

DIEGO CASTELFRANCO*

FÉLIX FRÍAS EN FRANCIA (1848-1855):
EL NACIMIENTO DE UN “ESCRITOR CATÓLICO” RIOPLATENSE

RESUMEN

El artículo estudia la producción escrita y las redes de sociabilidad intelectual hilvanadas por Félix Frías durante su estadía en Francia, entre 1848 y 1855. A lo largo de este periodo, mientras se desempeñaba como corresponsal de *El Mercurio*, rompió sus lazos con el lenguaje político-historicista que los integrantes de la Joven Generación Argentina habían hecho suyo una década atrás. Su pensamiento comenzó a manifestar una perspectiva histórica y antropológica negativa, atravesada por una dualidad intemporal entre el bien y el mal, la moral y la corrupción. Estructuró en cambio un lenguaje ultramontano y conservador, centrado en el catolicismo y en la figura del pontífice romano como garantes del orden y, en un futuro, la libertad y la democracia.

Palabras claves: Argentina, Francia, siglo XIX, Félix Frías, Generación del 37, catolicismo.

ABSTRACT

This article studies the written production and the networks of intellectual sociability developed by Félix Frías during his stay in France, between 1848 and 1855. Throughout this period, while working as a correspondent for *El Mercurio*, Frías broke his ties with the historicist political language that the members of the Joven Generación Argentina had adopted a decade before. His thinking began to manifest a negative historical and anthropological perspective, characterized by a timeless duality between good and evil, morality and corruption. He structured instead an ultramontane and conservative language, centered on Catholicism and on the figure of the Roman Pontiff as guarantors of order and, in the future, freedom and democracy.

Keywords: Argentina, France, Nineteenth Century, Félix Frías, 1837 Generation, Catholicism.

Recibido: Mayo 2018.

Aceptado: Octubre 2018.

* Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) e Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA) / Universidad de San Andrés (UdeSA) / CONICET. Correo electrónico: dcastelfranco@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Los viajes a Europa y a Estados Unidos cobraron, durante la década de 1840, una particular relevancia a la hora de moldear el pensamiento de quienes habían integrado la Joven Generación Argentina. Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez zarparon de Montevideo para realizar una breve gira europea en 1843; Juan Thompson se trasladó a París en 1842 y luego a Barcelona dos años más tarde; Domingo Faustino Sarmiento emprendió un viaje en 1845 que, en misión oficial para el gobierno chileno, lo llevaría al norte de África, a Europa y finalmente a Estados Unidos; el propio Félix Frías viajó a Francia a comienzos de 1848 como corresponsal de *El Mercurio* y permaneció allí hasta 1855. Para algunos de ellos, estos desplazamientos geográficos tendrían una extraordinaria influencia en el desarrollo de sus ideas: Domingo Sarmiento, por ejemplo, abandonaría la apoteosis de una Francia cuya decadencia creyó contemplar para descubrir el futuro de Argentina en un modelo que siguiera el del republicanismo estadounidense, donde la educación tendría el papel de difundir la virtud, sobre todo, pero también el interés¹. En el caso de Félix Frías, el observar de primera mano los “desbordes” de la revolución de 1848 lo situaría con aun mayor vehemencia en una senda que ya había comenzado a recorrer en Chile, aunque de un modo vacilante: solo el catolicismo sería capaz de sostener el orden social, abriendo, al mismo tiempo, el espacio para una libertad “moderada”².

El presente artículo se focaliza en el estudio de este último personaje, analizando los textos que publicó y las redes de sociabilidad que hilvanó durante su estadía en Europa entre 1848 y 1855. Si Félix Frías puede ser considerado un temprano protointelectual católico rioplatense³, y uno de los mayores defensores laicos del ultramontanismo en esas tierras durante la segunda mitad del siglo XIX, es preciso contemplar su viaje a Francia como un clivaje central en el desarrollo de tal perspectiva.

Al llegar a París se inició para él un periodo muy prolífico en cuanto a su producción escrita y al desarrollo de un pensamiento propio, ya claramente diferenciado del de sus viejos compañeros generacionales. En cuanto corresponsal de *El Mercurio*, su ocupación principal consistió en actuar como un intermediario intelectual entre los acontecimientos políticos europeos y el público chileno. La figura del corresponsal, en este periodo, de ningún modo se circunscribía a una presentación pretendidamente aséptica, informativa, de los eventos ocurridos en otra región del mundo⁴. Desde París, contemplada todavía por muchos como la capital cultural e, incluso, política del mundo, pudo adoptar una prédica “ecuménica”: los textos que hacía llegar a los lectores de *El Mercurio* —entre otras publicaciones con las que colaboró— contenían una visión cada vez más compacta del funcionamiento de las sociedades contemporáneas, las amenazas y posibi-

¹ Natalio Botana, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984, cap. IX.

² Sobre este tema véase Diego Castelfranco, *Dios y libertad. Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria, 2018, cap. III.

³ *Op. cit.*, pp. 47-53.

⁴ Puede pensarse, como caso paradigmático, en el corresponsal italiano de *La Tribuna*, Filippo de Boni, cuyo anticlericalismo y su apego a la causa italiana permeaba el conjunto de sus textos. Véase *op. cit.*, cap. V.

lidades que se abrían ante ellas y los medios a los que podían recurrir para enfrentarlas. Los sucesos que atestiguaba en Francia, a su vez, podían echar luz sobre el devenir de las naciones sudamericanas, que nunca dejaron de estar en el centro de sus intereses. La red de contactos que forjó con integrantes eminentes de la élite política e intelectual francesa y española colaboró para cimentar su papel como un intérprete de ese “mundo moderno” que veía desarrollarse en torno a él; y la fundamental piedra de toque de sus enunciaciones estaría constituida por la necesidad de retornar al redil de la Iglesia católica como única forma de escapar a las amenazas que habitaban en su seno. El emigrado porteño, así, comenzó a presentarse a sí mismo como un “escritor católico”.

Horrizado por los resultados de la revolución francesa de 1848, y mientras se nutría de sus lazos con autores europeos ultramontanos y conservadores —se relacionó con Charles de Montalembert, Juan Donoso Cortés y François Guizot, entre otros—, finalmente rompió con el lenguaje político⁵ historicista que una década antes la Generación del 37 había hecho suyo. Si bien siguió sosteniendo que era preciso actuar sobre las costumbres y creencias de los pueblos americanos para avanzar hacia un régimen libre y democrático, y que la educación sería el principal medio para lograrlo, el marco de estos enunciados se vio trastocado en sus fundamentos más básicos.

En primer lugar, abandonó toda idea de un “progreso indefinido” que, de forma más o menos velada, se encontraría germinalmente en el conjunto de las sociedades humanas. Durante estos años comenzó a expresar que un “exceso de civilización” podía conducir otra vez a la barbarie. La historia perdía así su carácter lineal y optimista para devenir en el contexto de una lectura mucho más oscura del género humano, potencialmente circular. Aunque esta circularidad no era, sin embargo, perfecta, puesto que no conducía al punto de partida de una barbarie “ignorante”, sino de una mucho más peligrosa. En un planteo similar al de Juan Donoso Cortés en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, aunque ajustado a los lindes de su propio pensamiento, Félix Frías encontró en el socialismo a un agente que era capaz de “educar para el mal” y que podía inaugurar así una historicidad propia, conducente a la inmoralidad y a la corrupción antes que a la regeneración del hombre. La historia dejaba de encarnar fatalmente el progreso heroico de la humanidad y se convertía en la lucha a muerte entre dos fuerzas antagónicas, una representada por la moralidad cristiana, la otra por la apoteosis corruptora de la materia y del sensualismo.

En segundo lugar, adoptó una concepción antropológica pesimista, cercana al agustinianismo de Juan Donoso. El hombre, luego del pecado de Adán, era un ser caído que necesitaba la guía de Dios para actuar en el mundo. La libertad, producto del pecado, era

⁵ De acuerdo con J. G. A. Pocock, los lenguajes políticos pueden ser definidos como “una forma de hablar y escribir que es reconocible, internamente consistente, capaz de ser ‘aprendida’, y suficientemente distinta de otras como ella, para permitirnos considerar qué ocurre cuando una expresión o problema migra, o es traducido, fuera de ese contexto hacia otro”. Propugna a partir de ello un modelo heurístico “en el que un número de paradigmas lingüísticos [...] pueden ser reconocidos como ocurriendo al mismo tiempo, pudiendo ser distinguidos, y que interactúan entre ellos, de modo que un debate puede ser visto como desarrollado en un texto complejo escrito en numerosos idiomas y en varios niveles de sentido de forma simultánea”, en J. G. A. Pocock, “The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought”, in J. G. A. Pocock, *Political thought and history. Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 77-78 (traducción del autor).

una carga más que una virtud, y para desarrollarse en una dirección adecuada debía ser guiada por la Providencia. De modo similar que Juan Donoso y el Guizot tardío, suponría a un hombre débil, propenso siempre al error y sumido en una lucha eterna entre el bien y el mal, la virtud y el pecado. La historia parecía, por momentos, perder su carácter histórico para convertirse en un conflicto atemporal entre esos principios irreductibles.

Aunque Félix Frías siempre había preferido apelar a la religión antes que a la filosofía en cuanto vehículo primordial de la transformación social, dicha posición cobró en este nuevo contexto un cariz peculiar. Durante la década de 1830, influido por Hugues-Félicité Robert de Lamennais, había propugnado un ideal democrático y cristiano radical, según el cual la acción del pueblo encarnaba directamente la “voz de Dios”. El objetivo central de los publicistas, tales como él mismo y sus compañeros, debía consistir en ayudar a poner en marcha aquellas potencialidades que eran immanentes a las masas populares, contempladas como el agente principal de la regeneración rioplatense⁶.

Con el paso de los años, sin embargo, su ensalzamiento del pueblo se convirtió en una creciente desconfianza frente al cúmulo de costumbres y creencias “retrógradas” que a su entender lo atravesaban. Solo los dogmas del cristianismo, que en su nueva perspectiva ultramontana vería encarnar en el Papa, se presentaban ante él como un código moral aplicable a toda sociedad en cualquier tiempo y lugar. Este dualismo tajante fracturaba aún más su vieja mirada historicista: no era ya preciso, como actividad principal del escritor público, encontrar aquellos principios que se ajustaran a una sociedad en un momento histórico determinado, puesto que las fuerzas, tanto negativas como positivas, estaban definidas de una vez y para siempre. Si el clero de cada nación se encontraba fatalmente atravesado por sus costumbres –como ocurría en el Río de la Plata, cuya falta de “educación” había permitido que los religiosos apoyaran al régimen de Juan Manuel de Rosas–, el Pontífice romano, ungido por la Providencia divina, escapaba a las determinaciones del espacio y el tiempo históricos. El ultramontanismo, así, se convertía para Félix Frías en una herramienta para eludir las aporías del lenguaje historicista.

