de cómo Alberdi centra su reflexión sobre el sistema federal, más específicamente en el estudio de la “índole y tendencia” del federalismo argentino, dado que, para él, el punto de mayor dificultad se encontraba en la configuración del “vínculo federal”.

Se pudo identificar que hacia mediados y sobre finales del siglo, la respuesta alberdiana al asunto de la sociabilidad argentina comienza a tomar mayor precisión, lo cual se ve reflejado en una serie de escritos menos estudiados y que aquí se convirtieron en un *corpus* documental decisivo para el análisis. En esta parte, la interpretación alberdiana sobre el asunto de la sociabilidad argentina refiere, forzosamente, a la forma que asume la identidad colectiva y la unión entre los miembros de la sociedad. De modo que su examen se dirige hacia el modo de “unión o fusión de los intereses públicos”. Para Alberdi, la incompreensión de esta cuestión había hecho que el partido llamado “liberal” realizara una “restauración reaccionaria” en nombre de la libertad. El asunto no era otro que dejar de recurrir a instrumentos aventurados, y dar con la “palanca orgánica” que hasta el momento el país no poseía. En otras palabras, la República Argentina necesitaba dentro de sí misma un punto de apoyo para reunir y ejercer las fuerzas de su acción colectiva.

Se pudo constatar el carácter obligatorio que para Alberdi tiene ultimar el resto de la “máquina monarquista”, que quedaba como negación de la República, y reorganizar la unión, no ya sobre la base del privilegio, sino de la igualdad en la distribución de ventajas (Alberdi, 1886z: 461). Esto puso en evidencia su interés por apuntalar una noción de ‘Nación’ capaz de generar una vinculación auténtica, de “estabilidad y solidez”. En ese sentido, se pudo inferir que Alberdi acuerda con aquel tipo de pensamiento que apunta a considerar que la arquitectura sociopolítica de un país depende de la existencia o solidez de un lazo social. Y es a tales efectos que Alberdi ofrece su conocimiento para el armado de un diseño institucional. Cabe recordar que, para él, contar con un “Gobierno común y regular” [nacional], es lo que

habilita una “gestión común y solidaria” que haga de la unión de los intereses la unión de los pueblos y partidos (Alberdi, 1886x: 369). Después de todo, su propuesta apunta a satisfacer ese proceso inconcluso y vital.

Sin desconocer que América y el Virreinato de la Plata habían formado parte integrante del territorio español debido a una “ficción”, Alberdi plantea que en esa misma invención también se encontrarían parte de los elementos para imaginar un enlace verdadero. De dicho análisis, se desprende su crítica al “partido liberal exaltado” y en particular a la figura de Domingo Fastino Sarmiento. Según Alberdi, para idear un plan completo se debía abrazar la cadena entera de la vida política del país, en pos de poder explicar el presente por su pasado.

La vida social, sin duda, no se plagia como un escrito. La sociabilidad, es adherente al suelo y a cada época; y, por ello, la forma de gobierno, lejos de poder ser profetizada, según la interpretación de Alberdi, responde a la situación moral del pueblo. Así, se pudo determinar que la solución del “gobierno posible”, él la prescribe como la forma más lógica para una república que hasta hace poco ha sido parte de una monarquía. De ahí su visión referida a que de la constitución del poder ejecutivo especialmente dependería la suerte de los Estados en Sudamérica. En este punto quedó claro que Alberdi piensa en un poder ejecutivo “vigoroso”, es decir, que pueda ser un poderoso guardián del orden. Dicho rasgo constituía una originalidad constitucional que ligaba el poder a su base histórica y tradicional, el cual, en la vida moderna, precisaba contar con una innovación propia.

En concreto, tanto aquel como también el desenvolvimiento de una política económica exterior adecuada a sus necesidades “especialísimas”, constituía para él, una necesidad dominante de la época. Se trataba nada menos que de una vía transitoria hacia la adecuación de su destino “progresista” y de carácter humanitario.

El pacto constitucional, seguramente precisa de la defensa de la independencia, pero por entonces, los intereses económicos, los medios económicos son lo que Alberdi considera imprescindibles para el logro de su consecución.

Alberdi denuncia el hecho de que los progresos no lograban transformar el *statu quo* en el país. Para eso, había que colocar la iniciativa de su nueva organización fuera del centro en que estuvo por siglos la iniciativa orgánica del régimen colonial. Ahora bien, respecto de ello, él ponía un recaudo. Pues lo que ya estaba formado,

aunque padeciendo de cierto grado de coloniaje arraigado y de una instrucción “robusta” (en alusión a los caudillos), no podría soportar el “dolor de una nueva educación, o la humillación de una segunda enseñanza”. Para Alberdi, había algo sustancial que comprender y que es posible en cierto modo sintetizar, cuando él expresa: “la fortuna se hace; lo que no se hace dos veces, es la patria” (Alberdi, 1886t: 413; 489)].

En suma, con este trabajo, se espera haber contribuído con la realización de una lectura alternativa sobre el pensamiento de Alberdi. Sin duda, muchas de sus inquietudes continúan siendo temas presente en nuestra realidad más contemporánea. Las formas de interpretar el progreso y la evolución de las sociedades, sin duda, han cambiado respecto de la de su siglo, pero en su estilo es factible hallar aportes significativos de análisis, al preguntarse él de dónde viene, dónde está y a dónde va la República Argentina, tanto en su destino político como social. Ahora bien, sus fortalezas también son sus limitaciones. El haber distinguido como problemático el hecho de no contar el nuevo orden con un *ethos* acorde, hace que lo que él determina como valores y creencias adecuadas, difícilmente puedan pensarse en nuestra nación como soportes esenciales para una acción orgánica y de carácter colectivo. De todos modos, el punto clave se encuentra en lo que Alberdi pretendió buscar. Es decir, si bien por momentos él realiza un examen de los hechos concretos de la historia del país, basado en una realidad empírica concreta, en otro sentido, él también pretende idear modelos de sociedad, de tipos políticos y sociales que no se corresponden con una realidad específica, sino que son pensados en clave típico-ideal, tal como él mismo lo menciona al hablar de *tipos ideales*.

Como buen lector de Alexis de Tocqueville, Alberdi entiende como este que yendo más allá de lo estrictamente existente, es posible prolongar tendencias y exponer posibles resultados, lo cual, requiere contar con el auxilio de construcciones teóricas, de modelos (como el de la sociedad democrática) para, a partir del mismo, intentar esclarecer el pasado, analizar el presente y hacer frente a un futuro incierto.

Por último, conviene advertir que al haber pretendido englobar la totalidad de sus obras, y haber delimitado la investigación al tema específico de la cuestión de la sociabilidad, forzosamente no se ha podido atender a las alternativas históricas y variaciones ideológicas que marcan el siglo XIX. Lo mismo sucede con quienes Alberdi discute. En ese sentido, el trabajo lo menciona de modo general, pero se

podría profundizar reconstruyendo todavía más el contexto histórico y cultural con los aportes específicos que otros intelectuales latinoamericanos supieron desarrollar.

Obras de Alberdi

Tomo I

- Alberdi, J.B. (1886a). *El espíritu de la música; a la capacidad de todo el mundo* [1832], en *Obras Completas*, t. I, pp. 1-51. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886b). *Memoria descriptiva sobre Tucumán* [1834], en *Obras Completas*, t. I, pp. 53-77. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886c). *Contestación al voto de América* [1835], en *Obras Completas*, t. I, pp. 81-97. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886d). *Fragmento Preliminar al Estudio del Derecho* [1837], en *Obras Completas*, t. I, pp. 99-256. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886e). *Discurso pronunciado el día de la apertura del Salón Literario. Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia, con otra general del espíritu humano* [1837], en *Obras Completas*, t. I, pp. 257-267. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886f). *Colección de Artículos literarios y de costumbres. Publicados en "La Moda", "El Nacional", "El Iniciador", y otros diarios de Montevideo* [1837, 1838, 1839], en *Obras Completas*, t. I, pp. 269-400. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886f1). "Sociabilidad". *Colección de Artículos literarios y de costumbres. Publicados en "La Moda", "El Nacional", "El Iniciador", y otros diarios de Montevideo* [1837, 1838, 1839], en *Obras Completas*, t. I, pp. 392-397. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886g). *La Revolución de Mayo. Crónica dramática en cuatro partes* [1839], en *Obras Completas*, t. I, pp. 401-475. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo II

- Alberdi, J.B. (1886h). *El gigante Amapolas* [1841], en *Obras Completas*, t. II, pp. 105-128. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886i). *Sobre la nueva situación en los asuntos del Plata* [1841], en *Obras Completas*, t. II, pp. 129-152. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886j). *Veinte días en Génova* [1845], en *Obras Completas*, t. II, pp. 213-332. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886k). *El general San Martín* [1843], en *Obras Completas*, t. I, pp. 333-341. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886l). *Tobías o la cárcel a la vela* [1851], en *Obras Completas*, t. II, pp. 343-385. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886ll). *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano* [1844], Tesis de doctorado, en *Obras Completas*, t. II, pp. 387-412. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886m). *Biografía del General Don Manuel Bulnes. Presidente de la República de Chile* [1846], en *Obras Completas*, t. I, pp. 413-474. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo III

