

Esteban Echeverría y el saintsimonismo: La religión de los herederos de Mayo. Modelos de construcción ciudadana (1830-1850)^{1*}

SEBASTIÁN ALEJO FERNÁNDEZ
Universidad del Salvador
sebaf_07@hotmail.com

RESUMEN

El destino de la Argentina posrevolucionaria fue signado por un largo proceso de guerras civiles. Para los inicios de la década de 1830, el poder de Juan Manuel de Rosas consolidó un férreo liderazgo de signo federal inaugurando así un nuevo período para la historia de nuestro país. Sin embargo, muchos de los problemas constitutivos para la construcción de nuestra nacionalidad se encontraban lejos de ser culminados. En este contexto, surgió una generación de jóvenes que se proyectaron como la usina ideológica que erigiría a dicha nación. La lectura y utilización de los movimientos liberales y románticos europeos como fundamentos teóricos de su construcción social, de donde se destaca el caso francés, configuró el escenario de su actividad política llevándolos al enfrentamiento directo con Rosas y su posterior exilio. Uno de estos jóvenes fue Esteban Echeverría quien se sirvió de las experiencias de sus años formativos para edificar una teoría del modelo de nacionalidad argentino expresado bajo el signo de la religión social condensado en su obra el *Dogma Socialista*. Allí se expresan las bases ideológicas del poeta argentino siendo la principal de ellas, las análogas experiencias del saintsimonismo y el socialismo utópico francés.

PALABRAS CLAVES

Echeverría – saintsimonismo - religión social

ABSTRACT

The fate of post-revolutionary Argentina was marked by a long process of civil wars. By the beginning of the 1830s, the power of Juan Manuel de Rosas consolidated a strong federal leadership, thus inaugurating a new period in the history of our country. However, many of the constitutive problems for the construction of our nationality were far from being completed. In this context, a generation of young people emerged who projected themselves as the ideological powerhouse that would build this nation. The reading and use of the European liberal and romantic movements as theoretical

¹ * Fecha de recepción del artículo: 04/04/2021. Fecha de aceptación: 01/10/2021.

foundations for their social construction, from which the French case stands out, set the stage for their political activity, leading them to a direct confrontation with Rosas and their subsequent exile. One of these young people was Esteban Echeverría who used the experiences of his formative years to build a theory of the Argentine nationality model expressed under the sign of social religion condensed in his work *Socialist Dogma*. There the ideological bases of the Argentine poet are expressed, the main one being the analogous experiences of Saint-Simonism and French utopian socialism.

KEY WORDS

Echeverría - Saint-Simonism - social religión

INTRODUCCIÓN

El presente artículo presenta el análisis del paradigma religioso saintsimoniano evocado por Esteban Echeverría como modelo de construcción de una entidad nacional propia desde sus escritos políticos. Esta primera aproximación deviene como subtema de un proyecto mayor en el que se busca estudiar los proyectos para la conformación de la nacionalidad argentina para el período 1830-1850 tanto desde el oficialismo como su oposición².

La construcción de una ideología determinada se sirve de los símbolos como elementos indispensables que permiten hacerla asequible a sus destinatarios. Dicho esto, toda construcción ideológica supone la destrucción de un opuesto. Así lo que la guerra hace a lo físico, la pluma lo hace al espíritu, pero ambas son partes constituyentes de la búsqueda del dominio sobre el otro. Bajo esta premisa, los opositores al régimen de Juan Manuel de Rosas impulsaron la dicotomía sarmientina de *civilización y barbarie* como los puntales opuestos en el trazado de la identidad nacional. El uso del lenguaje lejos se encuentra de ser azaroso: el trazado unilineal ascendente que propuso la doctrina filosófica positivismo no admite miradas al pasado frente un futuro que signa un ascenso indeclinable. El pasado es barbarie y el futuro la civilización. El mundo del siglo XIX se encuentra en pleno proceso de la edificación de las naciones bajo un prisma liberal y Argentina no es la excepción. Para los románticos liberales, la

² Antes de comenzar a discurrir sobre el objeto del presente, quiero agradecer a Viviana Bartucci y a Virginia Cuccia por el apoyo a este proyecto surgido como un seminario de investigación. Por otra parte, es indispensable el agradecimiento a Alejandro Herrero que, con su inestimable guía, valiosos comentarios y enorme auspicio, ha propiciado la concreción de este artículo como tal y de la génesis de un estudio mayor sobre este espacio histórico.

categorización que plantea Sarmiento es toda una declaración de intenciones en el contrato social que se propone al pueblo.

