

# La Filosofía, el Estado y la Revolución

*Patrice Vermeren*  
Centro de Estudios Políticos de la Sorbona

## DE LA FILOSOFÍA FUERA DE SÍ A LA FILOSOFÍA EN COMÚN

Mi generación de profesores de filosofía no ha vivido nunca en la evidencia su relación con el ejercicio de la reflexión ni con la práctica de la enseñanza. Dividida desde sus primeros pasos entre la ciencia y la rebelión, ha reivindicado siempre una impureza necesaria de la filosofía. Obstinadamente ha afirmado la relación desigual que ésta mantiene (incluso y sobre todo en su exigencia crítica) con lo que no es ella, singularmente con la política.

Estudiantes, nuestro horizonte había sido el del fin de la metafísica. Nuestros mayores nos habían hecho leer a Nietzsche, Marx y Freud, teniendo como perspectiva un mismo diagnóstico: en adelante es imposible pensar el ser como un principio único, a partir del cual todo lo que se manifiesta podría llegar a ser transparente e inteligible. Nuestros maestros también habían decretado que la revolución no estaba a la orden del día. Más valía ocuparse en constituir un stock de armas conceptuales que, llegado el momento, podrían servir.

Con Mayo de 1968, esta concepción de una autonomía de la filosofía en relación con la política iba a volar en pedazos. La cuestión dejó de ser: “¿para qué sirve la filosofía?”, y se convirtió en: “¿a quién, entonces, sirve la filosofía?”. Entiéndase: “¿sirve al pueblo o a sus enemigos?”. Pero con Canguilhem, Deleuze y Foucault pronto nos encontramos más allá del modelo sartriano del filósofo como intelectual al servicio del pueblo. Lo que vino a sustituirlo fue la impugnación del saber mismo.

Proyectamos organizar la resistencia contra todo lo que calificaba institucionalmente ese saber, y que Jacques Rancière ha descrito en estos términos: la posición de dominio, la división de los roles (en el cuerpo social: la élite y la masa ignorante; en la institución escolar y universitaria: el profesor, los alumnos), el reconocimiento académico y el control de la jerarquía, en fin, la certeza de lo verdadero. A partir de la crítica de la división entre trabajo manual e intelectual, pensamos devolver la palabra al pueblo. Esta liberación tomó la forma de una lucha contra todas las opresiones localizadas y por la supresión radical de todos los poderes, excepto el poder revolucionario.

¿Cómo el fin de este sueño de emancipación radical se ha transformado en el comienzo de una aventura del pensamiento? Entre los múltiples signos de que una cierta figura de la filosofía transformada en política se había derrumbado, citaré uno, ciertamente menor, pero que para mí no dejó de tener sus efectos: el fracaso, en 1974, del proyecto de las emisiones Sartre en la televisión, debido, sin duda, tanto al eclipse histórico de la imagen de la liquidación del viejo intelectual que debía callarse para dejar hablar a la voz del pueblo (cf. Rancière), como a los obstáculos levantados por el poder político para impedir esas emisiones. Se trataba de seguir a Sartre en el siglo, no como individuo singular sino como subjetividad abstracta: trazar el balance, de alguna manera, de las formas de la rebelión y de las metamorfosis de la noción de autoridad. Del grupo “revueltas obreras”, que reunía, con Jean Borreil y Jacques Rancière, a algunos de los jóvenes filósofos del 68 agrupados alrededor de Sartre, y que pretendían extraer, de los archivos y de la memoria oral del pueblo, la materia de otro relato de la historia contemporánea de Francia, ha nacido el centro de investigación sobre las ideologías de la rebelión y su revista: *Las Rebeliones Lógicas*. Es en este marco en el que, con Stéphane Douailler, he intentado analizar la elaboración y la puesta en obra de las estrategias modernas de poder sobre el niño: la preservación de su cuerpo y la educación de su alma, que participan de ese movimiento general del siglo diez y nueve que va de la filantropía privada a una política de asistencia administrada por las instituciones del Estado. Estudiando el trabajo de los niños y la ley del 22 de Marzo de 1841, fuimos llevados a poner en causa la interpretación marxista clásica, según la cual toda ley social sería el efecto de un retroceso de la clase dominante y el objeto de una victoria del proletariado. Y pudimos describir la puesta en obra de una política de la fuerza de trabajo y de un proyecto de moralización de las clases pobres por el Estado liberal moderno, perceptible en toda la legislación del trabajo (1). A partir de allí era posible mostrar, no solamente cómo la historia se orientaba hacia el reconocimiento de un derecho de inspección del Estado sobre los asuntos privados —aquellos de la fábrica como aquellos de la familia—, sino también dar cuenta de proyectos positivos que manifiestan esta estrategia de control social. La cuestión no era más la de la reglamentación del espacio privado, sino la de la construcción de un modelo global de educación susceptible de reemplazar a la familia y a la fábrica ante el niño, y de su experimentación sobre una fracción de la población interesada. Paradójicamente, este modelo no ha sido, en primer lugar, el de la escolarización, sino el del trabajo agrícola en las primeras colonias penitenciarias, que resulta directamente de las teorías del confinamiento carcelario y de su impugnación en el seno mismo de las sociedades filantrópicas encargadas de su propagación y de las técnicas disciplinarias de reorientación moral puestas en obra en el medio carcelario. Hemos partido así de la toma en consideración, en la cuestión penitenciaria, de los niños moralmente desfavorecidos: o sea aquellos que el código penal francés define, en su artículo

66, como debiendo ser absueltos por haber actuado sin discernimiento, para descubrir poco a poco que, en el traslado de este niño de la penitenciaría a la colonia agrícola —asunto de vivos debates entre 1830 y 1860— se juega algo más que su suerte específica, a saber: la producción de una estrategia de moralización del pueblo que hace aparecer a la prisión, bajo la forma particular de la colonia penitenciaría, como portadora de la solución de la cuestión social. La historia del fracaso de la constitución de eso que Gustave Vapereau, profesor de filosofía y discípulo de Victor Cousin, llamaba una “familia artificial”(2), condujo a un fraccionamiento que divide la infancia según categorías heterogéneas, tomadas por su cuenta por instituciones específicas: los criminales, los tarados, los sin familia y los indigentes dependen cada uno de una política, de represión para los primeros, de cuidados médicos para los segundos y de asistencia para los otros (3). Es por este rodeo paradójico que he llegado al estudio de la instauración paralela del modo de educación específico destinado a los sujetos que se supone llegarán a ser los cuadros del Estado: o sea la constitución de la enseñanza filosófica para uso de aquellos que Victor Cousin denomina “la aristocracia legítima” de los colegios, que procede de una institucionalización de la filosofía, cuya genealogía se intenta restituir aquí.

Este orden de causalidad se doblaba en otra lógica. Habíamos llegado a ser profesores y nos correspondía, a nuestro turno, enseñar la filosofía. En el momento en que empezábamos, ésta era el objeto de ataques organizados por la política y la ideología tecnocrática del poder liberal establecida como materia de enseñanza. Nos encontramos emprendiendo un vasto movimiento de defensa de nuestra disciplina. La defendimos, en primer lugar, porque era nuestra profesión. La defendimos también, y ardientemente, porque *no servía para nada* (4).