- Alberdi, J.B. (1886n). *Los americanos ligados al extranjero* [1845], en *Obras Completas*, t. III, pp. 61-69. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886ñ). *Sí y No acerca de la controversia ultramontana o trasandina* [1844], en *Obras Completas*, t. III, pp. 71-78. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886o). *Acción de la Europa en la América* [1845], en *Obras Completas*, t. III, pp. 79-91. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886p). *La República Argentina 37 años después de su Revolución de Mayo* [1847], en *Obras Completas*, t. III, pp. 219-242. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886q). *Estudios políticos. Examen de las ideas del Sr. Frías. Sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países* [1851], en *Obras Completas*, t. III, pp. 355-369. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886r). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Organización de la Confederación argentina*. Nueva edición oficial corregida y aumentada por el autor [1858 (1852)], en *Obras Completas*, t. III, pp. 371-580. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo IV

- Alberdi, J.B. (1886s). *Cartas sobre la prensa y la política militante de la República Argentina* [1853], en *Obras Completas*, t. IV, pp. 5-141. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886t). *Sistema económico y rentístico de la Confederación Argentina, según su Constitución de 1853* [1854], en *Obras Completas*, t. IV, pp. 143-512. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo V

- Alberdi, J.B. (1886u). *Elementos del Derecho Público Provincial Argentino* [1853], en *Obras Completas*, t. V, pp. 6-145. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886v). *Estudios sobre la Constitución Argentina de 1853* [1853], en *Obras Completas*, t. V, pp. 148-248. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886w). *Examen de la Constitución provincial de Buenos Aires* [1853], en *Obras Completas*, t. V, pp. 249-300. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886x). *De la integración nacional de la República Argentina, bajo todos sus sistemas de gobierno. A propósito de sus tratados domésticos con Buenos Aires*, [1855], en *Obras Completas*, t. V, pp. 301-391. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886y). *De la integridad nacional argentina considerada en sus relaciones con los intereses extranjeros de navegación, comercio y de seguridad en los países del Río de la Plata* [1853], en *Obras Completas*, t. V, pp. 392-420. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886z). *Estado de la cuestión entre Buenos Aires y la Confederación Argentina. Después del convenio de 11 de noviembre de 1859*, [1860], en *Obras Completas*, t. V, pp. 438-462. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886a1). *Crisis política de la República Argentina en 1861* [1860], en *Obras Completas*, t. V, pp. 463-478. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886b1). *Condiciones de la unión y consolidación de la República Argentina* [1862], en *Obras Completas*, t. V, pp. 479-519. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo VI

- Alberdi, J.B. (1886c1). *Memoria en que el Ministro de la Confederación Argentina en las cortes de Inglaterra, Francia y España, da cuenta a su Gobierno de los trabajos de su misión, desde 1855 hasta 1860* [1860], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 5-149. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886d1). *De la anarquía y sus dos causas principales. Del Gobierno y sus dos elementos necesarios en la República Argentina, con motivo de su reorganización por Buenos Aires* [1862], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 151-217. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886e1). *La diplomacia de Buenos Aires y los intereses americanos y europeos en el Plata* [1864], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 219-266. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886f1). *El imperio del Brasil ante la democracia de América* [s.f.], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 267-308. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886g1). *Las disensiones de las Repúblicas del Plata y las maquinaciones del Brasil*, [1865], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 309-356. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886h1). *Los intereses argentinos en la guerra del Paraguay con el Brasil* [1865], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 357-383. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886i1). *Crisis permanente de las repúblicas del Plata* [1866], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 384-430. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1886j1). *Intereses, peligros y garantías de los Estados del Pacífico en las regiones orientales de la América del Sud* [1866], en *Obras Completas*, t. VI, pp. 448-515. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo VII

- Alberdi, J.B. (1887a). *La apertura del Amazonas y la clausura de sus afluentes* [1867], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 5-27. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887b). *Las dos guerras del Plata y su filiación en 1867* [1867], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 28-46. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887c). *Dos políticas en candidatura* [1868], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 47-79. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887d). *El Proyecto de Código Civil para la República Argentina* [1868], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 80-135. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887e). *Palabras de un ausente en que explica a sus amigos del Plata los motivos de su alejamiento* [1874], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 136-175. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887f). *Peregrinación de Luz del Día o Viajes y aventuras de la Verdad en el Nuevo Mundo* [1874], en *Obras Completas*, t. VII, pp. 176-393. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

Tomo VIII

- Alberdi, J.B. (1887g). *La vida y los trabajos industriales de William Wheelwright en la América del Sud* [1876], en *Obras Completas*, t. VIII, pp. 5-154. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.

- Alberdi, J.B. (1887h). *La omnipotencia del Estado es la negación de la libertad individual* [1880], en *Obras Completas*, t. VIII, pp.155-182. Buenos Aires: La Tribuna Nacional.
- Alberdi, J.B. (1887i). *La República Argentina consolidada en 1880. Con la ciudad de Buenos Aires por capital* [1881], en *Obras Completas*, t. VIII, pp.183-367. Buenos Aires: La Tribuna Nacional
- Alberdi, J.B. (1895). *Estudios Económicos*, en *Escritos Póstumos*, t. I, pp. 1-642. Buenos Aires: Imprenta europea, Moreno y Defensa.
- Alberdi, J.B. (1897). *Belgrano y sus historiadores. Facundo y su biógrafo*, en *Escritos Póstumos*, t. v, pp. 5-383. Buenos Aires: Imprenta Alberto Monkes.
- Alberdi, J.B. (1899). *América* [1871], en *Escritos Póstumos*, t.VIII, pp. 5-681. Buenos Aires: Imp. Cruz Hermanos.
- Alberdi, J.B (1900). *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea. En el colegio de Humanidades* [1842], en *Escritos Póstumos*, t. XV, pp. 603-619. Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi.
- Alberdi, J.B. (1934). *El crimen de la guerra* [1870], pp.33-369 Buenos Aires: Honorable Consejo Deliberante.
- Palcos, A. (2008). *Autobiografía de Juan Bautista Alberdi*, en *Grandes escritores argentinos*, t. X, pp. 27-64. Buenos Aires: Jackson Editores.

Referencias secundarias

Ábalos, M. Gabriela (1989). “La organización institucional en las ideas civilizadoras de Sarmiento”, *Idearium*, n. 18, vol. 22, pp. 75-96.

Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales (2002). *Homenaje a Juan Bautista Alberdi. Sesquicentenario de las Bases (1852-2002)*. Córdoba.

Adelman, Jeremy (2007). “Between Order and Liberty. Juan Bautista Alberdi and the Intellectual Origins of Argentine Constitutionalism”. *Latin American Research Review*, vol. 42, n. 2, pp. 86-110.

Agesta, María [et. al.] (2017). “Notas sobre el uso del concepto de sociabilidad en la historiografía argentina reciente: entre las tramas de lo cívico y las dinámicas sociales”. *Amalgama y distinción: culturas políticas y sociabilidades en Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur (Ediuns), pp. 331-357.

Aguilar, Enrique (2018). “Tocqueville y el individualismo en las sociedades democráticas”, *Economía y Política* vol. 5, n. 2. Santiago de Chile: Universidad Adolfo Ibañez, pp. 87-108.

Aguilar Rivera [et. al.] (2002). *El republicanismo en Hispanoamérica. Ensayos de historia intelectual*. México: Fondo de Cultura Económica.

Agulla, Juan Carlos (1987). *Teoría sociológica. Sistematización histórica*. Buenos Aires: Depalma.

Alberini, Coriolano (1981). “La metafísica de Alberdi”, *Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*. Docencia – Proyecto CINA E, pp. 95-108.

Alonso, Paula y Ternavasio, Marcela (2011). “Liberalismo y ensayos políticos en el siglo XIX argentino”, *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX: Ensayos de historia política e intelectual*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 279-319.

Álvarez, Luciana (2006). “La igualdad ante la ley y el principio de la nacionalidad”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, n. 9, pp. 129-152.

Alvaro, Daniel (2017). “La metáfora del lazo social en Jean-Jacques Rousseau y Émile Durkheim”, *Papeles del CEIC*, vol. 1, papel 173, CEIC, UPV/EHU Press, pp. 1-26.

_____ (2014). *El problema de la comunidad: Marx, Tönnies, Weber*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.

_____ (2013). “El concepto moderno de comunidad”, *Revista Sociedad*, n. 32, pp. 159-175.

Amin, Samir (1981). *La acumulación a escala mundial: crítica de la teoría del subdesarrollo*. 5ed, México: Siglo Veintiuno.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ansaldi, Waldo y Giordano, Verónica (2016). *América latina. La construcción del orden. Tomo 1: de la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel.

Aramburo, Mariano (2016). “El debate legislativo de la constitución del Estado de Buenos Aires (1854). Los conceptos de soberanía, nación y Estado”, *PolHis*, año 9, n. 17, pp. 170-209.