Esto no lo condujo, de todos modos, a situarse en una posición estrictamente “reaccionaria”. Defendió durante todos estos años la persistencia de su alianza con los valores liberales –aunque no con aquellos de lo que definiría como un “liberalismo fanático”–. El elemento más requerido por las naciones hispanoamericanas era, a su entender, una autoridad fuerte que asegurara el orden y los derechos civiles para toda la población. Los derechos políticos solo podrían extenderse cuando, en un futuro, el pueblo se encontrara suficientemente “moralizado” para lidiar con las responsabilidades que conllevaba la práctica política. La educación del pueblo debía estar sustentada sobre una fuerte base religiosa y el Estado debía proteger al catolicismo y adoptarlo como culto oficial, aunque tolerando las prácticas religiosas de quienes adhirieran a otros credos. El planteo no era por completo diferente al de Juan Bautista Alberdi, quien también abogaría por la adopción del catolicismo como religión del Estado y por una democracia restringida. Sin embargo, para Félix Frías la inmigración europea pregonada por este sería solo secundaria –aunque importante– y el factor que articularía todo el proceso de transformación sería el catolicismo, con el Pontífice romano a la cabeza.

⁶ Véase Castelfranco, *op. cit.*, cap. II.

EL ENCUENTRO CON LA FRANCIA REVOLUCIONARIA
Y LA MUERTE DEL OPTIMISMO

La partida de Félix Frías al viejo continente abrió una nueva fase de su largo exilio. Había abandonado su Buenos Aires natal en 1839, para zarpar hacia una Montevideo en armas contra el gobierno de Juan Manuel de Rosas y su principal aliado en la Banda Oriental, Manuel Oribe. Fue, luego, el único integrante de la Joven Generación Argentina que, en 1840, se unió a las tropas del general Juan Lavalle para emprender junto a él la “campana libertadora” contra el gobernador bonaerense, aunque las repetidas derrotas del movimiento lo empujaron, no mucho tiempo después, hacia un segundo destierro en territorio boliviano. Atraído por los relatos de sus amigos arribados a Chile, que comenzaba a convertirse en la principal ancla de una dispersa “república argentina flotante”, emprendió su camino hacia el país trasandino.

Su red de contactos le permitió rápidamente alcanzar un puesto de relativa notoriedad en esas tierras, como editor de *El Mercurio* de Valparaíso. Pero desgastado por las repetidas polémicas en que la prensa chilena se sumía durante los años centrales de la década, abandonó su puesto para refugiarse en una tienda de esa misma ciudad, donde trabajó como dependiente de comercio. Tras renunciar a dicha posición, angustiado por los estrechos horizontes laborales que parecía depararle el exilio, recibió de improviso una propuesta que le abriría un mundo de nuevas oportunidades: José Santos Tornero, propietario de *El Mercurio*, se comunicó con él para ofrecerle un puesto como corresponsal de ese periódico en París. Francia, desde su paso por el Colegio de Ciencias Morales y la Universidad de Buenos Aires, se había convertido tanto para él como para sus compañeros en un referente ineludible, el eje del avance político e intelectual de la humanidad. No vaciló en aceptar una propuesta que lo depositaría, poco tiempo después, en lo que consideraba el corazón de los acontecimientos mundiales⁷.

Arribó a París en la segunda mitad de 1848. La Segunda República, instaurada en febrero, había atravesado múltiples transformaciones y el escenario se presentaba aún muy convulsionado. El primer gabinete de conciliación, liderado por liberales como Alphonse de Lamartine y demócratas radicales como Alexandre Auguste Ledru-Rollin, había dado paso a una “derechización” de la república sobre la base del mayoritario sufragio rural. Los intentos de cooptar el apoyo de las masas parisinas por medio de los “talleres nacionales”, pergeñados por el socialista moderado Louis Blanc, habían fracasado. El 15 de mayo una manifestación popular irrumpió en el Parlamento y llegó a exigir sin éxito su disolución. Entre el 21 y el 28 de junio decenas de miles de parisinos tomaron las calles de la ciudad e instalaron barricadas, en protesta por el desmantelamiento de los “talleres nacionales” y el giro conservador del gobierno. Tras enfrentarse con la guardia nacional y el ejército, las muertes y los arrestos se contaban por miles. Vencida la insurrección de las “jornadas de junio” el carácter conservador de la Segunda República pudo consolidarse, aunque no dejara de reinar durante los años subsiguientes el temor a la “marea roja” del socialismo y de la movilización de las masas urbanas⁸.

⁷ Sobre la trayectoria anterior de Félix Frías, más allá de este muy breve esbozo, véase *op. cit.*, caps. II y III.

⁸ Para una descripción de estos acontecimientos puede consultarse J. A. S. Grenville, *La Europa Remodelada, 1848-1878*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 15-38.

A mediados de 1849, algún tiempo después de su llegada a Francia, escribió una carta pública a su amigo Juan Carlos Gómez –un emigrado uruguayo que también se había refugiado en Chile– que actuaría casi como un manifiesto de las ideas que mes a mes enviaría a Valparaíso. La revolución ocurrida el año anterior había generado reacciones dispares entre los emigrados rioplatenses, desde el total rechazo expresado por Juan Thompson⁹ hasta la admiración entusiasta de Esteban Echeverría¹⁰. Juan C. Gómez, que colaboraba con *El Mercurio* cuando Félix Frías comenzó a desempeñarse como su corresponsal, apoyó con vehemencia el estallido revolucionario. Incluso, como le mencionara Juan Bautista Alberdi, anhelaba que un proceso similar pudiera desarrollarse en Chile¹¹. La carta pública de este último, incluida en el propio *El Mercurio* a mediados de 1849, pretendió actuar como una respuesta frente a dichas ensoñaciones radicales.

El desterrado porteño, a pesar de ello, inició su carta enfatizando que consideraba su deber mostrar cómo, aunque “mire con prevención el movimiento revolucionario del día [...] no ha desertado sus creencias liberales”¹². Para hacerlo pudo apelar a la firmeza de su compromiso contra la “tiranía” de Juan Manuel de Rosas, ese punto de unión en que todos aquellos que habían seguido la ruta del exilio podían coincidir:

“Yo soy soldado de la causa democrática, mi amigo. Usted lo sabe, y diez años de proscripción me dan derecho para decirlo en alta voz. Pero, por que esa causa es la mía, ¿he debido aplaudir la revolución de febrero y todos los excesos de la República francesa? ¿Debo saludar como la mía la bandera republicana en cualquier parte y cualesquiera que sean las manos que la levantan? ¿Debo pensar que en las monarquías es imposible la democracia? –No”¹³.

Reafirmaba de este modo su lealtad hacia las ideas de democracia y de libertad, aunque el consenso general de quienes habían adoptado esas banderas se hubiera resquebrajado. Quizá consciente de que su fuerte giro conservador lo alejaba ideológicamente de algunos de sus viejos compañeros, bregó por mostrar su adherencia a un cierto núcleo de principios liberales, muy cercano al de los conservadores chilenos que es posible conformaran la mayor parte de su público¹⁴. Si bien, se excusaba, había zarpado a París

⁹ Véase carta de Thompson a Frías, 4 de noviembre de 1848, en Ricardo Piccirilli, *Juan Thompson. Su forja, su temple, su cuño*, Buenos Aires, Peuser, 1949, p. 48.

¹⁰ Horacio Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, Buenos Aires, FCE, 2016, p. 229.

¹¹ Luego de decirle a Félix Frías que, con respecto a los asuntos de Francia, *El Mercurio* “quiere revolver y V. conservar”, Juan Bautista Alberdi comentaba: “Estoi mal con Gómez: no le hablo. Su conducta p^a conmigo ha sido la de un villano montevideano. Paisano de Oribe, de Rivera y de E. Martínez, es imprudente y soes como ellos. Como V. debe presumir yo le he dicho diabluras y no muy suaves: esto ha sido en el último tiempo. En las elecciones creyó él que iba a tener lugar un movimiento de febrero p^a Chile (por que siempre se cree él en Francia), y se chasqueo. [...] Hará V. un servicio a Chile, impugnando implícitamente las ideas exageradas del *Mercurio* en política”. Carta de Alberdi a Frías, 28 de abril de 1849, en Jorge M. Mayer y Ernesto A. Martínez, *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías*, Buenos Aires, Editorial Luz del Día, 1953, p. 246.

¹² Félix Frías, “La revolución europea”, carta a Juan Carlos Gómez, 9 de junio de 1849, en Félix Frías, *Escritos y Discursos*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1884, p. 1.

¹³ *Op. cit.*, p. 2.

¹⁴ Como señala Fabio Wasserman, el uso del término ‘liberal’, o ‘liberalismo’, tuvo una presencia relativamente escasa en el Río de la Plata posrevolucionario. Con el paso de las décadas su uso se ampliaría, sin

confiado de que se encontraría con “el nacimiento de un nuevo mundo social”, que permitiría “fundar y consolidar la libertad en el orden en la justicia, en la virtud, en la religión cristiana, por fin, que es la ley suprema de la democracia!”¹⁵, aquello que realmente encontró era muy distinto.

¿Cómo era esa Francia que Félix Frías creyó descubrir en 1848? En primer lugar, constituía el reino de la anarquía y del despotismo, de las revueltas callejeras y del estado de sitio. Pero no era la turbulencia de los acontecimientos lo que generó en él mayor aprehensión, sino el descubrimiento del socialismo como factor de poder en la Francia revolucionaria. Este se convertiría, a sus ojos, en la antítesis de todo aquello que era moral, espiritual y elevado:

“Pregunto cual es la teoría de los revolucionarios, y me contestan –el socialismo. Empiezo á leer, busco la doctrina de Proudhon, y leo: la propiedad es el robo. Veo el trastorno que el socialismo quiere introducir en la familia. Me pregunto cual es el tirano del odio de M. Proudhon y encuentro es Dios, Dios á quien yo creía el jefe Supremo de la democracia”¹⁶.

Atónito frente a la caída del velo de aquella Francia que había idealizado, se preguntaba: “¿Es cierto entonces que los extremos se tocan, que el exceso de la civilización conduce á la barbarie?”¹⁷. Porque había visto las divisas de color punzó ondear en los estandartes de quienes servían al “bárbaro Rosas”, pero ahora veía las banderas rojas levantadas por los republicanos franceses¹⁸.

El país en que ahora residía, pensaría cada vez más, era una especie de bella carcasa vacía que encubría su corrupción y desmoralización. Según le dijera a Esteban Echeverría, “Como hombres de arte y literatura valen mucho ciertamente los franceses –pero en política cuánta insensatez, cuánta pasión mezquina”¹⁹. Si bien ya lo había sostenido en sus textos chilenos, luego de encontrarse cara a cara con esa París “decadente” enfatizaría con particular intensidad el efecto pernicioso que podía tener la filosofía:

embargo, utilizado como un antónimo del despotismo y la tiranía vinculadas al orden colonial. Tendió también a dotarse de tres dimensiones en mayor o menor medida complementarias: la defensa de libertades o garantías individuales, como la libertad de imprenta y la sanción de la seguridad individual; la institucionalización del poder en un régimen republicano y representativo; y, a caballo entre ambas, la necesidad de limitar el poder para garantizar esas libertades. Fabio Wasserman, “Liberal/Liberalismo”, en Noemí Goldman (ed.), *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*, Buenos Aires, Prometeo, 2008, p. 67.