Pensábamos, en efecto, que el Estado liberal quería reemplazar la filosofía por las ciencias humanas, la psicología, la sociología, y toda suerte de formaciones prácticas confiadas a técnicos de los saberes. La filosofía era “una pérdida de tiempo”, según la expresión de un ministro de la época. En una palabra, no éramos rentables. Por consiguiente, luchamos por el mantenimiento oficial de nuestra inutilidad, y por la existencia en la enseñanza de este momento filosófico. Habíamos fundado una pequeña revista, *Le Doctrinal de Sapience*, seguida pronto por una efímera colección de libros, los *Almanachs du Philosophe boîteux* (5), en los cuales objetamos las razones adelantadas por la institución filosófica para su autodefensa y buscamos una legitimación más conforme a nuestras convicciones contestatarias. Nuestros mayores se habían dividido interiormente: ellos separaban, en el tiempo y en el espacio, su oficio filosófico de su lucha política, y podían, adoptando un punto de vista materialista, explicar a Descartes en clase, sin cuestionar la forma institucional del ejercicio. Althusser nos había llamado al orden de la lucha de clases en la teoría, y su reivindicación

de una autonomía de la filosofía contra la reducción de ésta a la política, iba a la par con una condena sin apelación del boicot a la agregación. Por lo que a nosotros respecta, pretendimos inventar una relación más auténtica entre las lecciones extraídas de nuestro reciente pasado contestatario y nuestra práctica actual de la enseñanza filosófica. Pero, ¿cómo conciliar esta exigencia crítica con la defensa de la institución? Segunda figura de la paradoja de nuestra generación: los hijos de Nietzsche, de Marx y de Freud se convertían en los defensores de la filosofía escolar y universitaria. La generación que siguió inmediatamente a la nuestra había fundado una revista que tenía por título: *Oui la Philosophie!*

Es esto lo que me ha llevado también a trabajar sobre la genealogía de la institución filosófica, y a remontarme a ese momento constitutivo —los años 1830— en que la filosofía se convirtió en un asunto de enseñantes retribuidos por el Estado. Especialmente me he interrogado sobre la distancia que podía ahondarse entre el ideal del filósofo y la realidad de su enseñanza (6), cuestión que desembocaba en aquella de los criterios de aceptación del discurso filosófico en las instituciones (7).

¿Qué es, por ejemplo, lo que permite decidir que tal frase pueda ser pronunciada en una cátedra de filosofía en la Universidad, y que tal otra no deba serlo? ¿Cómo separar lo que es propiamente filosófico de lo que no lo es, o se supone no serlo: el periodismo, la literatura, la política? Igualmente, yo estudiaba cómo se constituye, en el siglo diez y nueve, la idea de una filosofía reservada a aquellos que tienen el ocio y la capacidad de acceder a la verdad, mientras que, por incapacidad constitutiva o por falta de ocio, la gran mayoría estaría condenada a la creencia: “es necesaria una religión para el pueblo”. Sobre este terreno baldío, mis interrogaciones reencontraban las que Miguel Abensour había formulado en sus trabajos sobre Pierre Leroux (8), una de las figuras más radicales de la impugnación de la institución filosófica. Más aún, él me incitaba a buscar, del lado de la ciencia política, los instrumentos conceptuales que yo necesitaba para analizar la política de la filosofía en el orden de sus razones agonísticas, y no solamente en el de sus filiaciones conceptuales. Centrando mi trabajo sobre las crisis internas y externas a la institución, he podido descubrir que el espiritualismo universitario francés participaba directamente del paradigma del naciente Estado liberal moderno, y he podido comprometerme en el proyecto de emprender una historia política de la filosofía.

Quisiera señalar, antes de describir los requisitos de esa historia, cómo ese rodeo por el siglo diez y nueve y ese recurso a la ciencia política se inscriben en las cuestiones de hoy. Para mi generación —se lo habrá comprendido—, defender la filosofía no era volver a un orden antiguo, sino participar en una lucha por la democracia en el pensamiento, por la comunidad de los espíritus. Es lo

político. Finalmente —pero más adelante volveré sobre ello—, por el hecho de que la filosofía tiene el estatuto de una disciplina literaria y porque, a ese título, se autoriza para resistir a la ciencia (11).

He partido de tres preguntas: ¿Cómo se constituye esta profesionalización de la filosofía que comienza con la Revolución y el Imperio y se acaba, en su momento originario, en 1830? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un discurso de enseñanza filosófica? ¿Cuáles son las estrategias puestas en obra por la filosofía para llegar a la dominación ideológica en la Universidad y en el Estado constitucional moderno?

Fundada explícitamente sobre una triple exclusión: la de los sistemas filosóficos que la han precedido, la de las formas de sus enunciados y la de sus destinatarios, en razón de la función nueva —oficial y escolar— que le es atribuida, la doctrina que realiza esta institucionalización de la filosofía puede ser descrita, en 1847, en estos términos por Armand Fresneau: “Eclecticismo, filosofía de la Universidad, nueva filosofía francesa, todos términos sinónimos en el Diccionario de M. Cousin, cuya escuela se proclama *la única escuela filosófica actualmente existente en Francia*, y declara con razón, a quien quiera escucharle, que *la Universidad le pertenece* (12)”.

Ella es el resultado de un proceso que precede al (re)nacimiento del espiritualismo en Francia y se origina, paradójicamente, en el proyecto de los Ideólogos en volver inmutables, mediante la enseñanza, los principios del orden social revolucionario, creando instituciones de educación, de formación y de investigación sometidas a la filosofía de Condillac, heredera de la de Bacon y de Locke: “el análisis es esencialmente un instrumento indispensable en una gran democracia; la luz que extiende tiene tanta facilidad para penetrar en todas partes que, como todos los fluidos, tiende sin cesar a ponerse a nivel(13)”. Esta nueva relación de la filosofía con la enseñanza y con la política se desplaza bajo el Imperio, que modifica el cálculo, y la Restauración, que trastorna el paisaje especulativo. Con la ley de 1802 y el decreto de 1808, que introducen la lógica y la moral en el programa de los estudios secundarios, y el reglamento de 1809, que instituye un año de filosofía durante el cual los alumnos deben aprender, en francés o en latín, los principios de la lógica, de la metafísica, de la moral y la historia de las opiniones de los filósofos, es establecido el dispositivo jurídico para una enseñanza que, en primer lugar, restaura el contenido de los viejos manuales de los colegios del Ancien Régime. La filosofía no es más esta ciencia nueva que, por su método aplicado a todos los órdenes de educación, forma para la libertad al pueblo de los ciudadanos de la República, se convierte en un saber de los primeros principios que garantizan la fidelidad al Imperio y en una materia para ser enseñada a los alumnos de los liceos solamente para la preparación del bachillerato. La Restauración reconduce, en 1814, esta

legislación, y la completa por la instauración de una pregunta de filosofía en el concurso general (1817) y la creación de un premio de honor específico (1820), imponiendo el latín como lengua de los cursos de filosofía (1821), redefiniendo el programa del bachillerato (1823), creando una agregación de filosofía (1825). No obstante, estas disposiciones intervienen poco en la realidad, pues a menudo se obtiene el bachillerato sin que haya sido seguido el curso de filosofía. Y no es sino hasta después de 1830 que su programa se transformará, de manera decisiva, en un cuerpo de enunciados surgidos directamente del eclecticismo cousiniano, repartidos según cuatro divisiones: psicología, lógica, teodicea, historia de la filosofía.

Al mismo tiempo que el Estado constituía a la filosofía como un saber, los filósofos eran conducidos de la filosofía a la política. Con Royer-Collard, y luego con Victor Cousin, se ha elaborado, en primer lugar en el círculo restringido de la Escuela Normal —el de esa juventud estudiosa que formará a la generación siguiente en los conocimientos que son la base de las profesiones liberales e incluso en aquellos que son su ornamento (14)—, y luego en la Facultad de Letras de París, ante un público numeroso y muy pronto internacional, una filosofía percibida como nueva y que combate el sensualismo condillaciano, en primer lugar a nombre de sus efectos. En el discurso inaugural de su curso de 1813, Royer-Collard discute que los errores de la filosofía sean puramente especulativos: el escepticismo es destructor de las leyes de las sociedades, y de los derechos y deberes que constituyen la moral pública y privada. Victor Cousin retoma la crítica de *esta deplorable filosofía, raíz de las desgracias de la patria*, para definir finalmente su propia doctrina como fundando la verdadera libertad y legitimando la Carta constitucional.