Argumedo, Alcira (1993). *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional.

Argüello, Santiago (ed.) (2021). *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*. Mendoza: Idearium.

Argüello, Santiago y Cavallo, Yanela (2020). “Liberalismo y Federalismo. De Constant a Alberdi”. *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 55, n. 2, p. 127-156.

Aron, Raymond (1970). *La formación del pensamiento sociológico I. Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville*. Ánibal leal (trad.). Buenos aires: Ediciones Siglo Veinte.

Barrón, Luis (2001). “Liberales conservadores: Republicanismo e ideas republicanas en el siglo XIX en América Latina” (Prepared for delivery at the 2001 meeting of the Latin American Studies Association). Washington DC.

Barros, Carolina (1997). *Alberdi, periodista en Chile*. Buenos Aires: Colofón.

Benaventes Chorres, Hesbert (2012). “Liberalismo, comunitarismo e inmigración”, *Desacatos*, n. 39, pp. 105-122.

Benegas Lynch (h), Alberto y Gallo, Ezequiel L. (1984). “Libertad política y libertad económica”, *Revista Libertas*, n. 1, pp. 1-42.

Berlin, Isaiah. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.

Bernal Lugo, José Ricardo (2018). “Fobia al Estado en Tocqueville y Hayek. Elementos para una arqueología del neo-liberalismo”. *Cuestiones de Filosofía*, vol. 3, n. 21, pp.87-103.

Berman, Marshall (1991). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Betria, Mercedes y Rodríguez, Gabriela (2018). “Dos momentos constitucionales en Juan Bautista Alberdi: entre Théodore Jouffroy y Benjamín Constant”. *Cuadernos Filosóficos*, n. 15, pp. 2-21.

Betria, Mercedes (2013). “Para una nueva lectura sobre la Generación del '37. Mazzinismo y sociabilidades compartidas en la construcción de la identidad nacional argentina”. *Construcciones identitarias en el Río de la Plata, Siglos XVIII-XIX*. Prohistoria ediciones, pp. 135-162.

Bialakowsky, Alejandro y Blanco, Ana, (2019). “Multitudes y “estilos fundacionales”. Una lectura en simultáneo de textos del Sur y del Norte”. *Exploraciones en teoría social: ensayos de imaginación metodológica*, pp. 89-150. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Bilbao, Francisco (1844). “Sociabilidad chilena”. Grez Toso, *Cuestión social*, pp. 85-86.

Bisso, Andrés (2013). “El lugar de la sociabilidad como factor de análisis en los estudios de historiografía política de la democracia renovada”. *Cuestiones de Sociología*, n. 9, pp.1-4.

Blanco, Alejandro (2006). *Razón y modernidad. Gino Germani y la sociología en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Blumenthal, Edward (2019). “Los clubes constitucionales argentinos en la costa del Pacífico (1850-1855): Exilio y retorno en la ‘provincia flotante’”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera serie, n. 51, pp. 17-55.

Botana, Natalio R. (2016). *Repúblicas y monarquías. La encrucijada de la Independencia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Edhasa.

_____ (2012a). “Un debate fundador”, en *Constitución y Política, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento*, pp. 9-28. Buenos Aires: Hydra.

_____ (2012b). *El Orden Conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires: Edhasa.

_____ (1997). *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Botana, Natalio. y Gallo, Ezequiel. (1987). *De la República posible a la República Verdadera, 1880-1910*. Buenos Aires: Ariel.

Bourdieu, Piere y Chartier, Roger (2011). *El sociólogo y el historiador* (Paloma Ovejero Walfisch, trad.). Madrid: Abada. [Le sociologue et l'historien].

Braga, Márcio Bobik (2014). “Juan Bautista Alberdi: o pensamento econômico de um liberal latino-americano no século XIX”. *Economia e Sociedade*, vol. 23, n.1 (50), pp.1-31.

Bravo, María Celia (2018). “La coyuntura de Caseros: grupos políticos, guerra, milicias en Tucumán (1852-1853)”, *Travesía*, Vol. 20, n. 1, pp. 31-55.

_____ (2013). “Los sentidos de la nación y el federalismo en la Argentina 1830-1880”, *Revista Historia y Memoria*, n. 6, pp. 205-232.

Bragoni, Beatriz y Míguez, Eduardo José [coords.]. (2012). *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*. Buenos Aires: Biblos.

Bragoni, Beatriz y Mata de López, Sara. (2006). “Militarización e identidades políticas en la Revolución Rioplatense. *Halshs n. 12*, pp.1252-1268.

Bragoni, Beatriz (1996). “La utopía constitucionalista: Alberdi y el club argentino de Valparaíso”. *Revista de Historia de América*, n. 121, pp. 27-43.

Brancaleone, Cassio (2008). “Comunidade, sociedade e sociabilidade: revisitando Ferdinand Tonnies”. *Revista de Ciências Sociais*, vol. 39, n. 1, pp. 98-104.

Braudel, Fernand (1970). *La Historia y las Ciencias Sociales*. (trad. Josefina Gómez Mendoza). Madrid: Alianza. [Histoire et Sciences Sociales. Pour une économiéhistorique Les responsabilités de l'Histoire Histoire et Sociologie L'apport de l'Histoire des civilisations Unité et diversité des sciences de l'homme, 1968].

Brown, Jonathan C. (1993). “Juan Bautista Alberdi y la doctrina del capitalismo liberal en la Argentina”. *Ciclos*, vol. III, n. 4, pp. 61-74.

Burgin, Miron (1960). *Aspectos económicos del federalismo argentino*. Buenos Aires: Hachette.

Caldo, Paula y Fernández Sandra (2008). “El sentido de lo social: asociacionismo y sociabilidad”, en *Ciudad oblicua. Aproximaciones e intérpretes de la entreguerra rosarina*, pp. 145-151. Buenos Aires: La Quinta pata y camino ediciones.

Canal Feijóo, Bernardo (1961). *Alberdi y la proyección sistemática del espíritu de Mayo*. Buenos Aires: Losada.

Castel, Robert (2001a). “Presente y genealogía del presente. Pensar el cambio de una forma no evolucionista”. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura*, n 47, pp. 67-75.

_____ (2001b). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós.

Cavallo, Yanela (2021). “Libertad de los antiguos, ¿un anti-modelo para la libertad de los modernos? Interpretación de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) sobre las instituciones de la Antigüedad clásica y su influencia en las repúblicas de Sudamérica”, en S. Argüello (ed.), *Benjamin Constant y su legado de libertad y poder*, pp. 77-10. Mendoza: Idearium.

_____ (2017a). “QUATTROCCHI-WOISSON, Diana (dir.). Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura. 1a ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 2012. 400 páginas. ISBN 978-987-558-241- 5”. *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 52, n. 2, pp. 205-209.

_____ (2017b). “ALBERDI, Juan Bautista y SARMIENTO, Domingo Faustino. Constitución y política. Prólogo de Natalio R. Botana. *Revista de Historia Americana y Argentina*, vol. 52, n. 1. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 235- 237.

Chaparro Amaya Adolfo, [et. al]. (2018). *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina* (ed. Eduardo A. Rueda Barrera y Susana Villavicencio). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Chapman Quevedo, Willian Alfredo (2015). “El concepto de sociabilidad como referente del análisis histórico”. *Investigación y Desarrollo*, vol. 23, n.1, pp. 1-37.

Chiamonte, José Carlos (2016a). “Alberdi y el sentido de su federalismo”. *PolHis*, n. 17, pp. 9-21.

_____ (2016b). *Raíces históricas del federalismo latinoamericano*. Buenos Aires: Sudamericana.

_____ (1991). El mito de los orígenes en la historiografía latinoamericana. Cuadernos del Instituto Ravignani n2, pp. 5-40.

_____ (1983). "La cuestión regional en el proceso de gestación del estado nacional argentino. Algunos problemas de interpretación". *La unidad nacional en América Latina. Del regionalismo a la nacionalidad*, Palacios, Marco (comp), pp. 51-85. México: El Colegio de México.

Ciapuscio, Héctor (1985). *El pensamiento filosófico-político de Alberdi*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

Cobas Carral, A. (2003). "Sarmiento/Alberdi: Apuntes para una polémica posible (o de cómo construir los esquivos destinos de la patria)". *FaHCE*, pp. 1-11.

Colegio de Abogados de Tucumán (2010). *Juan Bautista Alberdi. Homenaje del Colegio de Abogados de Tucumán a dos siglos de su nacimiento*. Tucumán: Unsta.

Constant, Benjamin (1989). "De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (Conferencia pronunciada en el Ateneo de París. Febrero de 1819)", en id., *Escritos políticos* (trad. y notas de M.L. Sánchez Mejía), pp. 257-285. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. ["De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes", 1819].

Córdoba, Alberto Octavio (1966). *Los escritos póstumos de Alberdi, ¿fueron publicados en oposición a sus últimos deseos?* Buenos Aires: Theoría.