Lo que subyace al estudio de este artículo es la cuestión sobre la existencia de la nacionalidad argentina para el período propuesto. Para ello, es fundamental atenerse a la hipótesis que Herrero realiza en su artículo “¿Existe la nación argentina? Estudio de un caso: el conflicto armado de Corrientes, Paraguay, Buenos Aires (1839-1847)”³. La nacionalidad como tal es un proceso en construcción que atraviesa el largo siglo XIX y que se basa en el proceso de inclusión y exclusión de determinados sujetos sociales en un territorio delimitado a través de símbolos establecidos como forma de constituir lo propio de lo ajeno. Pero como toda construcción, esta se dirige desde un determinado lugar y con un determinado sentido. Así, la nacionalidad argentina es una construcción que realiza Buenos Aires desde la épica revolucionaria y que exporta al interior de los territorios que pretendía controlar. La simbología no es una cuestión menor ya que sobre ella se asienta todo el lenguaje que se quiere imponer y los fundamentos de la ciudadanía deseados. Buenos Aires exporta la revolución conforme a sus intereses y se encuentra con la oposición del Paraguay y la Banda Oriental. Junto a ellas, las disensiones de las provincias de litoral como Corrientes y Entre Ríos a esta noción de nacionalidad dirigida por Buenos Aires pone de manifiesto que los principios esbozados por Rosas como fundamento a sus pretensiones territoriales son negados tanto por las provincias consideradas rebeldes como por las que integraban la Confederación Argentina. Esta cuestión sienta las bases del largo y cruento proceso de guerras civiles.

Sin embargo, la nacionalidad que desde Buenos Aires se plantea no es una concepción unitaria. Tanto para Rosas como para Echeverría, la nacionalidad argentina es algo tan indiscutible como cierta, pero en el proceso de inclusión y exclusión que este genera las concepciones contrapuestas de uno y otro los sitúan en las antípodas del ser nacional abriendo así un nuevo frente de construcción y destrucción de lo argentino.

Abordadas todas las cuestiones preliminares, es menester iniciar con el desarrollo de la materia de estudio. Hacia finales de la década del 30’, la irrupción de un nuevo escenario en la esfera porteña se cristaliza en el surgimiento del Salón Literario de Marcos Sastre. El mismo se constituye por “hombres de genio”⁴, cuyas ideas

³ Véase ALEJANDRO HERRERO, “¿Existe la nacionalidad Argentina? El estudio de un caso: Debate en la guerra de los gobiernos de Paraguay y la provincia de Corrientes contra el orden rosista (1845-1847)”, Revista *Secuencia*, vol. 91, México D. F., 2015, pp. 129-148.

⁴ Esta adscripción echeverriana demarca una clara intención de establecer quién es considerado apto para la praxis política como sujeto gobernante.

representaban la oposición de la “Vieja Generación” integrada por hombres como Pedro de Angelis. Dicho movimiento se autodenomina *Nueva Generación* o mejor conocido historiográficamente como la “Generación del 37”. Puede decirse que su ascendiente es de gran importancia en el período histórico de organización de la nación argentina comprendida entre los años 1852-1880.

Una de las figuras más importantes del movimiento antes mencionado es José Esteban Echeverría Espinosa⁵, un hombre formado local y brevemente en el seno de las instituciones educativas rivadavianas, como el Colegio de Ciencias Morales (Antecesor del actual Colegio Nacional Buenos Aires) y la Universidad de Buenos Aires para luego continuar sus estudios en Francia donde el movimiento intelectual romántico francés se encontraba en su cénit en la pluma de autores como Byron, Saint Simon y Leroux entre tantos otros. Tras cinco años, a su regreso a las costas occidentales del Río de la Plata, se publican algunas de sus obras literarias, entre las cuales se pueden destacar dentro de las más importantes *La Cautiva* y *El Matadero*. Ambas expresan con gran habilidad la pluma que le ganó popularidad como el primer escritor romántico argentino.

Sin embargo, más allá su producción literaria, son sus escritos políticos donde se expresa la manera más acabada de los ideales de la *Generación del 37*, a quienes liderara en la primera etapa del Salón Literario como su presidente y que continua desde la clandestina Asociación de Mayo. Estas manifestaciones se cristalizan en el *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*, que evidencia el proyecto de Esteban Echeverría para la construcción política, social, cultural y religiosa del país.