De ahí la primera hipótesis de investigación, que me ha parecido la más evidente y la más fácil de poner a prueba: habría razones *internas* a una filosofía para desembocar en una política determinada. Cuestión de historia *filosófica* de la filosofía, que la filosofía contendría tan pronto como acepta una escansión histórica de su propósito, sea esta escansión un plazo temporal en el cual el lector (o el auditor) presumidos son pensados como accediendo a los sistemas de filosofía, o un corte de épocas a las cuales la filosofía se habría anudado, o una modalidad de la representación en la cual se dejaría figurar en razón una sucesión de las filosofías. A partir de esta escansión, una política de la filosofía no deja de ser reformulada por el propósito mismo de la filosofía. Así Henri Gouhier, por ejemplo, ha podido demostrar que “todo uso de la noción de progreso en filosofía opera una especie de inversión por la cual la historia de la filosofía se convierte en una cierta filosofía de la historia (15)”. Y bajo este aspecto, no es de ninguna manera sorprendente sino, al contrario, perfectamente lógico comprobar que las filosofías tocan a lo político de la manera más esencial, precisamente en los momentos más esenciales de su propósito filosófico. Robert Flint y Martial Guérout han consagrado a la historia de la filosofía y a la

filosofía de la historia en Victor Cousin (16) páginas prodigiosamente esclarecedoras. Pero esta percepción de lo político en las escansiones mismas del propósito filosófico plantea la cuestión de la escansión en la cual ella se deja percibir. Es evidente que, a este respecto, sería insuficiente ceder a la imagen, que se presenta espontáneamente, de una historia, génesis o políticas *internas* de la filosofía. Lo *interno* y lo *externo*, así como el conjunto de las categorías (racional/empírico, universal/particular, necesario/contingente, teórico/práctico, Histórico/histórico, etc.) susceptibles de reconducir su oposición, no parecen poder hacer justicia, en el seno de las políticas adelantadas por la filosofía, precisamente a esa política que se revela en el mismo propósito de la filosofía. Esas categorías corren el riesgo de subestimar la amplitud y la necesidad de la política en el seno de lo que ellas constituyen como una exterioridad de lo filosófico.

La segunda hipótesis, exactamente inversa a la precedente, sería la de partir de la política para encontrar allí la causa de la invención de un dispositivo especulativo adecuado para sus finalidades estratégicas. Esa es, por ejemplo, la lectura que ha intentado Lucien Sève en *La Philosophie Contemporaine en France* (17). Confrontada con un *vacío ideológico* y en la imposibilidad de recurrir al campo de la reacción nobiliaria, monárquica y clerical —afiliada a Roma, a los Jesuitas y a los Ultra-realistas— para oponerse al peligro social de la filosofía de las Luces, portadora de la revolución, la burguesía habría *creado de alguna forma, en el laboratorio político, una filosofía a la medida para la formación de las élites*. Habría así dirigido, sucesivamente, la operación Escocia (un *Sedán filosófico* que sustituye la doctrina de Reid y la de Dugald-Stewart por nuestro gran siglo XVIII), con Royer-Collard; luego, con Victor Cousin, la *operación Kant* (el filósofo del compromiso de la ciencia y de la religión); y, después de un rodeo por Hegel y el segundo Schelling, una *operación pasado*, que se supone reinscribe la nueva filosofía en las raíces francesas cartesianas. Esta historia externa de la relación de la filosofía con la política condujo a resultados decepcionantes, por lo que ella terminó por demostrar, para Victor Cousin y la filosofía universitaria, lo que demuestra y demostrará de todo objeto: que es todavía una de las múltiples formas bajo las cuales la burguesía dirige una lucha idéntica a ella misma bajo todas sus figuras. Ella reduce a los actores a no ser más que políticos (y ciertamente es importante que ellos sean también hombres de Estado), pero no considera la especificidad de su condición filosófica.

Otra dirección de búsqueda, tercera hipótesis: ¿no se podría explicar este compromiso político de la filosofía por una necesidad de orden social? Esta opinión ha sido sostenida por Emile Durkheim. Para él, Victor Cousin hubiera querido fundar una *nueva iglesia* que, “no reclamando de sus fieles sino sinceridad y algo de lógica, se encontró naturalmente con la parte sana de la nación y no tuvo que excomulgar sino a los espíritus falsos y a los corazones pervertidos (18)”. Dos causas presiden este proyecto: “Partiendo del hecho, de alguna forma

legal, de que Francia comprendía cultos diferentes, y tal vez de este otro, menos oficial, de que la diversidad de las doctrinas particulares superaba todavía, y con mucho, la de los cultos reconocidos, Cousin concluyó que no era posible contar con ninguna religión establecida para asegurar la perpetuidad del espíritu nacional. De otra parte, él estaba penetrado de la idea de que ninguna sociedad es posible si sus miembros no tienen en común ciertas creencias fundamentales. El tuvo, entonces, el sueño de mantener esta indispensable comunidad de principios sin servirse de ninguna autoridad religiosa y no apoyándose sino en la mera razón". Durkheim pudo jactarse con razón de las declaraciones del propio Cousin para apoyar su análisis: está comprobado que, en numerosos textos, éste reclama que la enseñanza filosófica se ponga al servicio de la unidad nacional, a partir de la homogeneidad postulada de las verdades reveladas por la religión y demostradas por la filosofía. Por lo demás, ¿se puede reducir la política de la filosofía de Cousin a su proyecto explícito? Si Durkheim encuentra aquí una nueva ocasión para probar lo bien fundado de su teoría de las funciones sociales y de las instituciones, y propone una interpretación general del eclecticismo que conviene tomar en consideración, no dice nada de los procedimientos concretos de producción del corpus de los conceptos que se autodesigna bajo el nombre de filosofía, sobre las formas materiales de existencia de esos discursos en la institución, sobre la tradición de la cual dependen, y sobre la distorsión entre lo real y lo ideal en la institución filosófica. ¿La manera de abordar la cuestión de la institución filosófica y de la relación de la filosofía con la política por los sociólogos contemporáneos, no procede por una reducción análoga, cuando trata a la filosofía como un producto simbólico entre otros, al campo filosófico como dependiendo de una doble pertenencia al campo universitario y al campo intelectual, y el compromiso político de sus agentes como el de cualquier otro intelectual? Además de la especificidad de lo filosófico, la teoría de la reproducción —esta crítica radical de una situación radicalmente inmutable aplicada a la filosofía (19)— aparece aquí, como en otras partes, impotente para dar cuenta de las singularidades, para pensar las formas de resistencia y las prácticas subversivas de la institución de una manera distinta a ellas mismas, sometidas a las leyes de la autoridad legítima que denuncian y, por ello mismo, desconocen, y a aprehender el sentido de sus mutaciones y de sus devenires en su relación con lo político.

Ahora bien, como hemos visto, yo había llegado a Victor Cousin y a su política de la institución por el rodeo de la contestación del orden filosófico establecido. Esta orientación fue reforzada por la lectura del panfleto de un profesor de filosofía suspendido en 1842 por haber dictado un curso sobre las ideas políticas de Platón y de Aristóteles en la facultad de Estrasburgo: *Les Philosophes Salaries* de Joseph Ferrari, publicado en 1849, y cuya reedición emprendí. Reconstituyendo su caso a partir de archivos, me había detenido en este juicio emitido en otra de sus obras, contemporánea de la precedente:

*Machiavel, juge des révolutions de notre temps*: “ (Bajo Louis-Philippe) el culto del hecho cumplido tuvo adoradores, sicofantes, una policía; la filosofía tuvo sus esbirros cuyo jefe, adorador del éxito por método, impuso a la enseñanza una mezcla calculada de erudición y de bajeza, constituyéndose en el turiferario de la fábula y en el enemigo personal de todo libre pensador (20)”.

Yo había intentado tomar a Victor Cousin, a sus discípulos y al eclecticismo por el otro extremo de la cronología, cuando el general —según su propia expresión— reina sobre su regimiento y su filosofía sobre la Universidad, y en un momento fuerte de la impugnación de su legitimidad, o sea en una *crisis de la institución filosófica*. Y si la enseñanza filosófica podía ser pensada como el modelo de la formación de las élites bajo la monarquía constitucional, era necesario apelar a la *historia* para restituirla en su contexto político.