Con respecto al caso chileno, por otro lado, el concepto de liberalismo mostraba una faz quizá todavía más estrecha. Según Ana María Stiven, “En el caso chileno, más allá de su reivindicación republicana, el contenido del liberalismo que prevalecía durante el siglo XIX, no incluía al pueblo en la plenitud de sus derechos. [...] En ocasiones, especialmente cuando no se sentía amenazado el orden social, se identificaba con un liberalismo definido casi exclusivamente en oposición al predominio institucional de la Iglesia”. Ana María Stiven, *La seducción de un orden. Las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2000, p. 20.

¹⁵ Frías, “La revolución europea”, *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 3.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Carta de Frías a Echeverría, 2 de octubre de 1849, en Alberto Palcos, *Dogma Socialista, edición crítica y documentada*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1940, pp. 439-440.

“Usted sabe, y creo que basta enunciar esta idea para que todos reconozcan la verdad –la filosofía puede derribarlo todo, pero nada crea en la creencia de los pueblos. Para la ilustración del pueblo, como garantía de su aptitud democrática, prefiero, aunque parezca esta opinión un desatino, prefiero el buen sentido de Sancho á la filosofía sublime de Cousin. Pero para decirlo todo en pocas palabras– ¿Sabe usted lo que los folletines y los filósofos han hecho en favor del pueblo? Una gran parte no tiene creencia, la otra las tiene malas. –Indiferencia y socialismo –La primera en los que poseen, jente conservadora; la segunda en los que no poseen, jente revolucionaria”²⁰.

El único resultado del gran cultivo de las ideas y el pensamiento que Francia había llevado adelante no era otra cosa, en último término, que la destrucción de las creencias sociales y, en los casos más graves, su reemplazo por un universo de ideas vinculado al socialismo. Solo los dogmas inmortales de los evangelios, aseguraba Félix Frías, podían remediar los males que asolaban a ese país. Por medio de ellos se podría moralizar al pueblo, lo cual resultaba para él fundamental dado que la virtud constituía “la única base sólida de las repúblicas”²¹. La moral cristiana, además, promovería la armonía entre las clases, aconsejando al rico que aliviara la miseria del pobre. El discurso socialista, que convertía al rico en un usurpador del bienestar del pobre, dejaría así de ser efectivo. Esto debía acompañarse de un fuerte proceso de emigración, que aliviaría la superpoblación de las urbes europeas y el pauperismo de su población. La combinación de las creencias cristianas y el acceso a la tierra dismantelaría la amenaza de revolución social²².

En esta línea, se defendió de antemano de posibles acusaciones con respecto al lugar primordial que otorgaba a las creencias religiosas en su discurso. Afirmó, en su descargo:

“Como hombre político, si es que un pobre diablo como yo puede darse este título, yo era cristiano antes de salir de Europa, y mi observación de las cosas europeas me ha hecho más cristiano aún. Mis convicciones beatas, si usted quiere, pueden escitar muchas risas; pero como no escitan la risa de mi conciencia, yo digo en voz alta que soy cristiano. ¿Y sabe usted por qué soy cristiano? Porque soy liberal”²³.

Mientras expresaba una narrativa sobre su trayectoria en clave cristiana, no abandonaba su adhesión a una cierta comprensión de los principios liberales. Liberalismo y cristianismo eran para él una y la misma cosa. Porque, proclamaba, “la libertad es asunto de moralidad, de honradez, de probidad ante todo”. Solo el cristianismo podía proporcionar esas virtudes, y sin ellas la democracia, en cualquier sociedad, se mostraba imposible. ¿Y quién era, en su opinión, el personaje que mejor encarnaba esta compleja, pero necesaria amalgama si quería apuntarse a un futuro de libertad y democracia? El nuevo

²⁰ Frías, “La revolución europea”, *op. cit.*, p. 6.

²¹ *Op. cit.*, p. 7.

²² Félix Frías diría a este respecto: “El hombre que puede bajar las manos á la tierra para hacerla producir sus medios de subsistencia, es un soldado del orden, un buen ciudadano; mientras que aquí, en las grandes ciudades, el hombre sin trabajo, no teniendo sino piedras que levantar, no sabe sinó levantar barricadas”. *Op. cit.*, p. 11.

²³ *Op. cit.*, p. 6.

Papa, Pío IX, quien constituía “el tipo de los monarcas constitucionales”: “Los pueblos todos, de todas las creencias, saludaron al magnánimo Pontífice y se felicitaron de que el jefe de la Iglesia católica quisiera serlo á la vez de la libertad moderna”²⁴. Ya no apelaría a un cristianismo genérico, como lo había hecho en sus primeros años²⁵; sería el catolicismo, con Roma como su centro, el eje cada vez más nodal de su pensamiento.

UNA NUEVA RED DE RELACIONES CATÓLICA Y CONSERVADORA

Como señalan Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, los pocos recursos con los que Félix Frías contaba en París le impidieron llevar una activa vida social²⁶. En una carta enviada a su viejo mecenas José Ballivián²⁷, fechada el 4 de junio de 1852, describía lacónicamente su situación en el Viejo Mundo: “Vivo enteramente dedicado al estudio y cultivo muy pocas relaciones”²⁸. Algunos de estos vínculos, sin embargo, resultarían de suma importancia para el desarrollo de su pensamiento, que se inscribiría cada vez más en el marco de un catolicismo liberal-conservador.

La información que sobrevive sobre su sociabilidad en este periodo es escasa: resulta difícil saber si concurría, por ejemplo, a salones intelectuales o a asociaciones de recreo de algún u otro tipo. Es posible, no obstante, elaborar un mapa al menos tentativo de las principales relaciones epistolares que sostuvo y de las lecturas que realizó mientras estuvo en París. Contó con numerosos corresponsales durante su estancia en esa ciudad: además de mantener el contacto con sus viejos compañeros –Domingo F. Sarmiento, Juan Thompson y Juan Bautista Alberdi, entre otros– se vinculó con Charles de Montalembert, Juan Donoso Cortés, François Guizot, Eugène Lerminier –que, desplazado del foco público, había avanzado hacia una posición monárquica y católica cada vez más conservadora– y, brevemente, con un Victor Hugo mucho más radicalizado que en el pasado –aunque esa relación, quizá por ese mismo motivo, no parece haber prosperado–²⁹.

El exiliado porteño se convirtió también en un voraz lector de los diarios, revistas y libros franceses. La referencia a la *Revue des Deux Mondes*, sobre todo, figuró muy extensamente en sus textos, pero se familiarizó, asimismo, con otras grandes revistas políticas y culturales tales como el *Journal des Débats* y *La Revue Contemporaine*. Se

²⁴ Frías, “La revolución europea”, *op. cit.*, p. 14.

²⁵ Durante la mayor parte de las décadas de 1830 y 1840 apelaría más al cristianismo, ambiguamente definido, que al catolicismo. Incluso en Chile, donde pudo reconciliarse con la Iglesia, tendía a situar a la religión católica como una forma específica, particularmente adecuada para el territorio sudamericano, de un cristianismo que lo englobaba. Véase Castelfranco, *op. cit.*, caps. II-III.

²⁶ Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, Buenos Aires, Biblioteca de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires, 1995, p. 107.

²⁷ Félix Frías había construido una relación de relativa cercanía con el entonces presidente de Bolivia, José Ballivián, durante su estadía en ese país entre 1841 y 1843.

²⁸ Carta de Félix Frías a José Ballivián, 4 de junio de 1852, citado en Romero Carranza y Quesada, *op. cit.*, p. 107.

²⁹ Félix Frías envió una carta a Victor Hugo, en septiembre de 1849, en la que le expresaba sus ideas sobre el pauperismo europeo y las ventajas que supondría una amplia emigración de sus habitantes hacia América. Incluso, llegó a visitarlo, como le expresó a Juan Thompson en una carta. Pero no hay noticias de que su relación haya continuado. Véase Frías, “Carta á Victor Hugo”, *op. cit.*, pp. 57-62 y Piccirilli, *op. cit.*, p. 98.

nutrió, junto a ellos, de una larga colección diarios y periódicos, católicos y laicos, tanto franceses como extranjeros³⁰. Rápidamente se sumergió en el universo simbólico de cierto sector de la élite cultural e intelectual francesa, dejando de lado el mundo editorial y las redes de sociabilidad vinculadas al socialismo, el anticlericalismo y la democracia radical³¹.

Uno de sus principales corresponsales en este periodo fue Charles de Montalembert. De ascendencia noble –sus padres habían emigrado durante la Revolución–, el conde de Montalembert había editado *L'Avenir* junto a Hugues-Félicité Robert de Lamennais y al padre Henri Lacordaire entre 1830 y 1831. Luego de que Gregorio XVI publicara las encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Singulari Nos* (1834), sin embargo, se había retractado de las opiniones formuladas en el periódico, sometiéndose a la autoridad del papado. A pesar de ello, se puso a la cabeza del “segundo movimiento católico liberal” –de acuerdo con la caracterización de John Keith Huckaby³²– que comenzó a gestarse en la Francia de la década de 1840. Cercano al padre Henri Lacordaire y al obispo Félix Dupanloup, durante los años finales de la monarquía de julio Charles de Montalembert alzaría su voz desde la cámara de los pares para ondear la bandera de la “libertad educativa” contra el monopolio de la universidad.

Como señala Carol E. Harrison, el conde de Montalembert, el padre Henri Lacordaire y Frédéric Ozanam –que se ocupó menos de cuestiones políticas y educativas que de la construcción de un “catolicismo social”, encarnado en la Sociedad de San Vicente de Paul– procuraron dar vida a una fe católica renovada. “Su objetivo”, afirma esta autora, “era encontrar un catolicismo que fuera expansivo, dinámico y glorioso, en vez de la fe nostálgica, amarga y temerosa que era el estereotipo de los años de la Restauración”³³.

Para ello desarrollaron una identidad ultramontana que enfatizaba fuertemente el papel de Roma como eje del catolicismo, para diferenciarse de un galicanismo francés al que consideraban demasiado asociado con la nostalgia del Antiguo Régimen y que –como había ocurrido durante la revolución de 1789– ataba a la Iglesia a los destinos políticos del Estado. Según Carol E. Harrison:

“Para la generación romántica [...] el ultramontanismo era la forma de acoger elementos de la Revolución sin abandonar la Iglesia –permitía a los románticos resolver el problema de una

³⁰ Félix Frías menciona entre sus lecturas, por ejemplo, a periódicos y boletines católicos franceses –tales como *L'Univers*, de Louis Veuillot, *L'Observateur du dimanche*, *L'ami de la religion: journal ecclésiastique, politique et littéraire*– y extranjeros –el inglés *The Catholic School*–. Refería también a aquellos diarios que hablaban “con gran respeto y veneración” de la religión: *Le Constitutionnel*, *L'Assemblée Nationale* –redactado por Eugène Lerminier– y *La Gazette de France*. Véase Félix Frías, “Un periódico religioso en Buenos Aires”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 375.

³¹ Excluyendo quizá a los socialistas, Francisco Bilbao –otrotra antagonista de Félix Frías en Chile– desarrolló estrechos vínculos durante su estadía en Francia con Hugues-Félicité Robert de Lamennais, Edgard Quinet y Jules Michelet. Véase Álvaro García San Martín y Rafael Mondragón, “Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet?”, en *Anales de Literatura Chilena*, vol. 14, n.º 20, Santiago, diciembre de 2013, pp. 187-282.

³² John Keith Huckaby, *Liberal Catholicism in France, 1843-1870*, tesis doctoral, Columbus, Ohio State University, 1957, pp. 185-201.