El tema de este artículo es iniciar el estudio de la construcción de la dimensión religiosa del proyecto que Echeverría propone en el *Dogma Socialista* situando a este como continuador del espíritu democrático de los revolucionarios de Mayo. Para ello, se utilizan como fuentes el propio *Dogma Socialista* junto a su *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el plata desde el año 37*, y otras obras como, la *Primera y Segunda Lectura* pronunciadas en el Salón Literario, *Mayo* y *La enseñanza popular en el Plata, Revolución de Febrero en Francia* y su epistolario⁶. A partir de dichas fuentes,

⁵ En adelante el presente trabajo se referirá al poeta por su nombre más conocido, Esteban Echeverría o simplemente como Echeverría.

⁶ Véase ESTEBAN ECHEVERRÍA, “Dogma Socialista precedido por Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año '37”, en JUAN MARÍA GUTIÉRREZ, *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Tomo 4, Escritos en prosa, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1873; ESTEBAN ECHEVERRÍA, “Lecturas pronunciadas en el Salón Literario”, disponible en Félix WEINBERG, *El Salón Literario de 1837*, Buenos Aires, Hachette, 1977; ESTEBAN ECHEVERRÍA, “Mayo y la enseñanza popular en el plata”, en: JUAN MARÍA GUTIÉRREZ, *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Tomo 4,

se analiza tanto la utilización del saintsimonismo y su aporte a la vez que se estudia si existen cambios en la concepción de la faz religiosa del proyecto. Con ello, se define que el marco cronológico está comprendido entre los años 1837 y 1846, aunque la utilización de otras fuentes tales como su epistolario hacen que el mismo se amplíe hasta 1851, año de su fallecimiento.

El proyecto de la Generación del 37' se circunscribe al momento histórico que inicia en 1829 y que concluye tras la Batalla de Caseros (1852) con el dominio primordial de la figura del caudillo porteño Juan Manuel de Rosas. Si bien nunca ejerce como titular del poder nacional, el poderío de Rosas le permite controlar la vida política, económica y social del país. Durante su segundo mandato como gobernador de la provincia de Buenos Aires, Rosas desempeña una dictadura avalada por la entrega de la suma del poder público. Con ello, accede al control del Poder Ejecutivo y el dominio total del Poder Legislativo y del Poder Judicial junto al surgimiento de la Sociedad Popular Restauradora que dota al rosismo de un cuerpo armado encargado del castigo a los opositores al régimen.

La oposición reaccionaria al carácter autoritario del gobierno de Rosas, a quien ven como un tirano continuador del orden colonial, causa rápidamente que el Salón Literario desapareciera como organización dando al exilio de varios de sus integrantes y la conformación de sociedades secretas como la *Asociación de Mayo* fundada por Echeverría. Sin embargo, ello no implica la desaparición del movimiento iniciado por los hombres que se reunieron en el Salón Literario de Marcos Sastre. Hombres como Alberdi, Sarmiento o el propio Echeverría se mantienen activos y reaccionarios frente al régimen federal caudillista a través de producciones literarias o de la prensa. La figura de Echeverría se extingue como opositor político en 1851, año de su fallecimiento.

Las expresiones del movimiento de la *Nueva Generación* y la figura de Esteban Echeverría como uno de los líderes resultan de una gran producción bibliográfica, tanto por la historiografía clásica liberal como por la historiografía revisionista. Ambos otorgan valoraciones críticas positivas y negativas sobre el presente objeto de estudio.

Al respecto, se puede destacar un amplio abanico de obras y autores que versan sobre el pensamiento de Echeverría y el de su generación que conforman el aparato erudito para la confección de este artículo. Romero⁷ y Terán⁸ quienes trabajan con

Escritos en prosa, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1873; ESTEBAN ECHEVERRÍA, "Epistolario", en ALBERTO PALCOS, *Historia de Echeverría*, Buenos Aires, Emecé, 1960.

⁷ JOSÉ LUIS ROMERO, *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1975.

maestría la historia del pensamiento político argentino con el objetivo de contextualizar el mundo de las ideas que circulan. Por otro lado, autores como Weinberg⁹ y Myers¹⁰ dedican gran parte de su estudio a los hombres que conforman el Salón Literario de Marcos Sastre y al proyecto de la Generación del 37' en su conjunto. Para comprender la dimensión cultural del movimiento romántico argentino, el trabajo compilatorio de los autores Batticuore, Gallo y Myers¹¹ representa una valiosa síntesis para el estudio de la historia cultural del período. Finalmente, sobre la figura de Esteban Echeverría también existen múltiples producciones bibliográficas. Este trabajo se centra en aquellas que abordan su dimensión política, donde se destacan las obras de Galfione, Gallo, Groussac, Halperín Donghi, Herrero, Horas, Orgáz y Palcos por mencionar algunos de ellos.