Como se ha visto, la enseñanza filosófica preexistía a Victor Cousin, pero es verdaderamente con él que se codifica bajo esta forma bien francesa del

coronamiento de los estudios secundarios, cuando él llega a ser, después de 1830, miembro del Consejo Superior de la Instrucción Pública, presidente de la agregación de filosofía, director de la Ecole Normale y presidente de la Academia de las Ciencias Morales y Políticas. La revolución de julio lleva al poder a una nueva clase política, los liberales, cuya figura ejemplar es Guizot. La primera preocupación de éstos, y singularmente del grupo de los Doctrinarios que reúne bajo la Restauración, además de Guizot, a Royer-Collard, Duvergier du Hauranne, y sus discípulos del Globo (Dubois, de Rémusat) es la de fabricar los cuadros del Estado, la “aristocracia legítima” de la sociedad liberal moderna. Con este fin, establecen un curso de formación a cargo de una casta de clérigos, los profesores de filosofía, destinados a la enseñanza de Estado, y que, por consiguiente, deben liberarse tanto de la tutela de la Iglesia como de toda influencia directamente política. Para describir este fenómeno, presté a los historiadores americanos el uso que ellos hacen del concepto de *letrado*, que pertenece a la sociología weberiana de la burocracia. En particular, el análisis de Fritz O. Ringer de la decadencia de los mandarines alemanes entre 1890 y 1923 (21) me parecía que podía aplicarse, por analogía, a la situación de Francia. Para Ringer, entre el Antiguo Régimen (donde los privilegios de nacimiento bastan y son necesarios para dirigir el Estado) y la sociedad industrial avanzada (que da prioridad a la competencia técnica de los individuos para la gestión de los asuntos del Estado y la concede a los detentadores del capital), hay un intervalo histórico que da el poder a letrados cuyo solo capital es la instrucción. La hipótesis me interesaba, en primer lugar, porque permitía singularizar grupos restringidos, sin disolverlos en las clases sociales. Podía ser descrita la constitución, en la primera mitad del siglo diez y nueve, de un *tipo ideal de intelectual* cuya figura ejemplar es la del profesor de filosofía; Ringer va a buscar su modelo en

el mandarín chino tal como lo describe Max Weber, o sea una élite social y cultural que debe su estatuto a cualificaciones que derivan de la formación y de la cultura más que de derechos hereditarios. En este estado intermedio entre la propiedad de bienes raíces y la fase económicamente desarrollada, el capital cultural y el estatuto profesional está momentáneamente en posición de rivalizar con el prestigio cultural de la aristocracia de nacimiento y la cualificación social. Los mandarines letrados constituyen una verdadera nobleza sabia, una aristocracia de funcionarios, que participa en todos los procesos decisionales del Estado y ocupa un empleo en la administración pública. Y en esta fase donde el monarca constitucional intenta extender su poder, él confía a las élites cultivadas el cuidado de hacer su política, y es a nombre de sus saberes que aquellas pueden así autorizarse, en lugar de la nobleza de nacimiento, para gobernar: “El Estado no existe ni por los dirigentes ni por los dirigidos, sino solamente a través de los hombres de cultura y de su saber”.

Así he llegado a considerar, cuarta hipótesis, que *la institución filosófica debía ser constituida como un objeto privilegiado de la historia del Estado moderno*, y esto no solamente porque los principales filósofos franceses de la primera mitad del siglo diez y nueve tienen una doble pertenencia a los cuerpos universitario y político —Cousin y Jouffroy son profesores y miembros de las cámaras—, sino también, y en primer lugar, en tanto que la edificación de la ciencia, y singularmente el discurso filosófico, hace parte de la constitución del Estado.

El acceso a esta cuestión por la lectura de Ferrari y la reconstitución de su caso me confirmaba en esta vía, a partir del momento en que me dí cuenta que él no era el único en ser la víctima de su práctica de la enseñanza filosófica, sino que muchos otros profesores de filosofía —tales como Charma en Caen, Bersot en Bordeaux, Bouillier en Lyon, Zévort en Rennes, sufrían, ellos también, entre 1842 y 1844, los ataques reiterados del “partido-sacerdote”. Aquel, tomando como blanco a la filosofía universitaria por impugnar el monopolio de la enseñanza, ponía en causa la legitimidad del poder de las letras bajo la monarquía de julio. La constitución de esta élite podía, por lo tanto, ser ubicada a través de estas crisis de la institución filosófica. Según Kirchheimer (22), la crisis es el momento determinante en el que todos los retos ocultos de una institución aparecen: o sea el momento político por excelencia, donde se funda la distinción entre amigos y enemigos—distinción problemática si se la refiere a Carl Schmitt, por lo que prefiero entenderla con Guizot—. Intentaba, entonces, trabajar las cinco crisis señaladas, con el fin de ilustrar un proceso decisional en un momento donde se revelan en caliente los desafíos de la institucionalización de la filosofía en el seno del Estado constitucional. A partir de este estudio era posible establecer una tipografía sumaria que distingue: 1) crisis de la institución filosófica donde la oposición comparte la misma ortodoxia que el poder mandarinal: sobre la base de esta ortodoxia compartida, la oposición nace de una diferencia de posición

en la pugnacidad y la oportunidad del combate con relación a la Iglesia; y crisis que conciernen centralmente al antagonismo de la institución filosófica y de la Iglesia. En las primeras, algunas apuntan como reto al reconocimiento del candidato por la institución, y el resultado de ello era ya la sumisión, ya la impugnación de los profesores (Charma, Bersot); otras tomaban frontalmente por objeto la ortodoxia de la doctrina, o sea el momento en que ésta se constituye como tal (Bouillier). Las segundas se desarrollan en dos etapas: en primer lugar, hay enfrentamiento con un polo exterior, luego lucha en el interior de la institución (Zévort, Ferrari). Pero se es llevado de nuevo al caso de la figura precedente, porque se trata siempre de la constitución y de la defensa de la ortodoxia. Es este trabajo el que constituye la segunda parte de este estudio.

Esta descripción de la institución filosófica separa un cierto ideal de la libertad de filosofar de una enseñanza conforme a lo que se constituye como una política de la filosofía a través de esta serie de crisis que separan los buenos de los malos discursos, que no conviene pronunciar en una cátedra universitaria. A partir de allí se determinan normas explícitas e implícitas de la función de profesor asalariado. Con ellas aparece, tal como lo evoca Joseph Ferrari, la figura del *filósofo sin conciencia* (que se ha vendido al poder político de Louis-Philippe por el dinero, los honores y una vida fácil). Pero, por encima de esta descripción, se planteaba la cuestión de las condiciones de posibilidad de la constitución del espiritualismo universitario como doctrina oficial de la monarquía constitucional. Es convenido, a partir de la historiografía del siglo diez y nueve, distinguir dos periodos en la vida y en la obra de Victor Cousin: antes de 1830, intentará producir una filosofía nueva; después, abandonará toda pretensión teórica para consagrarse a la gestión de su política de la filosofía, contentándose únicamente con reescribir sus cursos y sus artículos antecedentes para adaptarlos a dicha gestión. El punto de vista que adopto, o sea el de una *historia inextricablemente política y filosófica de la filosofía*, me hará sostener una tesis casi opuesta. Victor Cousin hereda de Royer-Collard un proyecto que no es solamente teórico, sino también, desde el origen, institucional, que modifica hasta darle el estatuto de una tradición filosófica nacional y la función de un paradigma político del Estado liberal constitucional. Ese proceso obedece, por consiguiente, a dos lógicas estrechamente imbricadas, una lógica filosófica y una lógica política. El eclecticismo no es percibido más como una doctrina primero constituida, que luego sería sometida a fines no filosóficos; él participa, tanto en su modo de elaboración como en su arquitectura conceptual, del paradigma político. En este segundo sentido, es un objeto de derecho irreductible a una historia puramente doctrinal, como las elucidaciones marxistas o sociológicas que tomaban simplemente por objeto de estudio el reverso, el lado oculto, lo otro inmediato de la doctrina. El surge, más bien, de una aprehensión de la filosofía que recuerda a ésta la cuestión de su relación con el Estado, sosteniendo, al mismo tiempo, la imposibilidad de pensar plenamente al Estado, tanto como a la filosofía, fuera

de la filosofía. El eclecticismo, que contiene en lo más profundo de sí mismo la cuestión de la imposibilidad de pensar por fuera de la filosofía la formación del Estado moderno en Francia, debe ser pensado en todo el rigor de esta cuestión. Ella autoriza, en consecuencia, a constituir la filosofía de Cousin como sistemática (y, por consiguiente, a pensar sus discordancias y sus inconsecuencias internas como haciendo parte del orden de sus razones), y a prestar tanta atención a la propia obra de Cousin como a los comentarios de sus discípulos y de sus críticos, en lo que los une más bien que en lo que los separa. O sea, a describir, a partir de los discursos que polemizan en ese campo agonístico restituído, la configuración general de una política de la filosofía. Una manera de demostrar que la matriz ecléctica está sometida a un modelo propiamente político es cuestionar la reivindicación cousiniana de producir una filosofía para el tiempo presente.