Cortés Rodas, Francisco (2012). "El reto de la democracia ante el despotismo: Benjamin Constant y Alexis de Tocqueville. ¿Qué especie de despotismo deben temer las democracias?". *Estudios Políticos*, n. 40, pp. 15-37.

Covernton, Guillermo L. (2013). "Una investigación sobre los principios económicos de Juan Bautista Alberdi y sus vinculaciones con la tradición de la escuela austríaca", *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario*, vol. 9, pp. 58-71.

Crespo, Horacio (2015). "La tentación monárquica de Alberdi". *HMex*, vol. LXV, n. 2, pp. 599-628.

Cuesta, Micaela (2016). "Para una sociología de la felicidad en Georg Simmel. Ética, democracia, trabajo". *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*, pp. 323-334. Vernik, Esteban et al. / Esteban Vernik; Hernán Borisonik. (editores). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Cuppini, Nicolás (2015). "Sulle sponde della democrazia. Tocqueville tra Atlantico e Mediterraneo", *Scienza y Política*, vol. XXVII, n. 52, pp. 135-164.

Dalla Vía, Alberto Ricardo (2012). "La Constitución de Cádiz como antecedente constitucional argentino". *Revista Pensamiento Constitucional*, vol.17, n.17, pp.95-106.

_____ (2010). “Los aportes de Mariano Fraguero, Pedro de Ángelis y Juan Bautista Alberdi a la Constitución de 1853”. *Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, pp. 5-25.

Dalle, Pablo, et. al (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología.* Buenos Aires: CLACSO.

Del Brutto, Bibiana Apolonia (2016). “Las ideas de progreso, civilización, ciudadanía, la técnica en Sarmiento/Alberdi”. *Tecnologías, pensamientos sociales y lenguajes. Reflexiones sobre el progreso y la técnica desde el siglo XIX al XXI.* Buenos Aires: teseopress.com, pp. 17-55.

de Marinis, Pablo (2019). “Sobre colectivos y estilos de pensamiento, textos y contextos (y una nueva ronda de análisis sobre las semánticas sociológicas de la comunidad), en *Exploraciones en teoría social: ensayos de imaginación metodológica*, pp. 151-195. Pablo de Marinis (ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA.

_____ (2011a). “Derivas de la Comunidad: algunas reflexiones preliminares para una teoría sociológica en (y desde) América Latina”, *Revista Eletrônica Ciências Sociais*, vol.1, n.09, pp.83-117.

_____ (2011b). “La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos tras la huella de la “buena sociedad”, *Entramados y perspectivas*, vol. 1, n. 1, pp. 127-164.

De Tocqueville, Alexis (2019). *La Democracia en América.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. [*De la démocratie en Amérique*, 1835].

_____ (2003). *Democracia y Pobreza (Memorias sobre el pauperismo).* Edición y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid: Editorial Trotta.

Díaz Caballero, Jesús (2010). “El incaísmo como primera ficción orientadora en la formación de la nación criolla en las Provincias Unidas del Río de la Plata”, *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*.

Diccionario del Pensamiento alternativo (2008). “Sociabilidad”, pp. 495-497. Dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo Andrés Roig. Buenos Aires: Biblos.

Diccionario Político y Social del mundo iberoamericano (2009). *La era de las revoluciones 1750-1850. [Iberconceptos I]* (Fernandez Sebastián Dir.). Madrid: Fundación Carolina.

Di Meglio, Gabriel (2007). “La guerra de independencia en la historiografía argentina”, en *Debates sobre las independencias iberoamericanas*, pp. 27-45. Madrid: AHILA-Iberoamericana-Vervuert.

Di Pasquale, Mariano (2015). “El lenguaje fisiológico en Juan Bautista Alberdi”. *PolHis*, año 9, n. 17, pp. 78-108.

Dotti, Jorge (1990). *Las vetas del texto. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo.* Buenos Aires: Puntosur.

Duso, Giuseppe (1998). "Historia conceptual como filosofía política", *Res pública*, n. 1, pp. 35-71.

Echeverría, Estevan (1846). *Dogma socialista. De la Asociación de Mayo, presedido de una ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37 [1839, primera versión].* Montevideo: Imprenta del Nacional.

Egües, Carlos (1996). "Las ideas políticas en el constitucionalismo argentino del siglo XIX. Un aporte metodológico", *Revista de historia del derecho*, n 24, pp. 45-62.

Escalera, Javier (2000). "Sociabilidad y relaciones de poder". *Kairos Revista de temas sociales*, vol. 6, n. 15, pp. 1-11.

Eujanian, Alejandro (2012). "La nación, su historia y sus usos en el Estado de Buenos Aires 1852-1861". *Anuario IEHS*, n. 27, pp 57-83.

Farias, Matías (2017). "El mercado, fase superior de la revolución", en *Alberdi, Juan Bautista, Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, pp. 7-54. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación (Pensamiento del Bicentenario).

_____ (2012). *América y el mundo. Una selección de escritos de Juan B. Alberdi sobre política internacional y diplomacia.* Buenos Aires: Catálogos editora.

Feinmann, José Pablo (1982). *Filosofía y Nación.* Buenos Aires: Legasa.

Fernández Nadal, Estela Maria (2001). "Literatura y sociedad: dos ámbitos de aplicación del ensayismo romántico-social latinoamericano en los textos juveniles de Sarmiento y Alberdi". *Cuadernos Americanos*, n. 87, pp. 66-90.

Ferrante, A. y Aloia, L. (2001). "Preanuncios de una sociología de la moda. Simbolismo y significación política de la moda en el discurso de Alberdi", pp. 269-274. *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros. Los clásicos. Los científicos. Los discrepantes.* Buenos Aires: Colihue.

Ferreya, Leandro (2014). "Alberdi y Sarmiento. Dos proyectos de nación". *Sistema argentino de información jurídica*, pp. 1-12.

Feyrrera, Raúl Gustavo (2012). "Orígenes. Sobre las Bases de Juan Bautista Alberdi y la Constitución Federal en el tiempo". *Academia, revista sobre enseñanza del derecho*, año 10, n.19, pp. 143-228.

Forni, Floreal, [et. al.]. (1992). *Métodos cualitativos II. La práctica de la investigación.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Forte, Miguel Ángel (2015). *Modernidad: tiempo, forma y sentido.* Buenos Aires: Eudeba.

_____ (1998). "La idea de sociedad", en *Sociología, sociedad y política en Auguste Comte*, pp.99-103. Buenos Aires: EUDEBA.

Forte, Riccardo. (1997). "Transición al liberalismo y sistema electoral en Argentina: de la doctrina de Juan Bautista Alberdi a la reforma Sáenz Peña". *Estudios sociológicos* XV, n. 44, pp. 371-403.

Foucault, Michel (1996). *La verdad y las formas jurídicas* (Enrique Lynch, trad.). Barcelona: Gedisa. [A verdae e as formas jurídicas, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978].

Fraga, Eugenia (2021). *Ser intelectual o La crítica como vocación: ensayos inspirados en Charles Wright Mills*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA.

_____ (2019). "¿Qué es, cómo se hace y para qué sirve la teoría? Aportes desde la sociología y sus márgenes". *Revista CS*, 28, pp. 181-206.

Funes, Patricia (2012). "La escritura de la historia según Alberdi". *Juan Bautista Alberdi y la Independencia argentina. La fuerza de su pensamiento y de la escritura*, pp. 197-214. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Galfione, M. Carla (2016). *Profetas de la revolución: José Echeverría, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.

Gallino, Luciano (2011). *Diccionario de sociología* (ed. Alejandro Reza, 5ed.). Siglo XIX editores. [Dizionario di Sociología, 1978]

Gallo, Ezequiel (2008). "Liberalismo, centralismo y federalismo: Alberdi y Alem en el 80", en *Vida, libertad y propiedad. Reflexiones sobre el liberalismo clásico y la Historia*. Caseros: EDUNTREF.

_____ (1987a). "Tradición liberal argentina". *Estudios Públicos*, n. 27, pp. 351-378.

_____ (1987b). "La tradición del orden social espontáneo: Adam Ferguson, David Hume y Adam Smith", *Libertas* IV, pp.1-15.

Gandía, Enrique (1972). "Alberdi y su filosofía del Derecho". *Cuyo*, vol. 8, pp. 113-134.

García Fanlo, Luis (2009). "Genealogía del cuerpo argentino". *A Parte Rei*, n. 64, pp. 1-6.

García Hamilton, José Ignacio (1993). *Vida de un ausente. La novelesca biografía del talentoso seductor Juan Bautista Alberdi*. Buenos Aires: Sudamericana.

García Pelayo, Manuel y Alonso (1984). "Tipología de los conceptos de Constitución", en *Derecho constitucional comparado*, pp.33-53. Madrid: Alianza.

García Sigman, Luis Ignacio (2013a). "La historia de las ideas latinoamericanas: más mitología que historia. Una crítica metodológica para acercarse al estudio de las obras que se ocuparon del pensamiento político de Juan Bautista Alberdi. Análisis de Las ideas políticas [en] Argentina de José Luis Romero". *Aequitas*, vol. 3, pp. 145-188.