³³ Carol E. Harrison, *Romantic Catholics. France's Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*, Ithaca, Cornell University Press, 2014, p. 3.

Iglesia antigua que pudiera nutrirse de la tradición para producir una fe moderna y con miras progresistas. El ultramontanismo, a comienzos del siglo XIX, representaba un nuevo comienzo, una oportunidad de dejar atrás los errores que habían puesto a la Iglesia en oposición al progreso”³⁴.

Esta búsqueda de un catolicismo renovado incluía otra noción fundamental: la necesidad de acabar con cualquier tipo de subordinación de la Iglesia hacia el Estado, aunque también del Estado hacia la Iglesia. Si bien, sostenía Charles de Montalembert, ambas instituciones requerían ser aliadas, ningún vínculo legal debía existir entre ellas.

Félix Frías mantuvo con el conde francés una fluida relación epistolar durante sus años en París³⁵. Un conjunto de características comunes tendía puentes entre ellos. Ambos compartían, en primer lugar, una cierta sensibilidad romántica que estructuraba su comprensión de la vida religiosa. Según Carol Harrison, “La verdad de la fe religiosa romántica reposaba sobre un profundo pero intangible sentido de su realidad asentado en el corazón del creyente”³⁶. Los católicos románticos franceses veían con desconfianza a una teología dieciochesca que procuraba demostrar de manera racional los fundamentos de sus creencias³⁷. Estas debían apoyarse, consideraban, en un sentimiento profundo que la razón se mostraba incapaz de capturar. Ideas muy similares habían sido vertidas por Félix Frías en sus viejos artículos publicados en *El Iniciador* de Montevideo, a fines de la década de 1830, y en aquellos que enviaba periódicamente a *El Mercurio*.

El conde de Montalembert como el exiliado porteño, hablaba más de una lengua y contaba con una extensa red internacional de contactos epistolares. Poseía, a su vez, una visión del catolicismo cuyas miras eran globales: su visión no solo estaba enfocada en Francia, sino, también, en los asuntos políticos y religiosos de Polonia, Bélgica, Prusia e Irlanda³⁸. Conocer al representante del romanticismo católico, de algún modo, le permitía extender su red hacia una América hispana con la que quizá no estuviera tan familiarizado. En virtud de su relación con el conde francés y otros católicos prominentes, pudo comenzar a pensar su propia fe como parte de un entramado internacional de conflictos políticos e intercambios intelectuales cuyo centro vital no se encontraba en Francia, sino en Roma.

El emigrado porteño encontró en el conde de Montalembert una voz cercana a sus propias ideas. A diferencia de otros católicos notables como el director de *L'Univers*, Louis Veuillot³⁹, compartía con el conde francés la noción de que un régimen de li-

³⁴ Harrison, *op. cit.*, p. 18.

³⁵ Las cartas de Félix Frías con sus corresponsales europeos pueden consultarse en el Fondo Félix Frías, disponible en el Archivo General de la Nación.

³⁶ Harrison, *op. cit.*, p. 12.

³⁷ Si bien, para el conde de Montalembert, esto se tradujo en una revalorización histórica y estética del medioevo, no ocurriría lo mismo con Félix Frías: tomar esa dirección, es dado argumentar, podría haber sido confundida con una mirada nostálgica del orden colonial, que tanto Félix Frías como los restantes miembros de la Nueva Generación buscaron eludir.

³⁸ *Op. cit.*, p. 16.

³⁹ Luego de ser aliados en la lucha por la libertad educativa, las posiciones de Louis Veuillot y Charles de Montalembert comenzaron a divergir cuando el primero comenzó a bregar por la unión formal de la Iglesia y

bertad –más o menos restringido– debía ser el escenario que permitiera al catolicismo recuperar el terreno perdido en las décadas anteriores. La posición de ambos no era idéntica, sin embargo: mientras Charles de Montalembert consideraba necesaria la separación legal –aunque no espiritual– de la Iglesia y el Estado, en opinión de Félix Frías este último debía garantizar la protección del culto católico para permitir el triunfo de la fe y la moral contra el socialismo y el indiferentismo religioso. Como le escribiera al conde francés:

“Comprendo perfectamente la libertad de cultos, pero no comprendo la libertad contra los cultos, la libertad sobre todo contra el culto nacional. Si comprendo poco la neutralidad, comprendo menos la indiferencia, ó lo que es lo mismo el ateísmo del Estado.

La Francia tiene una religión, esta religión es la católica. Cuando se ha dicho que no hay en Francia religión de Estado, se ha dicho una mentira, puesto que la gran mayoría de los franceses son católicos, y el Estado no es sino la nación misma protegiéndose en sus creencias y en sus intereses por medio de sus leyes y de los ejecutores de ellas.

La conciencia religiosa de un pueblo necesita de la doble protección de la ley y del gobierno. Como la ha necesitado la iglesia para abrir sus escuelas, la necesita para no abrir inútilmente sus templos. Así la necesitaría también contra los desmanes de una prensa, á la que el Estado contiene delante de la autoridad política, pero no enfrenta delante de la autoridad eclesiástica más sagrada que ella.

No hay religión de Estado, decían los universitarios, y sembraban en las inteligencias de las generaciones francesas los gérmenes de toda impiedad, la preocupación y la revuelta³⁹.

Más que el paradigma de la autonomía, pero sin divorcio, del Estado y la Iglesia propuesto por los católicos liberales franceses, el modelo de Félix Frías se acercaba al de la República chilena, confesional y conservadora. Era para el público de ese país, a fin de cuentas, que escribía sus artículos, y se comprometió por completo con sus ideales –cada vez más disputados– de un orden social sostenido sobre derechos políticos restringidos y la creencia compartida en la fe católica. No resulta extraño, por lo tanto, que el arzobispo de Santiago, Rafael Valentín Valdivieso, le escribiera en 1851 para felicitarlo por la línea ideológica que exponía en su correspondencia a *El Mercurio*⁴¹.

Otra influencia central para Félix Frías durante su estancia en París fue el político y publicista español Juan Donoso Cortés, cuyo desarrollo intelectual manifestó una curva de algún modo similar a la del emigrado porteño. Formado inicialmente en la lectura de autores como Voltaire (François-Marie Arouet), Jean-Jacques Rousseau, Denis Diderot, Benjamin Constant, Antoine Destutt de Tracy y Jeremy Bentham, Juan Donoso se ha-

el Estado, apuntando, por ejemplo, a dejar en manos de la primera la educación francesa. Véase Huckaby, *op. cit.*, p. 283.

⁴⁰ Frías, “Carta al conde de Montalembert”, diciembre de 1850, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 53.

⁴¹ Rafael Valdivieso diría a Félix Frías que: “Hacer reinar la religión y respetar su moral es el servicio más importante que se nos puede prestar: y en esta parte me complace reconocer en usted un soldado que milita bajo tan gloriosas banderas. Sus publicaciones que hace en ‘El Mercurio’ dan a conocer muy bien el espíritu que a usted anima, y para su consuelo le advierto que se ha granjeado la aprobación de la gente honrada y las bendiciones de los católicos...”. En Romero Carranza y Quesada, *op. cit.*, p. 97.

bía acercado al romanticismo y a una perspectiva liberal que más adelante abandonó⁴². Como lo resume José María Alsina Roca:

“Su entusiasmo liberal, en las primeras etapas de su vida está íntimamente unido con una visión romántica, que configurará cierta ambigüedad de su pensamiento influido tanto por el empirismo filosófico como por el doctrinarismo liberal francés. Tras lo que él llamó su conversión religiosa, la corriente filosófica del tradicionalismo, que conocía ya anteriormente, tiene importancia por su carácter crítico de aquellas filosofías que de un modo más o menos escéptico había profesado anteriormente. En la etapa de mayor madurez de su pensamiento quedan vestigios, sobre todo en su lenguaje, del tradicionalismo, pero lo más nuclear y original de su pensamiento está inspirado en San Agustín”⁴³.

Entró en contacto con Juan Donoso Cortés en 1850, recomendado por su mutuo conocido el conde de Montalembert, cuando este ya había profundizado su giro conservador. Había comenzado a elaborar, durante aquellos años, una visión negativa de la humanidad, construida en torno a la noción del pecado original y de la incapacidad de los hombres de hacer el bien sin la ayuda de Dios.

La influencia de Juan Donoso sobre Félix Frías sería importante en este periodo. Particularmente por medio de su obra más conocida: el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, publicado en 1851. El publicista español expresaba allí que todos los males de las sociedades modernas provenían de la descristianización, el racionalismo y el escepticismo revolucionario. Su concepción de la historia viró hacia una perspectiva maniquea y providencialista, que veía en la historia la lucha incesante del bien y el mal frente a los ojos de Dios⁴⁴. A su modo de ver, luego del pecado original la decadencia había afectado irremediablemente a la razón humana y esta no podía evitar caer en el error si no estaba iluminada por la revelación divina. Como le escribiera en una carta enviada por aquellos años al conde de Montalembert: “La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante”⁴⁵.

Este era el Juan Donoso Cortés a quien Félix Frías conoció en un viaje a España, en junio de 1850. Sostuvieron su relación epistolar luego de su retorno a París, y compartió con el pensador español sus inquietudes sobre el futuro del mundo hispánico, tanto en el viejo como en el nuevo continente. Ante este interlocutor, que desplegaba ya su mirada pesimistamente agustiniana sobre el hombre, el corresponsal de *El Mercurio* no hablaría del catolicismo solo como un sostén social y cultural de las costumbres, como lo había hecho en Chile; comenzaban a emerger en su discurso ciertas notas de resonancia teológica. En una carta enviada en febrero de 1852 diría a Juan Donoso, en primer lugar, que las costumbres hispanas impedían la profesión de un catolicismo sincero:

⁴² Sobre la vida de Juan Donoso Cortés véase John T. Graham, *Donoso Cortés: utopian romanticist and political realist*, Columbia, University of Missouri, 1974.

⁴³ José María Alsina Roca, *El tradicionalismo filosófico en España*, Barcelona, Biblioteca Universitaria de Filosofía, 1985, p. 227.

⁴⁴ Alain Guy, *Historia de la filosofía española*, Madrid, Anthropos, 1985, p. 246.

⁴⁵ Carta de Donoso Cortés a Montalembert, *op. cit.*

“Me ocurre una triste reflexión: estoy persuadido que la raza española de ambos mundos tiene un catolicismo superficial, por decirlo así, un catolicismo que los labios proclaman a cada instante, pero que las costumbres desmienten. Seríamos capaces de morir por nuestra religión, y somos incapaces de vivir para ella. Nos golpeamos el pecho muy a menudo y ofrecemos nuestras oraciones al Señor: pero no comprendemos que vale más no pecar que arrepentirse, y que arrepentirse para pecar enseguida es desafiar la misericordia de Dios”⁴⁶.

Las ideas del exiliado porteño, que años atrás había creído ver en la acción del pueblo la encarnación de la palabra divina, estaban cada vez más lejos. Si bien seguía apelando a la necesidad de purificar las costumbres para propiciar el arraigamiento de un catolicismo genuino, que permitiera la consolidación de una sociedad ordenada y estable, en su voz se mezclaba ahora la presencia de un Dios personalizado hacia el cual los esfuerzos de la humanidad debían dirigirse. Continuaba su carta, en esta línea, afirmando:

“Pero siempre que veo asomar una gran amenaza sobre un país me pregunto: ¿Ha provocado ese país la cólera de Dios?”