### UNA FILOSOFÍA IMPARCIAL PARA EL TIEMPO PRESENTE

El 22 de Mayo de 1830, en un artículo que titula *Des mots à la mode*, Balzac ataca a Victor Cousin y a sus discípulos eclécticos: “¿Se habla de filosofía? Oh! Quien quiera que usted sea, considere que si no sigue atentamente la moda, puede estar perdido para siempre, sirviéndose de palabras que terminan en *té* como *objectivité, subjectivité, identité, simultanéité, fugitivité*, cuando el maestro ha hablado por *isme*, empleando las palabras *sensualismo*, idealismo, dogmatismo, criticismo, budismo, etc. ... O si usted toma los ismos cuando él pone en la boca los ion, como afección, sensación, inspiración, argumentación, usted puede pasar por un tonto. Por ejemplo, durante los equinoccios le es permitido envolver su pensamiento en frases como esta: “La potencia de reproducción de la reflexión no se extiende hasta ciertos fenómenos, porque si la reflexión es una totalidad, es una totalidad confusa”. Pero los días de luna llena, usted debe tomar un lenguaje más claro y decir: “El sensualismo se hunde por la sensación en el mundo sensible” (23). Cuestiones de palabra y de moda: a la víspera de los Tres Gloriosos, la juventud letrada, enamorada de libertad, se reconoce en palabras huecas que sirven de estandarte a los intereses o a las pasiones más alejadas de la verdad. Los pensadores a la moda de la nueva filosofía de París —la expresión es de Stendhal— no hacen otra cosa que rebatir con fuerza palabras de los sistemas antiguos: siembran granos sin germen, expresiones que, según Balzac, no responden a ninguna idea (24). Se mantienen a distancia de los hechos.

Palabras más bien que hechos, sin consideración de la teoría que quiere aplicar el método experimental a los hechos de conciencia y hace entrar, por consiguiente, las ideas, operaciones y modificaciones de las almas, y hasta las percepciones puras, en el rango de lo que es observable. Palabras oscuras que ocultan el vacío de un pensamiento detrás del cual se disimulan un simple retorno

al espiritualismo y un proyecto político reaccionario, sin dirigir la atención a la invención, de la cual es portadora la importación de las doctrinas escocesa y alemana en Francia, y a la originalidad de la constitución de una relación específica de la filosofía y del Estado en la sociedad post-revolucionaria. Esta crítica arraiga directamente sobre aquella de los partidarios de la Ideología y de la fisiología quienes, como Stendhal y Broussais (25), no veían en la escuela de Cousin sino una tentativa retrógrada que conduce a la élite más acá de la ciencia y de la Revolución francesa, y niega a su doctrina la dignidad de una filosofía en presente.

En oposición a esta imagen, Victor Cousin intenta acreditar la de una investigación que se hace cargo de las cuestiones filosóficas del tiempo, y produce una filosofía original: un eclecticismo imparcial aplicado a los hechos de conciencia, que esclarece toda la historia de la filosofía y es demostrada por esta misma historia (26). Imparcial, por supuesto, por el rechazo a condenar completamente cualquier sistema que sea, porque ninguno es falso, sino que todos, pese a su pretensión a la exclusividad, son incompletos y no agotan los fenómenos de la conciencia. Imparcial se dice también de una posición que se quiere más allá o por encima de los partidos singulares, de una legitimidad para decidir sobre la división de lo verdadero y de lo falso a nombre de la verdad una y universal. La metáfora política corta el hilo de todas las descripciones que dibuja Cousin de la escena filosófica: “Proponed entonces a los partidos, os lo ruego, deponer sus pretensiones tiránicas en el servicio de la patria común. Todos los partidos os acusarán de ser un mal ciudadano. Las doctrinas exclusivas son en la filosofía lo que los partidos son en el Estado. El eclecticismo tiende a sustituir su acción violenta e irregular por una dirección firme y moderada, que emplee todas las fuerzas, no desdeñe ninguna, pero que no sacrifique a ninguna el orden y el interés general “ (27). En el prefacio de su traducción del Manual de Filosofía de Tennemann, fechado el 1 de Septiembre de 1829, Cousin propone una interpretación de la coyuntura filosófica cuyo modelo es directamente importado de aquella que se hacen de la situación política del tiempo los liberales constitucionales. Describe tres vías que puede escoger la filosofía del tiempo presente. La primera es imposible de adoptar. Es la de la abdicación: la renuncia a la independencia, la sumisión a la antigua autoridad, el retorno a la Edad Media. Esta imposibilidad reside en la naturaleza misma de la filosofía, definida como representación de la civilización moderna. Por eso ella no podría ir a contrapelo del progreso general de la independencia y de la secularización de todas las cosas, Estado, ciencia, arte, industria. De esta definición cuasi hegeliana de la filosofía, Cousin extrae el argumento para invalidar a la escuela teocrática: si la naturaleza de las cosas progresa en un sentido determinado, allí está la voluntad de la Providencia, y la civilización y la filosofía no podrían ir en sentido inverso. Vuelve la argumentación de los teócratas contra ellos mismos: es con la razón que ellos atacan a la razón, y su llamado a la fe ciega no es sino un paralogsismo pusilánime. La segunda vía —dejar a la filosofía en el estado en

que los siglos XVII y XVIII la habían dejado— es también imposible. Pues no es posible detenerse en el camino, y renunciar a la completud, mientras que en todas partes, en política como en las artes y en la literatura, se aspira a ella. Ninguno de los cuatro grandes sistemas que la filosofía moderna reproduce y que, desde el comienzo, Cousin ha mostrado ya en obra en sus cursos de la Sorbona: el idealismo, el sensualismo, el escepticismo y el misticismo, es enteramente verdadero, y todos contienen intolerables extravagancias que son conocidas. Todavía aquí el modelo es político: de la misma manera que todos los regímenes políticos, de la monarquía absoluta a la democracia igualitaria, han probado a qué funestas consecuencias podían llevar, así mismo las figuras de la filosofía han manifestado sus aterradores efectos, y su incapacidad para alcanzar la verdad absoluta. La tercera vía: no rechazar ningún sistema y no aceptar ninguno entero, queda como la única razonable. O sea el eclecticismo, tratado de paz sobre la base de concesiones recíprocas entre los partidos fanáticos de los sistemas exclusivos.

Allí donde Balzac y muchos otros no ven sino un fenómeno superficial —la búsqueda, por algunos jóvenes filósofos liberales de cabeza débil y corazón caliente, de una posición social dominante por la publicidad (28)— Victor Cousin da a la constitución del campo agonístico en el cual se sitúa un estatuto propiamente filosófico. Si ha querido entrar en la pelea fue, escribe, para forzar al último sistema exclusivo, el sensualismo, a descender de su trono y a aceptar el derecho de examen. La lucha se ha extraviado, a falta de un adversario a su altura, en las declamaciones y las calumnias, cuando él esperaba objeciones. Se propone, en consecuencia, asegurar a la vez la defensa y el ataque, pues “no hemos entrado en la ruta en que nos encontramos para recibir aplausos, sino para servir allí a la filosofía”. O sea un camino señalado que la reflexión y el estudio no pueden tomar sino escogiendo la equidad, la moderación, la imparcialidad, la sabiduría, es decir, la tolerancia filosófica. No se trata de destruir a la filosofía del siglo XVIII sino de ponerla en su lugar, como es necesario hacerlo con cualquier otro sistema en la historia de la filosofía. De esta última dice Cousin que es una lección perpetua de eclecticismo: “no hay nada que hacer sino honrar al espíritu humano, respetar su libertad, comprobar las leyes que la regulan y los sistemas fundamentales que emanan de esas leyes, perfeccionar sin cesar esos diversos sistemas uno con el otro, sin intentar destruir ninguno, buscando y desprendiendo la porción de verdad que cada uno de ellos encierra, y por la cual cada uno de ellos es hermano de todos los otros e hijo legítimo del espíritu humano”. Lejos de ser un retorno al pasado, el eclecticismo se quiere una filosofía del presente, que apunta a la emancipación de la tradición y postula, a la manera hegeliana, una identificación del pensamiento filosófico y del pensamiento de la época.