_____ (2013b). "La paradoja alberdiana: el impacto de un proyecto sociopolítico que tornó imposible el moderno estado nacional que se propuso constituir". *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Vol. 15, n. 2, pp. 71-89.

Gargarella, Roberto (2014). *La sala de Maquinas de la Constitución. Dos siglos de constitucionalismo en América Latina*, 1era. ed. Buenos Aires: Katz.).

_____ (2010). “El nuevo constitucionalismo latinoamericano. Algunas reflexiones Preliminares”. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, n. 3, pp. 169-188.

_____ (2005). *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América 1776-1860*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2001). “Actualidad y renovación de los temas clásicos de la filosofía política. El republicanismo y la filosofía política contemporánea”, en *Teoría y Filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*, pp. 24-44. Buenos Aires: CLACSO.

Gasquet, Axel (2012). “El derrotero incierto de una nación. Estudios sobre Peregrinación de Luz del Día de Juan Bautista Alberdi”. *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura* [trad. C. Freda, y S. Verley,]. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [Juan Bautista Alberdi e l'indépendance argentine: La force de la pensée et de l'écriture], pp. 111-128.

Gelman, Jorge y Santilli, Daniel (2016). “Las paradojas de la libertad. La independencia en el Río de la Plata y la desigualdad”. *Mundo agrario*, vol. 17, n. 35, pp. 1-9.

Ghirardi, Olsen (2004). *La Generación del '37 en el Río de la Plata*. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Cs Sociales.

_____ (1993). *La filosofía en Alberdi*. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Cs Sociales.

Giddens, Anthony (1977). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Labor: Barcelona.

Gil Domínguez, Andrés (2015). “El federalismo unitario argentino (1994-2014)”, *Pensar en Derecho*, ... pp. 91-103.

Godicheau, François y Pablo Sánchez León (edits.) (2015). *Palabras que atan. Metáforas y conceptos del vínculo social en la historia moderna y contemporánea*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, Université Bordeaux Montaigne.

Goldgel Carballo, Víctor (2008). “Imitación periférica: Larra y Alberdi”. *Revista de Estudios Hispánicos*, n. 42, pp. 1-19.

Goldman, Noemí y Ternavasio, Marcela (2012). “Construir la república: semántica y dilemas de la soberanía popular en Argentina durante el siglo XIX”. *Revista Sociología Política*, vol. 20, n. 42, pp. 11-19.

Goldman, Noemí (2007). “El concepto de "Constitución" en el Río de La Plata (1710-1810)”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y humanidades*, n. 17, pp. 169- 186.

_____ (2006). “El debate sobre las formas de gobierno y las diversas alternativas de asociación política en el Río de la Plata”, en *Historia Contemporánea*, n. 33, pp. 495-511.

_____ (1997). "Revolución, Nación y Constitución en el Río de la Plata: léxicos, discursos y prácticas políticas (1810-1830)". *Anuario IHES*, n. 12, pp. 101-108.

Gómez, Alejandra (2016). "Simmel y la sociabilidad: la tensión entre individuo y sociedad". *Unidad Sociológica*, n. 5, pp. 84-91.

Gómez, Alejandro, Newland, Carlos (2013). "Alberdi, sobre héroes y empresarios", *Revista Cultura Económica*, n. 86, pp. 29-37.

González, Horacio (comp.) (2001). *Historia crítica de la sociología argentina. Los raros. Los clásicos. Los científicos. Los discrepantes*. Buenos Aires: Colihue.

González Bernaldo, Pilar (2015). "Sociabilidad y regímenes de lo social en sociedades post-imperiales: una aproximación histórica a partir del caso argentino durante el largo siglo XIX". *Sociabilidades en la historia*, pp. 213-234 [Castillo y Dutch, cords.]. Madrid: La catarata.

_____ (2008a). *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. [2º ed]. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2008b). "La «sociabilidad» y la historia política". *Research Gate*, pp. 1-44. Publicado en E. Pani y A. Salmerón (coord.) (2004), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra, historiador. Homenaje*, pp. 419-460. México: Instituto Mora.

_____ (1997). "La "identidad nacional" en el Río de la Plata post-colonial. Continuidades y rupturas con el Antiguo Régimen". *Anuario IEHS*, n. 12, pp. 109-122.

González Pedrero (2019). "Introducción. Alexis de Tocqueville y la teoría del Estado democrático", en Tocqueville, Alexis (2019). *La Democracia en América*, pp. 36-57. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Greco, Orlando. (2009). *Diccionario de sociología (2a. ed.)*. Buenos Aires: Valletta Ediciones

Grisendi, Ezequiel y Requena, Pablo (2010). "Raúl Orgaz, la sociología y la historia de las ideas sociales argentinas", *Acta académica* de las VI Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, pp. 1-13.

Grondona, Ana (2019). "Cuestión racial y sociología argentina: Sarmiento, Ayarragaray, Bunge e Ingenieros frente a Germani. Apuntes en clave genealógica de cara al Sur". *De Prácticas y Discursos. Cuadernos de Ciencias Sociales*, n. 12, pp. 3-32.

Grueso, Delfín I. (2018). "¿Una nación construida contra la modernidad? El humanismo hispano de la regeneración colombiana. Una modernidad paradójica". En Eduardo A. Rueda Barrera y Susana Villavicencio (ed.) *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*, pp. 207-229. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Haba, Enrique P. (2006). “¿Puede el jurista discurrir como un científico social? (Posibilidades e imposibilidades del derecho como «ciencia» social)”. *Revista de Ciencias Sociales* (Cr), vol. III-IV, n. 113-114, pp. 37-54.

Haro, Ricardo (s.f.). “El pensamiento de Juan Bautista Alberdi en las Bases”. *Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba*.

Halperin Donghi, Tulio (1995). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Biblioteca básica argentina.

_____ (1976). “¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria y aceleración del proceso modernizador: El caso argentino (1810–1914)”, *Anuario de Historia de América Latina*, n.13(1),pp. 437-489.

Hermosa Andújar, Antonio (2003). “Introducción. Pobreza y Democracia en Tocqueville”, en Tocqueville, Alexis (2003). *Democracia y Pobreza (Memorias sobre el pauperismo)*, pp. 9-46. Edición y traducción de Antonio Hermosa Andújar. Madrid: Editorial Trotta.

Hernández, Antonio María (s.f.). “El federalismo en Alberdi y la Constitución Nacional de 1853 y 1860”, *Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba*. Centro Franco Argentino: Universidad Nacional de Córdoba.

Herrero, Alejandro, y Muzzopappa, Héctor (2012). *La "República Posible" y sus problemas. La recepción de J. B. Alberdi en la política argentina de fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.

Herrero, Alejandro (2015). “Alberdi, Bases y el gobierno de la Confederación Argentina en la década de 1850”. *Épocas. Revista de Historia*, n. 12, pp. 47-68.

_____ (2014). “Juan Bautista Alberdi pensador de la educación argentina”: una invención del roquismo para defender el programa de la república posible a fines del siglo XIX”, *Quinto Sol*, vol. 18, n. 1, pp. 1-23.

_____ (2011). *Un pensador para la república argentina. La recepción de Juan Bautista Alberdi en la política argentina de fines del siglo XIX*. Madrid: Editorial Académica Española.

_____ (2010). “Juan Bautista Alberdi y las ideas políticas francesas. En busca de un proyecto alternativo al orden rosista (1835-1852)”. *Utopía y praxis latinoamericana*, vol. 15, n. 48, pp. 75-85.

_____ (2009). *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*. Remedios de Escalada: De la UNLa.

Hintze, Otto (1968). *Historia de las formas políticas* (trad. J. Díaz García). Madrid: Revista de Occidente. [Trad. de diversos trabajos de *Staat und Verfassung*, 1962 y *Soziologie und Geschichte*, 1964].

Hobsbawm, Eric (1992). *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica.

Hodge Dupré, Eduardo (2018). “Juan Bautista Alberdi: entre el modelo californiano y las tensiones del gobierno “mixto”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, n. XL, pp. 535-560.

Honneth, Axel (1999). “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”. *Isegoría*, n. 20, pp. 5-15.

Iglesias, María C. [et. al.] (2001). *Los orígenes de la teoría sociológica*. Madrid: Akal.

Indavera, Leandro (2016). “La recepción de Adam Smith en Juan Bautista Alberdi”. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, vol.18, n. 2, pp.53-58.

Ingenieros, José (1946). *Sociología Argentina*. Buenos Aires: Losada.

_____ (1957). *La evolución de las ideas argentinas*. T. V. Buenos Aires: Elmer Editorial.

i Ros, S. C. (2013). *La mirada del sociólogo: qué es, qué hace, qué dice la sociología*. Barcelona: Editorial UOC.

Jensen, Guillermo (2019). “Una Constitución, dos repúblicas: federalismo, liberalismo y democracia en el pensamiento constitucional de D. F. Sarmiento y J.B. Alberdi”, *Trabajo y Sociedad*, n. 33, pp. 25-58.