Yo creo, Señor Marqués, que merecemos esa cólera, creo que los españoles de ambos mundos vivimos fuera de las vías cristianas; creo que Dios no se satisface con nuestras palabras y pide las obras; creo que no representa la España una civilización virtuosa y que por lo mismo debe ella poner de acuerdo sus máximas con las acciones”⁴⁷.

La muerte de Juan Donoso Cortés, el 3 de mayo de 1853, truncó su vínculo con dicho autor. La influencia ejercida por este en su pensamiento, sin embargo, sería de largo aliento.

Un segundo autor ibérico tuvo un fuerte ascendiente sobre sus ideas: el sacerdote, filósofo y teólogo Jaime Balmes. Si bien no pudo conocerlo en persona, leyó sus obras – muy particularmente *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* [1842]–, que dejarían una marca en sus futuros textos. Rescataría de él, sobre todo, la convicción de que el catolicismo era superior al protestantismo, y que era este el que había posibilitado los grandes logros de la civilización europea –en contra de François Guizot que, en su *Historia general de la civilización en Europa*, había realizado un planteo exactamente opuesto–.

El protestantismo, según lo entendía Jaime Balmes, había abierto las compuertas del “libre examen” y nunca más había logrado clausurarlas. El resultado de ello había sido su disolución interna y su fractura en sectas cada vez más pequeñas. La Iglesia católica, por otro lado, había pervivido en el tiempo sostenida siempre sobre la unidad de su doctrina; esto era un indicio, consideraba el presbítero, de su divinidad⁴⁸.

⁴⁶ Carta de Frías a Donoso Cortés, 22 de febrero de 1852, en Romero Carranza y Quesada, *op. cit.*, p. 123. Como señala Horacio Sánchez de Loria Parodi, esto no significaba que Félix Frías recusara por completo el legado español, que consideraba injustamente denostado por los publicistas rioplatenses. Pero sí rechazaba una parte de esa herencia, la única, a su entender, que había sido rescatada por los gobiernos americanos: la práctica del patronato eclesiástico. Véase Horacio Sánchez de Loria Parodi, *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*, Buenos Aires, Quorum, 2005, p. 102.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, Barcelona, Imprenta del Diario de Barcelona, 1921, pp. 43-44.

Con François Guizot sostuvo, también, un cierto intercambio epistolar, aunque relativamente acotado. Le escribió en julio de 1851 y recibió su respuesta algunos meses más tarde. Remitiría a *El Mercurio* tanto su carta inicial como un segundo texto que contenía fragmentos de la respuesta otorgada por el político francés⁴⁹.

Cuando entró en contacto con él, este se encontraba ya alejado de la función pública y, de un modo similar –aunque quizá menos dramático– que Juan Donoso Cortés, había avanzado hacia posiciones cada vez más conservadoras. Según Pierre Rosanvallon, el pensamiento de François Guizot atravesó dos importantes inflexiones entre las décadas de 1830 y 1850. La primera de ellas, cuando ocupaba un lugar todavía prominente en el Régimen de Julio, lo condujo hacia un “viraje moralizador”: comenzó a adscribir la perpetuación de los conflictos y las tensiones en una sociedad supuestamente posrevolucionaria, como imaginaba a la francesa, a cuestiones vinculadas a la moral individual de los sujetos⁵⁰. Una segunda inflexión fue producida por la revolución de 1848, que generó para el autor francés una “ruptura de la inteligibilidad”. Su concepción de la sociedad y del devenir humano, a partir de dicho momento, tendió a manifestar notas de carácter progresivamente teológico.

El mal, como señala Pierre Rosanvallon, comenzó a ser percibido por François Guizot como la gran fuerza que actuaba en el mundo⁵¹. Y también la noción del pecado original tendría para él una importancia creciente. De modo similar a Juan Donoso Cortés, expresó una perspectiva fuertemente teológica sobre la sociedad, caracterizada por la lucha eterna, y en un punto ahistórica, entre las fuerzas divinas del bien y las fuerzas diabólicas del mal.

La respuesta de François Guizot ante las palabras de Félix Frías –cada vez más enfocadas en la idea de que solo mediante la luz divina el hombre podría gobernarse a sí mismo y, por consiguiente, a la sociedad– fue de total aprobación. El otrora guía del Régimen de Julio dijo a su corresponsal: “Deseo de todo corazón que las ideas que me espresais se hagan populares, y tal vez tengáis bien pronto ocasión de ver cuán conformes son ellas á las mías”⁵². El emigrado porteño, así, podía contar con un conjunto de referentes eminentes que en gran medida compartían las aristas de su nuevo lenguaje político.

En su exilio chileno, al defender por primera vez la centralidad del catolicismo como sostén moral de las repúblicas hispanoamericanas frente a Francisco Bilbao, lo había realizado en el marco del mismo lenguaje político que había estructurado su pensamiento durante los años previos: un historicismo “progresista”, que contemplaba la necesidad de ilustrar y moralizar al pueblo contemplando sus características particulares para alcanzar un futuro, más o menos lejano, pero siempre seguro, de libertad y democracia. Si bien en aquellos años comenzó a recusar con creciente intensidad a algunos de los autores que habían sido la base del pensamiento de la Joven Generación –muy particular a Pierre Leroux–, no recurriría todavía a un nuevo corpus de autores y textos para desa-

⁴⁹ Frías, “Carta a M. Guizot”, 28 de julio de 1851 y “Mis opiniones relijiosas y políticas”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 141-147 y 161-176.

⁵⁰ Pierre Rosanvallon, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*, Buenos Aires, Biblos, 2015, p. 241.

⁵¹ *Op. cit.*, p. 260.

⁵² Frías, “Mis opiniones relijiosas...”, 26 de abril de 1852, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 161.

rollar un pensamiento que se alejara sustancialmente del que aún sostenían sus antiguos compañeros⁵³.

En la París posrevolucionaria esta situación se modificó de un modo sustantivo. Munido de una nueva red de contactos e influencias intelectuales, quebró la unidad de creencias que lo había unido a la Joven Generación y emprendió un nuevo camino intelectual. Al igual que en los casos de Juan Bautista Alberdi y Domingo Sarmiento, su voz comenzó a recubrirse de notas singulares, que de hecho encarnarían en la estructuración de un nuevo lenguaje político.

EL CATOLICISMO LIBERAL-CONSERVADOR DE FÉLIX FRÍAS

La fama del emigrado porteño en cuanto “escritor católico” se expandió durante su estancia en París. Principalmente en Chile, donde residía la mayor parte de su público, el corresponsal de *El Mercurio* estuvo en el centro de numerosas polémicas a cuenta de su nueva línea ideológica. Como le escribiera Juan Bautista Alberdi en 1852: “Su correspondencia a *El Mercurio*, sigue levantando polvareda por acá, y su nombre de V. se acredita día en día hasta por los golpes de sus adversarios”⁵⁴. Y, más allá de que su tono fuera en general encomiástico, su viejo amigo le sugería que moderara ciertos elementos de su discurso: “Solamente le pido que no alargue mucho la cuerda de las concesiones a los clérigos de Santiago, porque se verá V. citado por ellos en apoyo de su oposición á reformas exigidas por el progreso de población y de acrecentamiento industrial en este país”⁵⁵. Incluso Juan Bautista Alberdi, que compartía el énfasis en la idea de orden y manifestaba una posición de relativo apoyo a la Iglesia, comenzaría a evidenciar ciertos recaudos frente al creciente celo católico de su compañero.

Gracias a la circulación internacional de *El Mercurio* sus artículos pudieron alcanzar, también, otros países sudamericanos. En un texto de 1851, titulado “Los rojos de América del Sud”, atacaba a los liberales colombianos por decretar la expulsión de los jesuitas. El ministro Jacobo Sánchez, en respuesta a dicho escrito, publicó ese mismo año un folleto llamado *Los rojos en la América del Sud y el señor Frías en París*. Denunciaba allí que “Sólo entre los desgraciados descendientes de españoles y sus degradados conquistados puede tener tan funesta importancia la presencia de un puñado de monjes”, pertenecientes a “esa Compañía abominable”⁵⁶. Gabriel García Moreno, posteriormente presidente de Ecuador, terciaría también en la polémica desde una perspectiva conservadora, apoyando la equivalencia propuesta por el corresponsal entre el “liberalismo revolucionario” y el socialismo⁵⁷.

⁵³ Aunque comenzó a citar a Michel Chevalier para referir a la importancia de los factores económicos para el progreso de la sociedad, dicho autor nunca tendría el mismo peso en sus ideas que en, por ejemplo, las de Juan Bautista Alberdi.

⁵⁴ Carta de Alberdi a Frías, Valparaíso, 9 de abril de 1852, en Mayer y Martínez, *op. cit.*, p. 255.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Citado en Rafael Rojas, “Plumas que matan. El duelo intelectual entre Gabriel García Moreno y Juan Montalvo en el XIX ecuatoriano”, en *Istor. Revista de Historia Internacional*, vol. 13, n.º 50, México D. F., otoño de 2012, p. 15.

⁵⁷ *Ibid.*

El exiliado porteño emergía como un referente católico-conservador incluso más allá de las fronteras de Chile. Además de desempeñarse como corresponsal de *El Mercurio* colaboró con diferentes publicaciones francesas y españolas cuyo objetivo era tender puentes entre Europa y la América hispana: *El Correo de Ultramar*, *La Revista Española de Ambos Mundos* y *El Eco de Ambos Mundos*. Afirmó, satisfecho, que había llegado a ver sus artículos reimpresos en periódicos mexicanos⁵⁸. Los textos enviados a Chile llegaron, incluso, a las páginas de la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*. Charles de Mazade, redactor político de la revista, publicó en ella un texto sobre el socialismo en Sudamérica y encontró en Félix Frías a uno de sus referentes centrales para discurrir al respecto⁵⁹. Mientras tanto, estrechando sus vínculos con el clero chileno, comenzó, también, a enviar sus artículos a *La Revista Católica* de Santiago, como se lo había sugerido el arzobispo Rafael Valentín Valdivieso⁶⁰.

En estos años, completó el giro conservador hacia el cual había comenzado a inclinarse, de forma aún tentativa, en el contexto de su inicial destierro en Bolivia y Chile. Su pensamiento fue probablemente el que trazó un arco ideológico más amplio con respecto a sus compañeros de la Joven Generación. Si al principio se había encontrado en el margen “izquierdo” del historicismo matizado al que se plegaran Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría, a partir de una cuasi apoteosis del pueblo –influida por el pensamiento de Lamennais–⁶¹, desconfiaba ahora profundamente de la capacidad democrática de ese pueblo, rompiendo, de hecho, con el lenguaje político antes compartido.