La primera lección del Curso de 1828 estaba enteramente consagrada a probar esta tesis, según la cual la filosofía, necesidad real y producto necesario del espíritu humano, es el último desarrollo y la última forma del pensamiento, la luz de todas las luces y la autoridad de todas las autoridades, lo propio de la época. “La filosofía es la inteligencia absoluta, la explicación absoluta de todas las cosas. ¿De qué, entonces, podría ser enemiga? La filosofía no combate la industria, sino que la comprende, y la vincula a principios que dominan a aquellos que la industria y la economía política reconocen. La filosofía no combate a la jurisprudencia, sino que la eleva a una esfera superior; ella hace el espíritu de las leyes. La filosofía no corta al arte sus alas divinas, sino que lo sigue en su vuelo, mide su alcance y su objetivo. Hermana de la religión, toma, en un comercio íntimo con ella, sus aspiraciones poderosas; aprovecha sus santas imágenes y sus grandes enseñanzas pero, al mismo tiempo, convierte las verdades que le son ofrecidas por la religión en su propia sustancia y en su propia forma; no destruye la fe: la esclarece y la fecunda, y la eleva suavemente del amanecer del símbolo a la luz del pensamiento puro” (29). Hegel no dice otra cosa afirmando que la filosofía como conocimiento del ser es, al mismo tiempo, “su época aprehendida en el pensamiento” (30). Y en este sentido, la interpretación que hace Joachim Ritter de la teoría hegeliana se aplica exactamente a Cousin: si la modernidad está radicalmente por fuera de la tradición filosófica, si la cuestión es más bien aquella de la esencia del presente histórico-político y de su verdad en tanto que él hace ruptura con el pasado, y, por consiguiente, es la de la metafísica en tanto que ella rompe con su propia historia, entonces el problema se convierte en el de la emancipación. Como para Hegel, el acontecimiento de la Revolución Francesa es el punto nodal de constitución del campo de la cuestión.

#### **EL INTÉRPRETE MODERADO, PERO INQUEBRANTABLE, DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA**

El 1.ero. de Abril de 1851, Victor Cousin da a la *Revue des Deux-Mondes* un artículo sobre los principios de la Revolución Francesa y del gobierno representativo, que servirá de prefacio a la edición de sus *Discursos Políticos*. Artículo coyuntural, porque no se trata de tomar posición con relación a los acontecimientos de Febrero de 1848 y a la contrarrevolución que se abre paso. Pero más allá de esto, este texto tardío puede ser tenido por un manifiesto en el cual Cousin hace la confesión de su apego y de su fidelidad a una cierta idea de la Revolución Francesa, y puede esclarecer su política de la filosofía. Ciertamente, él puede con razón ser sospechoso de dar una lectura suplementaria, una vez más corregida y mejorada, de su recorrido: ¿ acaso, en cada nueva edición de sus lecciones y de sus Fragmentos, no ha reescrito y atenuado, en función de las circunstancias, sus enunciados más audaces? Pero, al término de sus piruetas y

de sus vuelcos, Cousin hace aquí, sin duda, la confesión del destino de la ruta sinuosa que él ha tomado. Su vida comienza con la Revolución Francesa, y no se ha consagrado sino a comprenderla y a amarla: Mi filosofía no ha sido sino la reflexión aplicada a sus instintos y el resumen de sus máximas (31).

En el orden de lo filosófico, la Revolución comienza con Descartes, quien por método parte del hombre para llegar al todo, incluso a Dios. Después de él, la razón se ha emancipado de la autoridad en provecho del libre estudio del pensamiento. La conciencia es la fuente de la moral, la que, por consiguiente, es una institución natural. Y como la política es hija de la moral, no puede seguir fundándose en alguna autoridad exterior. En el orden de lo político, los hombres, y sólo ellos, pueden aceptar el poder —o sea el principio de la soberanía nacional—, que responde a aquel de la soberanía de la razón en filosofía, y que la Revolución Francesa ha proclamado.

La época presente culmina esta doble revolución en la inteligencia y en el mundo. En ambos lados, la resistencia a lo nuevo se hace con los mismos paralogismos. Se acusa a la filosofía de llevar al escepticismo y al ateísmo, mientras que la razón emancipada no ha perjudicado a la causa de Dios, sino que la ha servido; el sentimiento y la fe no se oponen a la razón: el primero es una forma ingenua de ésta, la segunda viene a aprobar el resultado de un procedimiento racional. Los mismos pretenden que la soberanía nacional conduce a la anarquía; pero confían el gobierno, a nombre de Dios, a hombres contra los cuales se podrían sostener los mismos reproches con los que se abruma a aquellos cuya legitimidad proviene del pueblo: la monarquía absoluta no ha producido menos excesos que la Revolución Francesa. Y si esta demostración a priori de la absurdidad lógica de la posición contrarrevolucionaria no bastara, Cousin añade un argumento de hecho: por toda Europa, en esta primera mitad del siglo diez y nueve, la Revolución Francesa ha sido imitada, señal cierta de la fuerza de su idea.

No obstante, Cousin no se detiene en la Revolución Francesa. El muestra que sus excesos fueron necesarios, porque todo progreso en la historia engendra, ineluctablemente, sufrimientos —como por ejemplo, la revolución cristiana. Ella debía, en primer lugar, destruir el antiguo orden monárquico. Ella acaba un proceso. Después de ella, la tarea del siglo diez y nueve será construir la sociedad moderna sobre la base de los principios que ha enunciado. Considerando a la sociedad como una persona moral, ha postulado la libertad y la soberanía de la nación. Y le ha dado los mismos deberes que al hombre: aquel, imperativo y absoluto, de la justicia —el mantenimiento y la defensa de nuestra libertad—, y aquel, facultativo en tanto que fundado en la virtud, de la caridad. El genio de

la Revolución Francesa actúa, entonces, en estos tres principios universales: soberanía nacional, emancipación del individuo o justicia, fraternidad o caridad civil —lo que no significa en ningún caso derecho a la asistencia.

La cuestión política de Cousin se convierte, en consecuencia, en la de la forma de gobierno que conviene hoy para la realización de esos principios, o sea la de la mejor organización del lazo social en una sociedad post-revolucionaria. Por haber sido escogida históricamente en Francia, en 1792, la forma republicana no se impone necesariamente como efecto de los principios de la Revolución Francesa. Ella es, más bien, un avatar coyuntural, la revolución en estado de crisis, el lado siniestro de la revolución, una negación. Puede convenir a una sociedad naciente, como América. Pero no podría ser necesaria para una gran nación civilizada, en un país europeo como Francia, que debe vincular su porvenir a su pasado, y debe conciliar el orden y la libertad: “La monarquía constitucional es el gobierno verdadero de Francia y de Europa en el siglo XIX. Es el único que realiza la soberanía del pueblo con verdad y sin conmoción, con la ayuda de un rey que no mata y no hace daño, y con ministros responsables que cambian a merced de la mayoría de un parlamento que representa a la mayoría de los electores, la cual, a su turno, representa a la mayoría de la nación, de suerte que, en último análisis, es la nación la que gobierna, quiero decir la verdadera nación, inteligente e ilustrada, y no la masa ignorante, unas veces indiferente y otras agitada. Este bello gobierno admite, sin duda, una multitud de diferencias, según los países y las circunstancias, pero tiene un tipo más o menos uniforme que expresa la unidad de la sociedad europea”. Cousin lee la historia de Francia, en este medio siglo, como la continuidad de la exigencia de ese principio regulador. El Imperio, la Restauración, la Monarquía de julio, no han sido sino formas de gobierno conformes al espíritu moderado de la Revolución Francesa, y la caída de Napoleón, las de Carlos X y de Louis-Philippe, no han tenido por causas sino sus propias faltas, o sea haber derogado este espíritu que une los principios de orden y de libertad. La verdadera democracia, la mejor de las repúblicas, es, por lo tanto, la monarquía parlamentaria.

Este tardío escrito político de Victor Cousin reafirma los principios de Justice et Charité (32), publicado en 1848: el verdadero mundo del hombre es aquel de la libertad, su verdadera historia es la del progreso constante de la libertad, pasando del pensamiento a los derechos reconocidos y respetados: o sea la época última donde, por así hablar, la esencia misma de la libertad se manifiesta. Pero va más lejos, porque demanda una forma política específica de gobierno para Francia y Europa, cuando en el otro escrito la elección había sido dada sin precisión, como asunto de lugar y de tiempo, sin duda para evitar toda polémica con los republicanos. Mientras tanto, se trata allí de la misma filosofía política que se escuchaba en las lecciones de 1828 y 1829 en la Facultad de Letras de París.