Jozami, Eduardo (2012). “Querellas historiográficas en torno a Juan Bautista Alberdi”, en *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura*, pp. 215-228. [trad. C. Freda, y S. Verley,]. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [Juan Bautista Alberdi e l'indépendance argentine: La force de la pensée et de l'écriture].

Kalberg, Stephen (2004). “De Tocqueville a Weber. Sobre los orígenes sociológicos de la ciudadanía en la cultura política de la democracia estadounidense”, *Sociológica*, vol. 19, n. 56, pp. 227-263.

Korn, Alejandro (1961). *El pensamiento argentino*. Buenos Aires: Nova.

Laclau, Martín (2011). “Las influencias filosóficas en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi”, *Revista de Historia del Derecho*, n. 41, pp. 139-161.

Laguado, Arturo C. (2001). “El pensamiento liberal en la construcción del Estado nacional argentino”. *Revista Colombiana de Sociología*, vol VI, n. 2, pp. 39-66.

Lawson, George (2006). “La imaginación sociológica desde la perspectiva histórica”, *Revista académica de relaciones internacionales*, n. 5. pp. 1-33.

Leal Curiel, Carole (2008). “Concepciones y visiones del federalismo en Iberoamérica, 1750–1850”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 45, pp. 81-148.

Lechner, Norbert (1984). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago de Chile: FLACSO.

Lettieri, Alberto (2004). *La civilización en debate Historia contemporánea: de las revoluciones burguesas al neoliberalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

López López, E., [et. al.]. (Coord.). (2020). *Anticapitalismos y sociabilidades emergentes: experiencias y horizontes en Latinoamérica y el Caribe*. CLACSO.

López Ruiz, Osvaldo (2018). “Weber, Foucault e as ciências sociais hoje: é possível pensar os processos de socialização e subjetivação no século XXI com estes autores?”, en *Max Weber y Michel Foucault: Paralelas e intersecções* (Orgs. Fabiana A. A. Jardim, et al). São Paulo: EDUC, FAPESP, FFLCH.

Lois, Elida M. (2014). “Del discurso metahistórico a la parodia del relato mítico: génesis de Los gigantes de Los Andes de Juan Bautista Alberdi”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXXX, n. 246, pp. 49-65.

_____ (2010). “Autobiografía y autoficción en la escritura del último Alberdi”, *Aletria*, vol, 20, n. 2, pp. 13-26.

Lombardi, Miguel C. (1973). *Fundamentos de Sociología*. Buenos Aires: Ediciones Centro de Estudios.

Losada, Leandro (2013). Reflexiones sobre la historia de las elites en Argentina [1770-1930]: usos de la teoría social en la producción historiográfica. *TRASHUMANTE. Revista Americana de Historia Social*, pp. 50-72.

Lutz, Bruno (2010). “La acción social en la teoría sociológica. Una aproximación”, *Argumentos*, n. 64, pp. 199-218.

Maure, Mariano (2000). “1880: el último Alberdi y las nuevas claves de la modernización”. *Razón Práctica y Discurso Social Latinoamericano: El “pensamiento fuerte” de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*, Arpini, Adriana (Ed.). Buenos Aires: Biblos.

Marichal, Juan (1964). “Alberdi y Leroux: la originalidad de la generación argentina de 1837” reunión anual de la sección *Spanish 6* (Literatura hispanoamericana desde losorígenes hasta 1900). Modern Language Association, pp. 9-16.

Marín Bravo, Álvaro y Morales Martín, Juan (2010). “Modernidad y modernización en América Latina: una aventura inacabada”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, vol. 26, n. 2, pp. 1-20.

Mayer, Jorge (1973). *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires: Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires. Serie II, n. 13.

Medina Núñez, Ignacio. (2009). “El ser humano y su insociable sociabilidad”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 14(46), pp. 117-126.

Myers, Jorge (1998). “La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en *Revolución, República, Confederación (1806-1852)*, t3, [Dir., Noemí Goldman]. Colección Nueva Historia Argentina. Buenos Aires: Sudamericana.

Mocoroa, Juan M. (2012). “Alberdi, las “Bases” y la construcción del Poder Ejecutivo nacional”. *Revista Mexicana de Historia del Derecho*, n. XXVI, pp. 147-198.

Molina, Eugenia (2005). “Opinión pública y libertad de imprenta durante los años de consolidación de las escrituras provinciales y el congreso de 1824. Entre la libertad, la tolerancia y la censura”. *Revista de Historia del Derecho* n. 33, pp. 173-217.

Montero, Ana Soledad (2012). “Los usos del Ethos. Abordajes discursivos, sociológicos y políticos”. *Rétor*, n. 2, pp. 223-242.

Morón Usandivarias, Mariana (2013). *La expresión de la causa en el discurso alberdiano De la anarquía y sus dos causas principales, Edición genética y estudio gramatical.* Tesis de Doctorado en Lingüística. *Filodigital*.

Música Martinena, Fernando y Flamarique Lourdes (2003). *Georg Simmel: Civilización y Diferenciación social (IV).* Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Navarro Navarro, Javier (2006). "Sociabilidad e Historiografía: trayectorias, perspectivas y retos", *Saitabi*, n. 56, pp. 99-119.

Negretto, Gabriel (2002). "Repensando el republicanismo liberal en América Latina: El caso de la Constitución argentina de 1853", en *Para pensar el republicanismo en Hispanoamérica*, pp. 210-243. México: Fondo de Cultura Económica.

Noronha de Sá, Maria Elisa (2020). "Juan Bautista Alberdi e o Império do Brasil olhares cruzados sobre a construção das nações no século XIX". *Amanack*, Guarulhos, n. 25, pp. 1-40.

O'Connell, Patrick L. (2004). "Peregrinación de Luz del Día: La desilusión de Juan Bautista Alberdi". *Acta Literaria*, n. 29, pp.93-104.

O'Donnell, Pacho (2010). *La gran empopeya. El combate de la Vuelta de Obligado.* Buenos Aires: Grupo editorial Norma.

Oliver, Juan Pablo (1970). "Estudio preliminar y notas" sobre *La monarquía como mejor forma de gobierno en Sud América.* Buenos Aires: Peña Lillo.

Orgaz, Jorge O. (2003). "Las Bases de Alberdi para un nuevo siglo argentino", en *Anales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba*, pp. 351-406, t. XL. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales.

Orgaz, Raúl (1937). *Alberdi y el historicismo.* Córdoba: Imprenta Argentina.

_____ (1950). *Sociología argentina. Obras completas*, Córdoba: Assandri.

Oszlak, Oscar (2004). *La formación del Estado argentino, Orden, progreso y organización nacional.* Buenos Aires: Ariel.

_____ (1980). *La conquista del orden político y la formación histórica del estado en Argentina (1862-1880)*, Buenos Aires. Estudios CEDES.

Pagliai, Lucila (2012). "Alberdi y la Guerra del Paraguay: las cartas del "ilustre finado" en la operación cultural de la Epopeya", *Filología*, vol. XLIV, pp. 165-181.

Palacios, Alfredo L. (1944). *Alberdi, constructor en el desierto.* Buenos Aires: Losada.

Palacios Guillermo (2009). "Brasil, una independencia sui generis", *Revista Ciencia y Cultura*, n.22-23, pp. 313-319.

Palermo, Vicente (1997). "Pensamento político progressista no Liberalismo Argentino e Mexicano do século XIX: Juan Bautista Alberdi e Justo Sierra", *Estudios históricos*, n. 20, pp. 295-320.

Palti, Elías José (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba.

_____ (2007a). “¿De la república posible a la república verdadera? Oscuridad y transparencia de los modelos políticos”. *Historia política* (Revista virtual del Programa Buenos Aires de Historia Política).

_____ (2007b). “Tipos ideales y sustratos culturales en la historia intelectual latinoamericana”, Congreso Encuentro Internacional Historiografía(s) Contemporánea(s). Diálogos sobre historia cultura. Universidad Diego Portales.

_____ (2002). *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”*. Fondo de Cultura Económica Argentina.

_____ (2000). Filosofía romántica y ciencias naturales: límites difusos y problemas terminológicos. *Prismas*, 4(4), pp. 231-244.

_____ (1989). *El pensamiento de Alberdi. FiloDigital* (Tesis de Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia).

Parola-Leconte, Nora (2012). “Juan Bautista Alberdi, precursor del teatro argentino moderno”. *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura* [trad. C. Freda, y S. Verley]. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [Juan Bautista Alberdi e l'indépendance argentine: La force de la pensée et de l'écriture], pp. 129-137.

Pas, Hernán (2006). *Escribir el desierto. Narrar la nación. Literatura y periodismo en la formación de la nación argentina, 1830-1852* [en línea]. Trabajo final de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Pascualotto, Matías (2013). “Constitución económica. Crítica de Juan Bautista Alberdi al Estatuto para la administración de la hacienda y el crédito público del Ministro Mariano Fraguero”. *Revista de Historia Americana y Argentina*, Vol. 48, n 2, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, pp. 197-220.