¿Cómo se estructuró, entonces, el nuevo lenguaje a partir del cual Félix Frías pensó la realidad europea y americana durante estos años? Una transformación fundamental fue su total abandono de la noción de “progreso indefinido” como motor de la historia humana y como paradigma central para comprender la evolución de las sociedades. Si bien tanto Alberdi como Sarmiento –aunque no así Echeverría– rompieron también con el lenguaje historicista que otrora había articulado su pensamiento, no abandonarían nunca la centralidad del progreso como elemento constitutivo de la historia: Alberdi lo ubicaría en el desarrollo de los factores económicos, Domingo Sarmiento en la capacidad inmanente de los sujetos y en el poder cívico de la educación⁶². Para Félix Frías, en cambio, la proyección de un progreso que dirigía a los pueblos hacia un futuro de perfeccionamiento creciente se fracturó desde su propia raíz. El mundo lineal y unívoco del progreso indefinido se convirtió, para él, en un mundo maniqueo, atravesado por duplas conceptuales excluyentes que se enzarzaban en un combate sin tiempo: el cristianismo y el socialismo, la materia y el espíritu, el bien y el mal.

⁵⁸ Félix Frías, “Mi última correspondencia al Mercurio”, 28 de julio de 185, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 203.

⁵⁹ Charles de Mazade, “Le Socialisme dans l’Amérique de Sud”, in *Revue des Deux Mondes*, tome 14, Paris, 1852, p. 645.

⁶⁰ Los artículos de Félix Frías publicados en *La Revista Católica* fueron su carta a Charles de Montalembert (13 de mayo de 1851), extraída de *El Correo de Ultramar*, “Los Rojos en la América del Sud” (27 de agosto de 1851) y “Mis ideas religiosas y políticas” (27 de julio de 1852).

⁶¹ Véase Castelfranco, *op. cit.*, cap. II.

⁶² Véase Botana, *op. cit.*, cap. IX y Elías Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Buenos Aires, Eudeba, 2009, pp. 74-75.

Si bien ya había avanzado en la dirección de un liberalismo conservador durante sus años en Chile, revalorizando el rol social de la Iglesia católica, fue en la Francia pos-revolucionaria de fines de la década de 1840 donde su pensamiento comenzó a dotarse de una consistencia cada vez más densa. Para ello fue central la convergencia de dos factores ya mencionados. La apertura hacia un nuevo universo de lecturas y autores, en primer lugar, que en su mayor parte adherían a ideas católicas y conservadoras, y a quienes, en algunos casos, pudo conocer personalmente. En segundo lugar, el descubrimiento de una fuerza social y política que, teniendo su origen en la “civilización”, era capaz de producir una historicidad propia y hundir a los pueblos en una línea de desarrollo que constituía la antítesis de cualquier progreso deseable: el socialismo.

Este socialismo, que pendía amenazante sobre la sociedad francesa, se encontraba encarnado menos por el humanitarismo de Pierre Leroux, a quien Félix Frías había convertido en blanco central de sus críticas durante sus años chilenos, que por las doctrinas de Pierre-Joseph Proudhon. ¿Qué era el socialismo que este proponía, a ojos del corresponsal rioplatense? En sus propias palabras:

“El socialismo es la negación de toda libertad y de todo derecho, es la civilización que se corrompe y vuelve á la barbarie, es el hombre bueno y de bien abatido y el malo victorioso; y es todo esto porque es el objeto del racionalismo de las clases bajas. Libertad ilimitada de los apetitos sensuales, he ahí todo el socialismo. [...] es la barbarie y es la peor de las barbaries porque no precede á la civilización, sino que tiene su oríjen en la civilización”⁶³.

Si alguna vez para Félix Frías el pueblo había encarnado la “voz de Dios” y la “verdadera filosofía social”, este se disolvía ahora en unas “clases bajas” cuyo racionalismo sensualista conducía a los excesos del socialismo y negaba la verdadera libertad. Su perspectiva, sin embargo, no era tanto “sociológica” como moral y centrada en el individuo. Se mostraba afín, en este sentido, a las conceptualizaciones realizadas por François Guizot y Juan Donoso Cortés en aquellos años. Si la historia podía devenir potencialmente circular, esto era porque dentro de cada hombre se libraba una lucha sempiterna entre el bien y el mal, la virtud y el pecado. Aunque este conflicto se proyectaba hacia afuera de los sujetos, su punto focal no era la totalidad del cuerpo social, sino siempre el hombre dotado de libertad –una libertad, por otro lado, comprendida de un modo peculiar–.

A comienzos de 1853, en un viaje a Roma y con sus “emociones excitadas” por las celebraciones relativas a la pasión y la resurrección de Cristo, remitió un artículo a *El Mercurio* en el que intentó formalizar dichas opiniones. En ese texto, titulado “El catolicismo y la revolución”, enfatizaba: “Esta lucha es en las sociedades modernas la espresión de la doble naturaleza del hombre, caído en Adán por el pecado y rejenerado por Jesu-Cristo en el Calvario”⁶⁴. El prisma “culturalista” por medio del cual había contemplado al cristianismo en el pasado, en cuanto sostén de la moral y la virtud de los pueblos, se rompía a la par que su prédica se teñía cada vez más de elementos teológicos. Continuaba afirmando:

⁶³ Félix Frías, “El catolicismo y la Revolución”, 31 de marzo de 1853, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 251.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 240.

“Por la ley de su primera naturaleza el hombre es inclinado al mal desde su infancia, por la segunda se encamina al bien. Desde que el hombre entra en posesión de sí mismo es libre, y usa ó abusa de su propia libertad, según observa ó viola los preceptos impuestos por el Creador á la criatura como regla y luz de su camino aquí en la tierra. La libertad que observa esa ley es la libertad cristiana, la que la olvida ó la quebranta la libertad revolucionaria. Roma es la capital de la primera libertad, París de la segunda, y nombrar á Roma y á París es nombrar al mismo tiempo el catolicismo y la revolución”⁶⁵.

El mundo, reflexionaba, se encontraba esencialmente fracturado en dos mitades, caracterizadas por la oscuridad del pecado y la luz de la gracia concedida por Cristo. Y esta división fundamental, que habitaba el alma de todo hombre, encarnaba terrenalmente en dos centros geográficos específicos: Roma y París. Aunque el antiguo miembro de la Joven Generación Argentina había alguna vez añorado el poder civilizatorio emanado de Francia, ahora creía encontrar allí ideas brillantes que escondían un mal esencial: el libre examen, la duda que carcomía las creencias, la rebelión de una humanidad desquiciada, en último término, contra las verdades inmortales de Dios. A partir de ello interpelaba a su público imaginado, “los católicos que hablan español en el nuevo mundo”⁶⁶, instándolo a poner por encima de todos sus intereses el amor a ese Dios y a levantar las banderas del catolicismo en sociedades que bordeaban, sostenía, el precipicio de la incredulidad.

En otro artículo, publicado en 1854, se sumergió explícitamente en elucubraciones de orden teológico. Influidor por el agustinianismo de Juan Donoso Cortés, postuló una visión muy negativa de la libertad humana, entendida como producto del pecado original adánico. Sin él, afirmaba, “hubiéramos participado de la naturaleza de los ángeles”⁶⁷. La libertad era una característica del hombre arrojado del paraíso: “...pecar es el atributo del pecador; pecar es usar de la libertad humana, y todos los días debemos arrepentirnos tres veces, y golpear tres veces nuestro pecho, porque somos libres y la libertad nos hizo malos”⁶⁸.

La *verdadera* libertad, en este contexto, no era otra que “la capacidad de acertar”, habilitada gracias al sacrificio de Cristo y cuyo correcto ejercicio solo podía conseguirse mediante la iluminación de Dios. La historia, finalmente, se reducía a la perpetuación indefinida de la rebelión cometida por Adán ante su creador:

“[...] nuestro padre Adán fue el primer revolucionario, y las conquistas de la revolución francesa no son sino un acto nuevo, irracional y sangriento del drama que empezó en el paraíso [...].

El siglo XVIII, gran pecador por el pensamiento y la palabra, preparó y precedió á ese gran sacudimiento, que no fue sino el tercer paso de la libertad revolucionaria. Voltaire, Robespierre, Proudhon, la religión, la revolución, el socialismo, no son sino distintas facies y distintos grados de una misma cosa”⁶⁹.

⁶⁵ Frías, “El catolicismo y la Revolución”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 240.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 401.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 402.

El corolario de ello, de esta libertad producto del pecado que constituía en realidad un lastre para el hombre, era para Félix Frías que sin la autoridad de la religión y de la Iglesia sería imposible alcanzar la virtud. Sin un poder exterior y divinizado capaz de rectificar la acción de cada sujeto, este se perdía en el camino hacia su objetivo postrero. ¿Cuál era este objetivo? No ya el progreso de la sociedad humana a través de la moralización que propiciaría el cristianismo, como lo había sostenido alguna vez, sino la consecución de su “destino inmortal”. Uno de los elementos más fuertes de la concepción religiosa de la Generación del 37 terminaba así de quebrarse: el objetivo central de la religión no era ya exclusivamente asegurar el perfeccionamiento de la humanidad en el mundo, sino habilitar su pasaje hacia un destino que solo se alcanzaría después de la muerte.

Alberdi, Echeverría y el propio Félix Frías, años atrás, habían expresado que uno de sus objetivos centrales debía ser adaptar las instituciones políticas a las características del desarrollo de un pueblo. Y era este pueblo, con la morfología nacional que le era propia, el objeto de sus reflexiones. Para el Frías de estos años, en cambio, el elemento central sería el hombre. De este modo podía afirmar: “Yo no soy partidario exclusivo de ninguna forma de gobierno, todas son buenas ó malas, según son buenos ó malos los hombres que les dan vida”⁷⁰. Y, citando a Jaime Balme como voz de autoridad, agregaba: “Con Religion, con moral, pueden marchar bien todas las formas de gobierno, sin ellas ninguna”⁷¹. Así, el fin que debía perseguirse no era tanto modificar las costumbres *sociales* –aunque este sin dudas sería un resultado secundario de su proyecto–, sino guiar la capacidad de los individuos de entregarse a la “verdadera libertad” y elegir el bien en vez del mal.

Aparecía con ello otro elemento que fracturaba aún más el lenguaje historicista; existía un elemento que era *siempre* positivo, y que se adecuaba en todo momento y lugar a las necesidades de un pueblo: las leyes de Dios. La forma adoptada por el Estado se tornaba secundaria mientras pudiera asegurarse que los hombres se apegaran a dichos principios eternos porque, en último término, el buen funcionamiento de una sociedad se reducía a que sus habitantes pudieran gobernarse a sí mismos gracias a la interiorización de los principios cristianos. Como le expresaba a Charles de Montalembert en una de sus cartas: “¿Cuál es en efecto, señor conde, el verdadero ciudadano sino el hombre que, fiel á los mandamientos de la Iglesia, aprende á la vez á gobernarse á sí mismo, y á respetar el gobierno de la sociedad? El hombre libre no es otro que el cristiano, pues éste en vez de ser esclavo de sus pasiones, es dueño de sí mismo”⁷².

Para cimentar la moralización del hombre y, por consiguiente, la moralización de la sociedad, proponía dos elementos centrales: “El orden, que garante la libertad civil, y la educación del pueblo...”⁷³. Una autoridad fuerte, que cerrara las puertas a los desbordes revolucionarios –pero sin caer en la tiranía, que comportaba la muerte de toda legalidad– y una educación centrada en la enseñanza moral y religiosa. Y, dado que el espíritu público no estaba suficientemente desarrollado en las naciones sudamericanas como

⁷⁰ Frías, “El catolicismo y la Revolución”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 340.