Si la cuestión implícita de la filosofía espiritualista francesa en la primera mitad del siglo diez y nueve es esta: ¿cómo salir de la Revolución Francesa?, es decir, ¿cómo construir una sociedad post-revolucionaria?, habría que describir cómo, desde el punto de vista de la lógica interna del sistema cousiniano, se pasa de la idea de libertad a la de necesidad, y reencontrar el razonamiento que autoriza a una filosofía de la historia para legitimar una forma estatal singular como manifestación de la esencia de la libertad —sobre este último punto, Hegel pudo haber sido directamente influenciado por los franceses en lugar de ser su fuente.

#### LA NATURALIZACIÓN FRANCESA DE LA METAFÍSICA ALEMANA Y EL RENACIMIENTO NACIONAL DE LA ALTA FILOSOFÍA.

Las analogías de estructura entre el razonamiento de Cousin y el de Hegel son manifiestas, y numerosos contemporáneos lo habían percibido. Pero es necesario reconocer con Martial Guèroult que —si en los dos casos la historia de la filosofía es la más alta de todas las historias y la conciencia de la historia de la humanidad y de la naturaleza, y si hay identidad de la filosofía y de su historia, no siendo aquella sino el desarrollo necesario e inmanente de ésta—, para Hegel ese proceso desemboca en una doctrina original que suprime las del pasado en su provecho, reconstituyéndola a priori, mientras que en Cousin la filosofía del tiempo presente es inducida a posteriori de la historia de la filosofía, concebida como una experiencia susceptible de ser observada, comprobada y combinada en sus elementos esenciales y verdaderos. Siendo insostenible la pura posición ecléctica, por no proporcionar ningún criterio de separación entre lo verdadero y lo falso en las filosofías pasadas, Cousin se refiere finalmente a un espiritualismo que transige entre el método experimental a la manera de la filosofía del siglo diez y ocho francés y el método especulativo de la metafísica alemana. Y Guèroult tiene razón en afirmar que ese sistema no tiene nada que ver con el de Hegel y el de Schelling, y todavía menos si se considera el lazo entre la psicología, el sistema y la historia de la filosofía: o sea, el hecho de comenzar por el análisis psicológico y hacer del análisis histórico la contraprueba de aquel.

Esta comprobación, en tanto que separa a Cousin de la tradición metafísica alemana, no hubiera disgustado a éste, que intentaba vanamente hacer olvidar sus recuerdos de Alemania, cuando estaba, según su propia confesión en 1861, “todavía demasiado cerca” en 1828 “para que las grandes generalizaciones y las fórmulas un poco altaneras a las cuales estaba acostumbrado no destiñeran un poco, si se me acepta esta expresión, sobre mi pensamiento y sobre mi lenguaje; y es posible que mis palabras algunas veces hayan presentado, a los espíritus prevenidos o poco familiarizados con estas materias, la apariencia de una doctrina bastante favorable al panteísmo. Pero, ciertamente, nunca esta apariencia estuvo

más lejos de la realidad (...). Yo tenía la costumbre, incluso con M. Hegel y sus más devotos discípulos, de licenciarme un poco a cuenta de ese famoso Ser en sí, das reine Seyn, puro de toda determinación, y que por una serie de metamorfosis maravillosas se convierte en el principio de toda determinación, tanto de la calidad como de la magnitud” (33). Pero, en tanto que comprobación, es tan poco evidente a los contemporáneos que Hegel mismo puede pretender que Cousin, así los haya ahogado en su salsa, le ha tomado algunos pescados. Los católicos, del abate Bautain al abate Maret, lo acusan de “hablar la lengua de Hegel” (34) y de haber tomado su “ruta funesta”, incluso si “el eclecticismo no es el germanismo”. Pierre Leroux escribe en 1841: “M. Cousin, quien ha copiado y firmado (Hegel) en Francia, y que le había tomado todo, no obstante sin comprenderlo a fondo, tomaba también al Cristianismo bajo su protección. Aceptar todo, explicar todo, respetar todo, he aquí cuál era la divisa del Fatalismo en Berlín y del Eclecticismo en París (...). Es así como la filosofía se había hecho real y aristocrática en Berlín y en París” (35). Y Véra cuenta que, aunque habiendo conocido muy poco su filosofía, Cousin en su juventud ha desbordado de entusiasmo por Hegel y su enseñanza, por lo que hoy (en 1865) “Alemania ha llegado a ser (para él) una plaga, una úlcera que lo roe y no le da tregua, y que los nombres de Schleiermacher, de Schelling, de Hegel —sobre todo de Hegel—, se levantan ante él como la sombra de Banquo, y transforman en sueños espantosos, en pesadillas, sus más rientes visiones” (36).

Que Cousin haya sido fuertemente influenciado por la metafísica alemana, y singularmente por la filosofía de Hegel, es algo que, por la lectura de sus cursos a partir de 1818, y sobre todo por el de 1828, no se podría negar. Que haya intentado después, por razones estratégicas debidas a los ataques de los que la filosofía de la Universidad era objeto, fabricar la leyenda de una inspiración puramente francesa de su escuela y reducir la parte de la naturalización del pensamiento alemán en su enseñanza (“a medida que la filosofía alemana se ha desarrollado más y que la hemos conocido mejor, nos hemos separado más abiertamente de ella, y se puede decir que la escuela que pretende hoy ser la heredera de M. Hegel no tiene adversarios más decididos que mis amigos y yo por la forma, por los principios, como por el método”(37), escribe en 1866), se lo puede también demostrar. Pero cuando Cousin pretende, en 1845, que desde su primera enseñanza de 1815 a 1820 no ha hecho sino defender los principios de la psicología y de la teodicea cartesianas contra los escoceses y los alemanes, y que en su segunda enseñanza, de 1825 a 1830, no se ha limitado a glorificar en todas partes el nombre y el genio de Descartes, sino que se ha consagrado a sacar a la luz el carácter general, la continuación, el progreso, los méritos, como también los defectos de la escuela entera, desde su fundador hasta Leibniz inclusive, haciendo de éste el último y mas grande de los cartesianos (38), o sea la idea de que Descartes es el padre de la filosofía moderna de la cual Cousin es portador, no está lejos de falsificar sus propios textos.

Sobre este último punto, no se trata aquí de definir la naturaleza de “la estafa” de Cousin, en el sentido en que Jules Barbey d’Aurevilly entiende, en 1863, este término aplicado a la importación de la metafísica alemana en Francia: “En filosofía, es un pobre quien ha estafado los hábitos (...). M. Cousin es el hazmerreír y el desprecio de Alemania. Ha ido a pedir limosna a la puerta de Hegel, y él se la ha dado, y ha regresado para hacer, con algunos centavos de Hegel, moneda falsa en París” (39); sino de cuestionar los desafíos del (re)nacimieento de la tradición filosófica francesa en sus préstamos a otras tradiciones nacionales. Victor Cousin había refutado desde 1833 la acusación lanzada contra él de haber importado la filosofía alemana y de haber introducido lo extranjero en el corazón de su país con el argumento según el cual en filosofía no hay otra patria que la verdad, y reivindicando su propia no-originalidad: “Lejos de pretender que no haya tenido maestro, confieso que he tenido muchos, en el pasado y en el presente, y en Francia y fuera de Francia” (40). Es, en consecuencia, al sistema material de estos préstamos y a las formas de su reapropiación, para la constitución de un dispositivo especulativo apuntando a la legitimación en el Estado constitucional moderno en Francia, que conviene también interrogar.

Traducción de Bernardo Correa López  
Universidad Nacional de Colombia.

## NOTAS

<sup>1</sup> Stéphane Douailler y Patrice Vermeren: “De l’hospice à la manufacture: le travail des enfants au XIX siècle”, en *Les Révoltes Logiques*, No. 3, Solin 1976.

<sup>2</sup> Gustave Vapereau: “De la colonie agricole et pénitentiaire de Mettray”, en *La Liberté de Penser*, No. 4 del 15 de mayo de 1848, pág. 10.

<sup>3</sup> Stéphane Douailler y Patrice Vermeren: “Les prisons paternelles ou le grand air des enfants pauvres”, en *Les Révoltes Logiques*, No.8/9, Solin 1979.

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Olivier Roy: “Les Etats Généraux ou l’apologie de nous-mêmes par nous-mêmes”, en *Le Doctrinal de Sapience*, No. 6, Solin 1979.