Pels, Dick (2001). “Three spaces of social theory. Towards a political geography of knowledge”. *Canadian Journal of Sociology*, 26(1), pp. 31-56.

Peña, Milcíades (1973). *Alberdi, Sarmiento, el 90. Límites del nacionalismo argentino en el siglo XIX*. Buenos Aires: Fichas.

Pereyra, Diego Ezequiel (2007). “Cincuenta años de la Carrera de Sociología de la UBA. Algunas notas contra-celebratorias para repensar la historia de la Sociología en la Argentina”. *Revista Argentina de Sociología*, vol. 5, n. 9, pp. 153-159.

Pérez Guilhou, Dardo (2003). “Alberdi. Un constitucionalista singular para una situación excepcional”. *Estudios sobre federalismo, justicia, democracia y derechos humanos*, Hernández y Valdez (coord.). México: UNAM.

_____ (1984). *El pensamiento conservador de Alberdi y la Constitución de 1853. Tradición y modernidad*. Buenos Aires: Depalma.

Pettit, Philip (1999). *Republicanism una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós.

Poblete, Juan (2002). “Lectura de la sociabilidad y sociabilidad de la lectura: la novela y las costumbres nacionales”, en *Literatura chilena del Siglo XIX: entre públicos lectores y figuras autoriales*, pp. 65-96. 1 ed. Chile: editorial cuarto propio.

Prestifilippo, Agustín (2016). “Libertad, igualdad, sociabilidad. Tensiones ético-políticas en la sociología de George Simmel”. *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*, pp. 315-322. Vernik, Esteban et al. / Esteban Vernik; Hernán Borisonik (ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Pró, Diego (1981). “Americanismo y europeísmo en Alberdi y Groussac”, *Cuyo*, vol. 14, pp. 7-34.

Programa Interuniversitario de Historia Política (2015). “Sociabilidades, vida cultural y vida política en el siglo XIX argentino”, en *Sociabilidades, vida cultural y vida política en el siglo XIX argentino*, Dossier n. 68.

Quattrocchi-Woisson, Diana [dir.] (2012). *Juan Bautista Alberdi y la independencia argentina: la fuerza del pensamiento y de la escritura* [trad. C. Freda, y S. Verley,]. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. [Juan Bautista Alberdi e l'indépendance argentine: La force de la pensée et de l'écriture].

Ramaglia, Dante (2010). “Juan Bautista Alberdi: los márgenes de la integración en el proyecto civilizatorio”, pp. 187-211. *Estados nacionales e integración continental (1804-1880)*. Buenos Aires.: Biblos.

Ramella, Susana (2004). *Una Argentina racista: historia de las ideas acerca de su pueblo y su población, 1930-1950*. Mendoza: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo.

Rapoport, Mario (2003). *Historia económica, política y social de la Argentina (1880-2000)*, Buenos Aires: Machi.

Recalde, H. E. (2010). *La sociología en la Argentina: desde sus orígenes hasta la actualidad*. Buenos Aires: Argentina: Ediciones del Aula Taller.

Ramírez, Silvina (2007). “Igualdad como Emancipación: los Derechos Fundamentales de los Pueblos indígenas”, en *El Derecho a la Igualdad, aportes para un Constitucionalismo Igualitario* (Alegre Marcelo y Gargarella Roberto, coords.). Buenos Aires: Abeledo Perrot.

Retamozo Benítez, Martín (2009). “Lo político y la política: los sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social”, *Revista mexicana de Ciencias Políticas y sociales*, vol, 51, n. 206, pp. 69-91.

Ríos, Juan Luis (2018). “La categoría de sociabilidad en la historiografía política latinoamericana”, en *Esfera pública. Representaciones y transiciones económicas y sociales del Siglo XVIII al XX*, pp. 135-162. México: Universidad Autónoma de Sinaloa.

Rocha Henriques de Moura, Luís C. (2014). “Ideas de pueblo en la construcción de la nación en Juan Bautista Alberdi y José Ignacio de Abreu e Lima”. *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, año 1, n. 1, pp. 30-45.

Rodríguez Bustamante, Norberto (2018). “La filosofía social de Alberdi”. [Publicado originalmente en 1960 por la Universidad Nacional de la Plata], *Archivo filosófico argentino*, pp. 1-14.

_____ (1964). *Estudios sobre Alberdi*. Buenos Aires: de la municipalidad.

Rodríguez Rial, Gabriela (2022). *Tocqueville en el fin del mundo. La Generación de 1837 y la Ciencia política argentina*. Barcelona/Buenos Aires: Miño y Dávila editores.

Rodríguez Rial, Gabriela; Wieczorek, Tomás (2016). “El momento constitucional de Juan Bautista Alberdi: un contrapunto con Mariano Fraguero”, *PolHis*, n. 17, pp. 23-48.

Rodríguez, Gabriela (2011). “El poder neutral en Alberdi: una lectura de Constant a Schmitt”, *Leviathan – Cuadernos de Pesquisa Política*, n. 3, pp. 113-145.

Rodríguez, Gabriela; Ilivitzky, Matías E. (2006). “La ‘Democracia’ de Tocqueville: las potencialidades y los problemas de una palabra antigua para dar cuenta de una forma de vida “radicalmente nueva”. *Astrolabio*, n. 3, pp. 74-95.

Roig, Arturo (2004). “Necesidad y posibilidad del discurso propio”, en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Marisa Muñoz, ed.), [en línea, 1 ed. 1981, México: Fondo de Cultura Económica].

_____ (1993). *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Universidad Santo Tomás USTA.

_____ (1991). “El discurso civilizatorio en Sarmiento y Alberdi”. *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. 41, n. 1, pp. 35-48.

Rojas Pas, Pablo (1941). *Alberdi, el ciudadano de la soledad*. Buenos Aires: Losada.

Roldán, Darío (2012). “La cuestión liberal en la Argentina en el siglo XIX. Política, sociedad, representación”, en *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*, pp. 275-291. Buenos Aires: Biblos.

_____ (2011). “Nación, república y democracia”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, n. 33, pp. 193-208.

_____ (2007). “Tocqueville y la tradición liberal”, en *Alexis de Tocqueville. Libertad, igualdad, despotismo*. FAES, pp. 125-177.

Romero, José Luis (1967). “Presentación”, en Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Ros Cherta, Juan Manuel (2019). “Prólogo”, en Tocqueville, Alexis (2019). *La Democracia en América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp.11-33.

Rosa, José María (1984). *El fetiche de la Constitución. La Constitución del 53, estatuto de la dependencia*. Disponible en Biblioteca digital *La Baldrich*.

Rosanvallon, Piere (2006). *El capitalismo utópico. Historia de la idea de mercado* (trad. de Viviana Ackerman). Buenos Aires: Nueva visión. [*Le Capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché, 1979*].

Rousseau, Jean Jacques (1950). *Las Confesiones*, Jackson Editores, Buenos Aires.

Ruiz Ruiz, Jorge (2009). “Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, vol. 10, n. 2.

Sábato, Hilda (2007). “La política argentina en el Siglo XIX: notas sobre una historia renovada”, en *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina*, pp. 83-94. Colegio de México. Sábato, Hilda, Lettieri, Aalberto (Comp.), (2003): *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sadler, Mélanie (2016). “Los discursos alberdianos o la gran plasticidad del orden jurisdiccional tradicional”, *Revista Historia y Justicia*, n. 7, pp. 121-156.

_____ (2015). Juan Bautista Alberdi: un discurso entre cultura jurisdiccional y cultura estatal (Tesis de doctorado defendida). Francia: Universidad Bordeaux Montaigne.

Salinas, Alejandra (2012). “La presencia civilizadora de Juan Bautista Alberdi”, *Revista de Instituciones, Ideas y Mercados*, n. 56 , pp. 211-217.

Salvatore, Ricardo (1996). “Fiestas federales: representaciones de la República en el Buenos Aires rosista”. *Entrepassados*, n. 11, año VI, pp. 45-68.

Sampay, Arturo (1972). *Constitución y pueblo*. Buenos Aires: Cuenca.

San Pedro López, Patricia (2004). “Historia social o sociología histórica. El debate en la academia norteamericana en el periodo de la posguerra, 1945-1970”. *Sociológica*, vol. 19, n. 55, pp. 13-47.

Sauquillo, Julián (1994). “Democracia y cultura de masas (La encrucijada ético-política de Mill, Tocqueville y Weber)”. *Doxa*, vol. 15, n. 16, pp. 321-337.

Schiariti, Claudio (2012). “El interés nacional en materia económica en Alberdi y en Jauretche, [en línea]. *Sistema argentino de información jurídica*.

Schwartz, Daniel, (2009). “Juan Bautista Alberdi and the mutation of French doctrinaire liberalism in Argentina”, *History of Political Thought*, vol. XXX, n. 1, p.140-165.