⁷¹ *Op. cit.*, p. 341.

⁷² Frías, “Carta al conde de Montalembert”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 51.

⁷³ Frías, “La religión y la ciencia”, julio de 1851, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 26.

para que la propia dinámica social asegurara dichos mecanismos, el orden y la educación debían ser guiados por la Iglesia y el Estado, el uno sostenido sobre la otra. Si bien Félix Frías nunca abandonaría la convicción de que la libertad de los “cultos disidentes” era necesaria, comenzó a propugnar que una alianza formal entre el Estado y la Iglesia católica se mostraba también perentoria. Solo la unión entre ambas instituciones, consideraba, podía prevenir la desmoralización y el indiferentismo de un pueblo cuyos habitantes no hubieran ya interiorizado los dogmas cristianos.

Esta alianza, por otro lado, no debía realizarse bajo una forma remozada del galicanismo que, como afirmaba el emigrado porteño junto a los católicos liberales franceses, comportaba el sometimiento de las potestades espirituales de la Iglesia por parte de las potestades temporales del Estado. Siguiendo a Charles de Montalembert, Félix Dupanloup y Henri Lacordaire, para él sería Roma la pieza fundamental en la ecuación. Así, este autor se preguntaba, en una de sus correspondencias a *El Mercurio*:

“¿Cómo restablecer y rehabilitar ese sentimiento [religioso] en todas las conciencias, sinó dando á la Iglesia el lustre, el prestigio, la preponderancia que le toca en la regeneración de nuestras costumbres? ¿Y eso cómo lo conseguiremos? De una manera muy sencilla: haciendo la paz con Roma, imitando el ejemplo de Costa Rica; recordando el símbolo de nuestra fê que nos dice que la Iglesia es una, y que el gefe supremo é infalible de esa Iglesia es el sucesor de San Pedro y está en Roma”⁷⁴.

Como se afirmó previamente, su visión tendiente al maniqueísmo suponía una lucha entre el supernaturalismo y el racionalismo, entre el bien y el mal, que contaba con dos ejes geográficos: París y Roma. Y se tornaba necesario abandonar la influencia perniciososa de la primera para arrojarse a los brazos santificados de la segunda: “París nos ha perdido y Roma solo puede salvarnos”. En la Santa Sede se encontraba el núcleo de aquella doctrina universal e intemporal de la que todos los pueblos debían abreviar si procuraban adentrarse en la senda del “verdadero” progreso. Solo mediante su influjo se podría moralizar y regenerar a los hombres, para marchar, en el futuro, hacia una democracia genuina: “Lo que Roma, lo que la Iglesia nos ayudará á formar en nuestra sociedad son hombres buenos, y para que sean buenos-morales, y para que sean morales-religiosos. [...] la buena democracia es la religiosa. De esta es de la que yo soy partidario”⁷⁵.

Si consideraba que existía un “verdadero progreso” y una “verdadera democracia”, esto es porque existían sus reflejos negativos que podían inaugurar una línea histórica propia y distorsionada conducente hacia el *mal*. Esta escisión fundamental le permitía trazar una suerte de vaga tipología con respecto al devenir de las naciones, sostenida sobre dos pares de conceptos antagónicos: ignorancia/civilización, por un lado, y moralidad (religiosa) y corrupción (irreligiosa), por el otro. El objetivo final, consideraba, era que todo pueblo avanzara hacia un estado de civilización moral y religiosa, donde la interiorización de los dogmas cristianos permitiría a sus integrantes gobernarse a sí mismos y acatar los preceptos de la “verdadera libertad”. Solo así podría instaurarse

⁷⁴ Frías, “París y Roma”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo 1, p. 333.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 341.

un orden social donde pudiera practicarse la democracia sin caer en los desbordes de la revolución. Los ejemplos que ofrecía de esa instancia eran Inglaterra y, sobre todo, Estados Unidos⁷⁶. Como le escribía por aquellos años al conde de Montalembert:

“Los códigos humanos no deben ser otra cosa que el reflejo, pálido como todas las obras del hombre, pero fiel del código revelado [...]. La Inglaterra y los Estados Unidos, los dos únicos países de la tierra que hayan llegado por la religión á la verdadera civilización, no han pedido los preceptos de su libertad á los filósofos, que en nada creen, ni á los literatos, que lo creen todo; los han aprendido en la Biblia; y la primera palabra pronunciada por ellos al poner los cimientos de sus colosales monumentos fue siempre la de Dios”⁷⁷.

Eran estos dos países, y no Francia como había imaginado alguna vez, los que debían marcar el horizonte de llegada de las sociedades sudamericanas. La filosofía y la literatura, que conducían una y otra vez a la duda, habían socavado la moral de dicha nación y abierto el camino para el imperio de la carne y de los goces materiales. No podrían ser los “filósofos y literatos modernos” quienes salvaran al mundo de la decadencia, “pues siendo los soldados del error, forman la vanguardia del mal”⁷⁸. Solamente la religión, iluminada por Dios y por el pontífice romano, podría revertir ese camino y conducir hacia el reino de la moral y, a través de ella, de la verdadera democracia.

Las naciones sudamericanas, en este sentido, tenían, incluso, una ventaja sobre esa Francia corrompida de la que Félix Frías creía ser testigo: no participes aún de la civilización –ni de la moral y cristiana ni de la inmoral y revolucionaria–, atrasadas e ignorantes, no estaban encaminadas todavía en ninguna dirección clara y sería más fácil dirigir su camino hacia las verdades declamadas por la religión. Según el corresponsal argentino, “la ignorancia no es habladora, no funda cátedras, no ejerce propaganda alguna, no enseña y está dispuesta á recibir la verdad. [...] Pero el error por el contrario, habla, proclama, se difunde y vive conquistando”⁷⁹. El error podía generar una ciencia propia, una historia propia capaz de propagarse a sí misma. La ignorancia, en cambio, era inmutable, se hallaba detenida en el tiempo. Del primero nacían personajes como Proudhon, mientras que Juan Manuel de Rosas era engendrado por la segunda.

No obstante, esto de ningún motivo lo condujo a revalorizar el gobierno de este último personaje. Si bien Félix Frías consideraba que el régimen de Rosas, en particular,

⁷⁶ La visión que Félix Frías desarrolló sobre Estados Unidos, ya durante sus años chilenos, se basaba en una lectura de *La Democracia en América* de Alexis de Tocqueville en clave estrictamente religiosa y cristiana. A su modo de ver, había sido la interiorización de estos dogmas por el pueblo estadounidense lo que le había permitido sus amplias libertades. Y, a su vez, convirtió una mención del político e historiador francés sobre el catolicismo, que hacía de él una religión particularmente favorable a la libertad en el contexto específico de Estados Unidos, en un argumento de carácter universal. Véase Alexis de Tocqueville, *La Democracia en América*. Disponible en <https://mrcalicante.files.wordpress.com/2014/12/tocqueville-alexis-de-la-democracia-en-america.pdf>, p. 342 [fecha de consulta: 25 de agosto de 2017] y Félix Frías, *El Cristianismo Católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, Valparaíso, Imprenta del Mercurio, 1844, p. 41.

⁷⁷ Frías, “Carta al conde de Montalembert”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 49.

⁷⁸ Frías, “Carta a Thompson”, 21 de marzo de 1861, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 108.

⁷⁹ Frías, “Historia de los legisladores y de las Constituciones de la Grecia Antigua”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, pp. 201-202.

era menos pernicioso que el “socialismo” que parecía extenderse en Nueva Granada con el triunfo de la facción liberal en 1853 –que condujo, entre otras medidas, a una breve separación de la Iglesia y el Estado–, este no dejaba de ser uno de sus principales enemigos. Aunque el emigrado argentino había llegado a aceptar que, en ocasiones puntuales, el “despotismo” podía ser necesario para evitar el azote de la revolución –siguiendo los pasos de Juan Donoso Cortés y de Charles de Montalembert, quien por un corto periodo apoyó la dictadura de Napoleón III–, no consideraba que el gobierno encabezado por el gobernador de Buenos Aires fuera despótico, sino *tiránico*:

“Rosas ha sido en la República Argentina más que un déspota, ha sido un tirano; no suprimió sólo las libertades públicas, sino también las libertades civiles. No se ha ofendido sólo a los argentinos por haber encadenado la prensa y hecho una farsa odiosa no menos que ridícula del régimen parlamentario; pero privarles además del derecho de vivir y de poseer, era privarles del derecho de ser hombres y declararse en guerra contra la sociedad. Contra un bárbaro semejante no había otro recurso que la guerra, y era preciso valerse de ella”⁸⁰.

Esta defensa de los derechos civiles –entre los cuales se incluía el de la libertad de cultos–, sumado a la constancia de su lucha contra la “tiranía” rosista, serían los fundamentos a los que apelaría Félix Frías para defender su apego a los principios liberales –aunque diferenciando entre un “verdadero liberalismo”, sostenido sobre la religión, y un “liberalismo revolucionario”, que se alejaba de ella y enceguecía a sus seguidores–. Su modelo para las naciones sudamericanas, de hecho, sería la república católica y conservadora que había conocido en Chile, también estructurada en torno a una concepción restringida del liberalismo. Si bien dicho país se encontraba sumido en el atraso y la ignorancia, consideraba, había sabido actuar acordemente, impidiendo la excesiva expansión de las libertades políticas. Como le escribía a Alberdi en una de sus cartas:

“La libertad moderada, mi amigo, cada día me persuade mas de ello, es nuestra gran necesidad. ¿Porqué Chile ha mantenido el orden y la paz durante 20 años en médio de los sacudimientos brutales de los países que lo rodeaban? Porque ha sido la menos republicana de las repúblicas de Sud-América. Pedir progreso á las instituciones antes de haberlas realizado en las costumbres, es locura”⁸¹.

A pesar de sus intentos por evitarlo, su giro conservador y católico –con su visión pesimista sobre la libertad humana y la capacidad democrática de los pueblos– comenzó a generar cada vez más rispideces con quienes habían compartido con él la experiencia del exilio. Si bien esto nunca lo condujo a un quiebre definitivo con ellos, su lectura católica del mundo se destacaría por su relativo aislamiento, solo compartida por su amigo Juan Thompson⁸².

⁸⁰ Frías, “El triunfo del Gobierno de Chile y la caída de la tiranía en la República Argentina”, marzo de 1852, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 99.

⁸¹ Frías, “La religión y la ciencia”, en Frías, *Escritos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 25.

⁸² Piccirilli, *op. cit.*, pp. 47-56.

Otros emigrados, tales como el uruguayo Juan Carlos Gómez, Jacinto Rodríguez Peña⁸³ y Juan Martí Gutiérrez⁸⁴ se mostraban cada vez más alejados de sus ideas. De entre los detractores de esta nueva perspectiva católica y conservadora se destacaría Domingo Faustino Sarmiento, cuya relación con su viejo amigo se tornó, por momentos, ríspida. Si bien los motivos de ello, como señala Ana María Barrenechea, excedieron las diferencias estrictamente ideológicas⁸⁵, el sanjuanino manifestó de un modo explícito sus perspectivas divergentes. En una carta a su otrora compañero afirmaba:

“Su manera de ver las cosas de Europa es diametralmente opuesta a la mía. Veinte años de estudio han osificado en mi cerebro las tendencias anticlericales. Montalembert no es mas para mi que un tonto osado que tiene un gran talento. La incidencia del Arzobispo de París lo muestra entrometido i petulante. [...]”