<sup>5</sup> En esta biblioteca del Doctrinal de Sapience publicada en Solin han aparecido: *Défense de l’Université et de la Philosophie* de Victor Cousin, presentado por Danielle Rancière (1977), y *La Philosophie dans le mouvoir*, por el grupo de trabajo de los profesores de filosofía en escuelas normales (1978), que hará aparecer después *Les Crimes de la Philosophie, Recherches*, No. 49 (1979), “La présence de la philosophie dans les écoles normales et son histoire”, en *Cahiers Philosophiques* No. 6, abril 1981, y *La grève des philosophes*, Paris, Osiris, 1984.

<sup>6</sup> Esta cuestión pronto ha sido la materia de muchos seminarios en el Collège International de Philosophie, entre 1985 y 1988, adelantados solo o con la colaboración de Stéphane Douailler, Christiane Mauve, Georges Navet y Jean-Claude Poupougnac. Ver: *La Philosophie saisie par l’Etat*, Paris, Aubier 1989.

<sup>7</sup> Joseph Ferrari: *Les Philosophes salariés*, prefacio de Stéphane Douailler y Patrice Vermeren, Paris, Payot, 1979.

<sup>8</sup> Miguel Abensour: "Pierr Leroux et l'utopie socialiste", en *Economies et Sociétés*, No. 12, 1972, pág. 2201 sq.

<sup>9</sup> François Châtelet, Jacques Derrida, Jean-Pierre Faye, Dominique Lecourt: *Rapport sur la fondation d'un collège international de philosophie*, Paris, 1983, retomado parcialmente en Jacques Derrida: *Du droit à la Philosophie*, Paris, Galilée 1990.

<sup>10</sup> Jacques Rancière: "Comment savons-nous que nous sommes si critiques?", en *La Grève des Philosophes*, op. Cit., pág. 119.

<sup>11</sup> Jean-Claude Milner, citado en Stéphane Douailler y Patrice Vermeren, artículo "Corpus des oeuvres philosophiques de langue françaises", *Universalia*, 1989.

<sup>12</sup> Armand Fresnau: *L'Eclectisme*, Paris, au Comptoir des imprimeurs-unis, 1847, pág. 9.

<sup>13</sup> Ver Stéphane Douailler y Patrice Vermeren: "L'Institutionnalisation de l'enseignement philosophique français", en *L'Univers philosophique*, bajo la dirección de André Jacob, tomo I, Paris, P.U.F. 1989.

<sup>14</sup> Paul Gerbod: "L'Université et la Philosophie de 1789 à nos jours", en *Histoire de l'enseignement de 1610 à nos jours*, Actes du 95 Congrès National des Sociétés Savantes, Reims, 1970, Paris, Bibliothèque Nationale 1974, págs. 237 sq.

<sup>15</sup> Henri Gouhier: *La Philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, reedición 1987; *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Vrin, 1947.

<sup>16</sup> Robert Flint: *La Philosophie de l'Histoire*, Paris, Germer-Baillièrre, 1878, pág. 171 sq. Martial Guéroult: *Histoire de l'Histoire de la Philosophie*, Paris, Aubier 1988, tomo III, págs. 711-735.

<sup>17</sup> Lucien Sève: *La Philosophie Française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris, Editions Sociales, 1962, págs. 112 sq.

<sup>18</sup> Emile Durkheim: "L'Enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie", *Revue Philosophique*, No. 39, 1895, págs. 124-125.

<sup>19</sup> Jacques Rancière: "L'éthique de la sociologie", en *L'Empire du Sociologue*, Paris, La Découverte, 1984, pág. 27.

<sup>20</sup> Joseph Ferrari: *Machiavel, juge des révolutions de notre temps*, Paris, Joubert, 1849, pág. 117.

<sup>21</sup> Fritz O. Ringer: *The Decline of the German Mandarins*, Harvard University Press, 1965.

<sup>22</sup> Kirchheimer: *Politics, Laws, Justice*, New York, 1969, págs. 37-74.

<sup>23</sup> Honoré de Balzac: "Des mots à la mode", en *La Mode* del 22 de mayo de 1830; se trata aquí del curso profesado por Cousin en 1829.

<sup>24</sup> Honoré de Balzac: "Les complaints satiriques dans les moeurs du temps présent", en *La Mode* del 20 de febrero de 1829. Ver Max Andréoli: "Balzac, Cousin et l'éclectisme", en *L'année balzacienne*, Paris, Garnier, 1971.

<sup>25</sup> Broussais: *De l'irritation et de la folie*, Paris J.B. Baillièrre, segunda edición, 1829, prefacio de la primera edición 1828, reeditado por S. Douailler en el Corpus des oeuvres philosophiques de langue française, Paris, Fayard, 1986, págs. 9-21.

<sup>26</sup> Victor Cousin: *Fragments Philosophiques*, Paris, A. Sautélet, 1826, pág. XLVII.

<sup>27</sup>Victor Cousin: prefacio al *Manuel d'histoire de la Philosophie* de Tennemann, París, A. Sautelet, 1829, tomo I, pág. XIII.

<sup>28</sup>Stendhal: *Sketch of Parisian Society* 23 de julio de 1828; ver Patrice Vermeren: "Une politique de l'institution philosophique, ou de la tactique parlementaire en matière de religion et de philosophie: Edgar Quinet et Victor Cousin", en *Corpus*, No. I, 1985, págs. 108-110.

<sup>29</sup>Victor Cousin: *Cours d'Histoire de la Philosophie*, París, Pichon et Didier, París 1828, reedición *Corpus des oeuvres de philosophie de langue française*, París, Fayard, 1991.

<sup>30</sup>E. A. Weisse: *Über den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaften in besonderer Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig, 1829, citado por Joachim Ritter: *Hegel et la Révolution Française*, París, Beauchesne, 1970, pág. 16; Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière: *Le Syllogisme du pouvoir: y-a-t-il une démocratie hégelienne?*, París, Aubier, 1989.

<sup>31</sup>Victor Cousin: "Des principes de la Révolution Française et du gouvernement représentatif", *Revue des Deux-Mondes*, 1ero de Abril 1851; ver también Victor Cousin: *Justice et Charité*, petits traités publiés par l'Académie des Sciences Morales et Politiques, París, Pagnerre et Paulin, 1848, y el segundo apéndice a Victor Cousin: *Philosophie Ecossaise*, tercera edición, París, Librairie Nouvelle 1856, págs. 342 sq., en el cual Cousin elabora una nueva vez su leyenda de no haber dejado nunca de establecer y de sostener, en toda ocasión, la verdad y la belleza de la monarquía constitucional, no solamente bajo el gobierno de julio, sino también bajo los dos regimenes opuestos de la Restauración y de la República.

<sup>32</sup>Sobre las relaciones de Hegel y de Cousin, ver Franz Rosenzweig: *Hegel et l'Etat*, traducción Gérard Bensoussan, París, PUF 1992, pág. 408; Martial Guéroult: *Histoire de l'histoire de la Philosophie*, París, Aubier, tomo III, págs. 716 sq.

<sup>33</sup>Victor Cousin: *Philosophie de Locke*, París, Didier, 1861, cuarta edición, pág. XIII.

<sup>34</sup>abbé Maret: *Théodicée chrétienne, ou comparaison de la notion chrétienne avec la notion rationaliste de Dieu*, París, J. Leroux et Juby, 1850, segunda edición, págs. 458-459.

<sup>35</sup>Pierre Leroux: "Du cours de philosophie de Schelling. Aperçu de la situation de la philosophie en Allemagne", en la *Revue Indépendante*, Mayo 1842, págs. 289-348.

<sup>36</sup>A. Véra: "M. Cousin et sa philosophie, à propos de ses *Fragments et Souvenirs*", 1865.

<sup>37</sup>Victor Cousin: *Fragments de Philosophie Contemporaine*, París, Didier et Durand, 1866, quinta edición.

<sup>38</sup>Victor Cousin: prefacio a los *Fragments de Philosophie Cartésienne*, París, Charpentier, 1845, pág. XI.

<sup>39</sup>Old Nol (seudónimo de Jules Barbey d'Aureville): "Quarante médaillons de l'Académie, en *Le Nain jaune*, Septiembre/Octubre 1863.

<sup>40</sup>Victor Cousin: prefacio a la segunda edición de los *Fragments Philosophiques* (1839), París, Ladrangé, tercera edición 1838, tomo I, pág. 32.