Seghesso, Cristina (2015). “El municipalismo argentino. Perspectiva alberdiana en las provincias históricas”, *Boletín Digital, Academia Nacional de la Historia de la República Argentina*, 2° cuatrimestre, pp. 10-16.

Segovia, Juan Fernando (2010). “El liberalismo revolucionario en la Argentina y la República posible, ¿conservadora y progresista?”, *Fuego y Raya*, vol. 2, n. 2, pp. 129-166.

_____ (2008). “Las raíces constitucionales del Estado Argentino. Un estudio de las convenciones de 1853 y 1860”, *lushistoria*, n.5, pp. 56-146.

Serrafero, Mario, D. (2016). “Alberdi, la Constitución y el régimen político de la Argentina”. *Revista Acadêmica*, vol. 88, n.2, pp. 26-48.

Shumway, Nicolás (1993). *La invención de la Argentina. Historia de una idea.* Buenos Aires: Emecé.

Simmel, Georg (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología* (trad. Ángela Ackermann Pilári, Esteban Vernik ed.). Barcelona: Gedisa. [Grundfragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft, 1917].

_____ (s.f.). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura* (trad. Salvador Mas). Buenos Aires: Biblioteca Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

_____ (1949). "La sociabilidad", *American Journal of Sociology*, vol.55, n.3. 194–208 [Esteban Vernik, trad.].

Smith, Anthony.D, (1987). *The Ethnic Origius of Nations*, Brasil Blackwell Oxford, 1986, New York 1987.

Solé, María Jimena (ed.). (2021). "Filosofía y emancipación. El espíritu de Fichte en la letra de Alberdi", en *Fichte en las Américas*, pp. 125-144. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: RAGIF Ediciones.

Soneira, Abelardo J. (2006). "La teoría fundamentada en los datos (Grounded Theory) de Glaser y Strauss", *Estrategias de investigación cualitativa*, pp. 153-173. Barcelona: Gedisa.

Spencer, Herbert (2012). *Introduction a la Science Sociale* (2e Ed.) (Ed.1875) (Sciences Sociales) (French Edition) (French) Paperback.

Strauss A; Corbin J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la Teoría Fundamentada.* Colombia: Universidad de Antioquia.

Suarez Urtubey, Paola (2010). "Prólogo", en *El espíritu de la música y otros ensayos*, pp.: 14-39. Buenos Aires: Emecé.

Subercaseaux, B. (2016). "Juan Bautista Alberdi: modernidad y modernizaciones en el siglo XIX", *Revista de Estudios Avanzados*, n. 25, pp. 1-19.

Suriano, Juan (2001). "La cuestión social y el complejo proceso de construcción inicial de las políticas sociales en la Argentina moderna". *Ciclos*, vol. 11, n. 21, pp. 123-147.

Svampa, Maristella (2006). *El dilema argentino. Civilización o barbarie.* Buenos Aires: Taurus.

Tarcus, Horacio (2016). *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852).* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2012). "La historia editorial como historia intelectual. Avatares de las ediciones de Juan Bautista Alberdi". *Juan Bautista Alberdi y la Independencia argentina. La fuerza de su pensamiento y de la escritura*, pp. 153-176. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

_____ (2007). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Tau Anzoátegui, Víctor (2005). *Manual de historia de las instituciones argentinas*. 7ma ed. Buenos Aires: Librería histórica.

_____ (2002). "Una lectura de las Bases", en Homenaje a Juan Bautista Alberdi. Sesquicentenario de las Bases (1852-2002), p. 80. Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba.

_____ (2001). *El poder de la costumbre*. Buenos Aires: Instituto de investigación de historia del Derecho.

Terán, Oscar (2010). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales 1810-1980* (1ed. 1980). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (2005). *Juan Bautista Alberdi. Política y sociedad en Argentina*. Biblioteca Ayacucho.

_____ (2004). "Las palabras ausentes: para leer los Escritos póstumos de Alberdi". Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2002). Juan Bautista Alberdi. *Escritos Póstumos*, 16 tomos. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

_____ (1996). *Escritos de Juan Bautista Alberdi. El redactor de la ley*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Ternavasio, Marcela (2017). "La fortaleza del Poder Ejecutivo en debate: una reflexión sobre el siglo XIX argentino", *Revista Historia*, vol. 2, n. 24, pp. 5-41.

_____ (2016). *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Tobares, Javier (2017). "La democracia como punto de fuga. El pueblo en la matriz discursiva de Alberdi y Lugones, 1863-1917", *PolHis*, n. 19, pp. 51-85.

Touraine, Alain (1973). *La imagen histórica de la sociedad de clases*. Buenos Aires: Nueva visión. [Anciennes et nouvelles classes sociales, 1968].

Uría, Jorge (2009). "Sociabilidad informal y semiótica de los espacios. Algunas reflexiones de método", *Stud. hist., H.ª cont.*, n. 26, pp. 177-212.

Uribe, Jaime Jaramillo (1977). "Caro y Alberdi: dos posiciones frente al problema de la orientación cultural de Hispanoamérica en el siglo. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Colcultura: Bogotá.

Vallejo, Gustavo (2015). "Eugenesia y liberalismo en la Argentina" ¿diálogo de antípodas o redundancia disimulada. *Democracia, neoliberalismo y pensamiento político alternativo*, pp. 218-221, [Biagini, H. y Peychaux, D., comps]. Remedios de Escalada: UNLa.

Vasilachis de Gialdino, I (coord.) (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Vega Torres, Daniel Roberto (2015). "El concepto de sociabilidad en las Ciencias Sociales". *Revista ABRA*, vol. 35, n. 51, pp. 1-13.

Vergara, Jorge [et. al.] (2012). “Tramas y laberintos: Sociología e identidad cultural Latinoamericana”. *Atenea*, n. 506, pp. 13-27.

Vernik, Esteban. (1996). *El otro Weber. Filosofías de la vida*. Buenos Aires: Colihue.

Villavicencio, Susana y Rodríguez, Gabriela (2011). “La Nación Cívica en el discurso de la generación de 1837. Los usos de «civismo», «civilidad» y «civilización» en Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento”, *Revista de filosofía*, vol. 67, pp.87-106.

Villavicencio, Susana (2018). “La excepción racial: el reverso del relato republicano de la nación”, en *Modernidad, colonialismo y emancipación en América Latina*. Adolfo Chaparro Amaya [et al.]; editado por Eduardo A. Rueda Barrera; Susana Villavicencio, pp. 181-206. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2009). “República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad”. 21º Congreso Mundial de Ciencia Política. Santiago de Chile, Teoría Política. Panel 493.

_____ (2003). “La (im) posible república”, en *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, pp. 81-93 (Atilio A. Borón, comp.), Buenos Aires: CLACSO.

Wasserman, Fabio (2010). “Revolución y Nación en el Río de la Plata (1810-1860)”, en *La construcción de la nación argentina. El rol de las Fuerzas Armadas*. Nilda Garré [et.al.]. Oscar Moreno (coord.), pp. 35-44. Buenos Aires: Ministerio de Defensa.

_____ (2009). “La libertad de imprenta y sus límites: prensa y poder político en el Estado de Buenos Aires durante la década de 1850”. *Almanack Braziliense* 10, pp. 130-146.

_____ (2008). El concepto de nación y las transformaciones del orden político en Iberoamérica, 1750–1850, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, n. 45, pp. 197-220.

_____ (1997). “La Generación del 1837 y el proceso de construcción de la identidad nacional argentina”. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana, Dr. Emilio Ravignani*, tercera serie, 1er sem., n.15., pp. 7-34.

Weber, Max (2014). *Economía y Sociedad* (ed. revisada y anotada por Francisco Gil Villegas, 3ª ed). México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (introd. y ed. crítica de Francisco Gil Villegas M.; trad. de Luis Legaz Lacambra, Francisco Gil Villegas M., 2º ed.). México: Fondo de Cultura Económica (Colee. Sociología). [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-1905]

Wright Mills, C. (2003). *La imaginación sociológica*. Trad. de Florentino M. Torner; prólogo de Gino Cennani; epílogo de Todd Citlin. 3 ed. The Sociological Imagination. 1959]. México: Fondo de Cultura Económica.

Zamora, Romina (2017). “Trayectos constitucionales: de la oeconomía católica a la economía política”. *Travesía*, n. 2: VIII Reunión del Comité Académico de Historia, Regiones y Fronteras - AUGM, pp. 81-99.

Zimmermann, Eduardo (2012). “Liberalismo y conservadurismo en el pensamiento de Alberdi”. *Juan Bautista Alberdi y la Independencia argentina. La fuerza de su pensamiento y de la escritura*, pp. 241-260. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Zubizarreta, Ignacio (2018). “Variables conspirativas contra el régimen de Juan Manuel de Rosas: entre imaginarios y prácticas (1829-1852). *Anuario IEHS*, vol. 33, n. 2, pp. 169-187.

Zuñiga Urbina, Francisco (2010). “La Constitución conservadora de 1833 y la visión crítica de Juan Bautista Alberdi”. *Cuestiones Constitucionales, Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, n. 23, pp. 307-327.