Como no puedo hablar mucho con seriedad, ofrescamele a mi nombre a Montalembert un par de escapularios del Carmen con este lema Las monjas capuchinas reconocidas et Dios amigo [...]”⁸⁶.

Aunque recusara enfáticamente sus nuevos rumbos intelectuales, Domingo Faustino Sarmiento no buscaba una ruptura completa con Félix Frías. Luego de las críticas, adoptó un tono más conciliador, declarando: “Respetemonos pues en este santuario de las ideas”⁸⁷. Aprovechó también para pedirle que lea y apoye el programa formulado en *Argirópolis*, que le había enviado por correo, pero que, afirmaba, se había perdido en el camino.

Si Thompson se había convertido en su principal aliado ideológico, y Sarmiento, Juan M. Gutiérrez, Jacinto Peña y Juan C. Gómez habían devenido sus detractores, la relación de Félix Frías con Juan Alberdi presentaría muchos más matices y ambigüedades. Aunque en su correspondencia este último tendió a expresar su constante adherencia a las ideas de su amigo, si bien manifestando una cierta aprehensión con respecto a su fuerte giro religioso, en un punto consideró necesario manifestar públicamente las diferencias entre ellos.

Cuando Félix Frías le remitió su carta a François Guizot para que la publicara en *El Mercurio*, del que Juan B. Alberdi se desempeñaba como redactor principal, este consideró pertinente acompañarla de un “Examen de las ideas del Sr. Frías sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países”. Aunque comenzaba afirmando, conciliadoramente: “Raro es el punto en que mis ideas no estén de acuerdo con las del Sr. Frías”, pasaba pronto a señalar sus mutuas discrepancias. La argumentación de Alberdi se sostenía sobre dos puntos centrales: en primer lugar, que la ciencia y la li-

⁸³ Véase Romero Carranza y Quesada, *op. cit.*, p. 98.

⁸⁴ Véase carta de Alberdi a Frías, 24 de noviembre de 1851, en Myers y Martínez, *op. cit.*, p. 252.

⁸⁵ A fines de 1849 Sarmiento escribió a Félix Frías para pedirle que apoye, desde Francia, su proyecto de convertirse en el líder futuro de los enemigos de Rosas y en el reemplazante, cuando llegara el momento del “tirano”. Este se negó, sin embargo, favoreciendo, en cambio, al general José María Paz como potencial jefe de los argentinos exiliados. La posición inflexible de Félix Frías propició la dura réplica de su viejo compañero. Ana María Barrenechea, *Sarmiento-Frías, epistolario inédito*, Buenos Aires, UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 1997, pp. xiv-xv.

⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 93-94.

⁸⁷ *Ibid.*

teratura eran fundamentales para el desarrollo de las naciones sudamericanas, a diferencia de lo que opinaba su viejo compañero; en segundo lugar, que no era el catolicismo la única religión que había propiciado el progreso de distintos países, y que no podía ser el único factor del progreso sudamericano⁸⁸.

En lo que respecta al segundo punto, Juan B. Alberdi señaló uno de los flancos más débiles del pensamiento del publicista porteño: sus ejemplos de países que habían alcanzado un orden estable y, en mayor o menor medida, igualitario y democrático, eran Estados Unidos e Inglaterra, esto es, dos países protestantes: "...la Inglaterra y los Estados Unidos, no son católicos por excelencia. [...] 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"⁸⁹. Podía concluir entonces:

"Dios me libre de pretender que el catolicismo sea inadecuado para la libertad: es la religión, la de mis padres, la de mi raza. Pero sí creo que ni es el único culto capaz de favorecer el desarrollo de la libertad, ni es el elemento religioso el único y solo fundador de la civilización, como pretende el señor Frías. Es el primero, el más grande, pero no único. [...] La ciencia, el buen sentido, la industria, el bienestar moral, son tan esenciales á la civilización como la religión misma; y aunque es cierto que necesitan de ésta para su desarrollo, también lo es que los pueblos ignorantes, sin industria y esclavos de la miseria y de la escasez, no pueden ser religiosos. Atenderlos todos sin olvidar ninguno, es el modo de dar á la civilización bases poderosas y completas"⁹⁰.

Mucho más conciliador y diplomático que Sarmiento, Alberdi consideraba importante el influjo de la religión. Sin embargo, no le concedía el papel de total preeminencia que le otorgaba a Félix Frías y menos aún, con exclusividad, al catolicismo.

El emigrado porteño, que había hilvanado una nueva red de contactos católicos y conservadores, y había logrado encontrar en ciertos elementos del público chileno a un destinatario que parecía compartir sus ideas, se alejaba cada vez más —aunque procurara evitarlo— de sus antiguos correligionarios. Esto se tornaría mucho más problemático luego de su retorno a Buenos Aires, en 1855, donde una opinión pública mucho menos favorable a la forma que había adoptado su lenguaje político lo obligó, una y otra vez, a modificarlo y matizarlo para poder encontrar un lugar en el campo periodístico e intelectual de dicha ciudad.

REFLEXIONES FINALES

La historiografía argentina, en las no demasiadas ocasiones en que se ocupó de la figura de Félix Frías, tendió a considerar su trayectoria como una suerte de anomalía con respecto a la de los restantes integrantes de la Generación del 37. Alejandro Herrero,

⁸⁸ Juan Bautista Alberdi, "Estudios políticos. Examen de las ideas del Sr. Frías sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países", en *Obras Completas*, Buenos Aires, Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886, tomo III, pp. 355-370.

⁸⁹ *Op. cit.*, p. 362.

⁹⁰ *Ibid.*

si bien señala los puntos en común que tenía su discurso con el de Sarmiento y Juan Alberdi durante la década de 1840, remarca su ruptura temprana con el pensamiento generacional⁹¹. Tulio Halperin Donghi, por su parte, articuló una mirada particularmente extendida con respecto a dicho personaje: fue el principal exponente, a su entender, de un pensamiento reaccionario en el Buenos Aires de 1850, siendo mayormente ignorado por los círculos políticos y letrados de dicho país⁹².

Es conveniente, no obstante, matizar dichos postulados. El camino intelectual de Félix Frías no se diferenció, de un modo tajante, de aquel recorrido por muchos de sus compañeros tras el exilio generalizado de comienzos de la década de 1840. Todos ellos partían de un conjunto de premisas comunes, estructuradas en torno a un lenguaje político historicista y “progresista”, a la vez que debieron enfrentarse durante el largo destierro a las aporías que este manifestaba al contemplar bajo su prisma la realidad rioplatense. ¿Cómo podía ser, a fin de cuentas, que el régimen de Rosas hubiera eludido las leyes de la historia, que fatalmente debían conducir a la consecución de los proyectos sociales y políticos pergeñados por los jóvenes románticos?

Si las costumbres reinantes en el Río de la Plata parecían conducir de manera inexorable al dominio de Rosas, resultaba necesario eludir sus determinaciones y encontrar a un agente que pudiera actuar sobre la sociedad desde afuera de ella. Juan Bautista Alberdi creyó encontrarlo en la población y el capital europeos, que “trasplantados” a la Confederación Argentina podrían reemplazar, por medio de su ejemplo, las lógicas incivilizadas de la población local. Sarmiento, en cambio, desarrolló una nueva fe en la capacidad inmanente de los sujetos y en la capacidad de la educación de fortalecer su compromiso cívico.

En el caso de Félix Frías, su búsqueda de una respuesta para aquellos problemas que el lenguaje historicista se mostraba incapaz de resolver resultó aún más ardua y duradera. Hasta fines de la década de 1840 adscribió a una postura similar a aquella expresada por Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría una década atrás: una élite intelectual, mediadora entre los conocimientos europeos y las costumbres americanas, debía educar a la población y guiarla hacia la libertad y la democracia. Si bien se destacó por su defensa particularmente álgida del catolicismo, esto no dejaba de ocupar un lugar secundario en su economía discursiva. El motivo central era que, si bien el cristianismo era la llave para asegurar el progreso de las naciones —y el catolicismo era la expresión sudamericana de esa fe—, las características religiosas del pueblo y el clero se veían fatalmente atravesadas por las leyes de la historia y la determinación de las costumbres sociales: por ese motivo la Iglesia chilena podía ser presentada como un ejemplo a seguir, pero la rioplatense encarnaba los males propios del país y no podía escapar de ellos.

Solo en Francia, donde pudo nutrirse de sus relaciones con personajes como Charles de Montalembert, Juan Donoso Cortés y François Guizot, abandonó el lenguaje político que había compartido con sus compañeros. Desencantado con respecto al proceso revolucionario de 1848, y tras descubrir al socialismo como factor de poder en dicho país,

⁹¹ Alejandro Herrero, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, Lanús, Ediciones de la UNLa, 2009, pp. 150-154.

⁹² Tulio Halperin Donghi, *Una nación para el desierto argentino*, Buenos Aires, Prometeo, 2005, pp. 53-73.

profundizó el giro conservador que había comenzado a manifestar en Chile. El orden y la religión –ahora no ya genéricamente cristiana, sino católica y ultramontana– debían ser para él la base de toda sociedad que quisiera ser estable, para avanzar desde allí hacia la democracia. En este contexto su visión sobre la historia y sobre el hombre se tornó negativa: a la vez que abandonaba la concepción de un progreso indefinido y fatal, contemplaba al hombre como un ser caído que requería la luz de Dios para actuar en el mundo. Solo la figura del Papa se conservaba absolutamente virtuosa e impoluta. Hacia ella debían mirar las sociedades americanas si querían avanzar en la dirección correcta del orden, la democracia y la libertad. Llegaba, así, después de un largo derrotero intelectual y personal, al ultramontanismo, que se le presentaba como una respuesta a las preguntas que el lenguaje historicista parecía incapaz de resolver.

Pero este trastrocamiento profundo de su lenguaje político no lo condujo hacia una posición netamente “reaccionaria”. A pesar de compartir en buena medida la perspectiva conservadora de Juan Donoso Cortés, dos de sus principales referentes no dejaron de ser Alexis de Tocqueville –leído bajo un prisma específicamente católico⁹³ y Charles de Montalembert; no pensadores católicos más recalcitrantes como, por ejemplo, Louis Veuillot. Durante todo este periodo se esforzó por mostrar su compromiso con los valores “liberales” que, afirmó una y otra vez, no había abandonado. Su excesivo énfasis en las virtudes del catolicismo, sin embargo, comenzó a generar una cisura entre él y muchos de sus antiguos compañeros, que de todos modos nunca llegó a convertirse en un abismo. Tras su retorno a Buenos Aires, en 1855, esto sería particularmente explícito. Para dar cuenta de una “opinión pública” que ubicaba en la libertad recuperada uno de sus valores más preciados, debió enredarse en una infinidad de formulaciones y reformulaciones de su lenguaje político para apelar a un público que no se asemejaba ya al de los conservadores chilenos. Estas recomposiciones discursivas, de hecho, le permitirían seguir una trayectoria de relativo éxito en el campo intelectual y político de Buenos Aires, primero, y luego de la Argentina unificada.

⁹³ Véase *supra*, nota al pie n° 75.