Dicho esto, el análisis de la dimensión religiosa o del proyecto que el poeta romántico proyecta para la joven nación argentina y que expresa en el *Dogma Socialista*, como así también en otros escritos políticos y en su epistolario, es tratado con relativa profundidad siendo únicamente objeto de análisis como parte de obras que estudian su pensamiento. Se pueden destacar los trabajos que realizó Paul Groussac a fines del siglo XIX, siendo este autor quizás el primero que hace una revisión y una revalorización de Echeverría y su proyecto¹². Dedicó también gran parte de su obra a la crítica literaria de las producciones del poeta. Ya en el siglo XX, los trabajos de Halperín Donghi, Horas, Orgáz y Palcos plantean una cuestión fundamental para el desarrollo del presente artículo que es el estudio de la figura del pensador porteño y la ascendencia del saintsimonismo en su período formativo¹³. Dentro de las producciones más actuales, Batticuore, Herrero, Galfione, Gallo y Myers versan en gran parte de sus

⁸ OSCAR TERÁN, *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales: 1810-1980*, Buenos Aires, Editorial Siglo XII, 2008.

⁹ FÉLIX WEINBERG, *El Salón Literario...*, op.cit.; FÉLIX WEINBERG, *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*, Taurus, Buenos Aires, 2006.

¹⁰ JORGE MYERS, "La revolución de las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas", disponible en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-revolucion-de-las-ideas-la-generacion-romantica-de-1837-en-la-cultura-y-en-la-politica-argentinas/html/5cd91690-5257-11e1-b1fb-00163ebf5e63_2.html.

¹¹ GRACIELA BATTICUORE, KLAUS GALLO y JORGE MYERS (Comp.), *Resonancias Románticas: ensayos sobre historia de la cultura argentina: 1820-1890*, Buenos Aires, Eudeba, 2006.

¹² PAUL GROUSSAC, *Esteban Echeverría: La Asociación de Mayo y el Dogma Socialista*, Año II, Tomo IV, Buenos Aires, La Biblioteca, 1897, pp. 262-297.

¹³ Véase TULIO HALPERÍN DONGHI, *El pensamiento de Echeverría*, Sudamericana, Buenos Aires, 1951; PLÁCIDO ALBERTO HORAS, *Esteban Echeverría y la filosofía política de la generación de 1837*, San Luis, Universidad de Cuyo, 1950; RAÚL A. ORGÁZ, *Echeverría y el Saint-Simonismo*, Córdoba, Imprenta Argentina, 1934; RAÚL A. ORGÁZ, "Echeverría y su doctrina", en *Revista de la Universidad Nacional del Córdoba*, Córdoba, 1916; ALBERTO PALCOS, *Historia de Echeverría*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1960.

escritos al abordaje de la figura de Echeverría, la Generación del 37' y del movimiento romántico argentino, lo que otorga una visión más actual sobre los estudios en dicha área¹⁴. Por ello, el presente trabajo hace hincapié en la filosofía religiosa de Echeverría que se explora de manera parcial enfatizando este punto formativo de la cosmovisión echeverriana.

El proyecto intelectual de Echeverría, que encarna la Generación del 37', expresa en gran medida el ideal romántico que dominaba culturalmente el mundo europeo de la época. Para definir al romanticismo como movimiento socio-cultural decimonónico, se considera la definición que utiliza Oscar Terán sobre el mismo:

el romanticismo valorará lo auténtico, lo propio, lo idiosincrático, es decir, lo original y distintivo de cada cultura y cada nación en contraposición al cosmopolitismo ilustrado. Valorará asimismo los llamados "simples", es decir aquellos que están más cerca de la naturaleza y de la tierra, como los campesinos, cuya ignorancia en cuestiones intelectuales se ve compensada y superada por su saber instinto, natural, espontáneo, incontaminado con los falso refinamientos de la civilización. Desplegará por ende una búsqueda de esos datos primigenios de cada cultura, y abrirá sus puertas a los cantos populares, a las poesías campesinas, al folklore. Asimismo, proveerá a cada cultura de un pasado épico, prestigioso, que se hunda -como se dirá- en las "brumas del pasado". Pintará con colores atractivos los espacios exóticos, apelando al reservorio de mitos que Oriente siempre ha ofrecido a los occidentales. Por fin pondrá el acento en usos y costumbres de cada nación, ante los cuales deben rendirse las importaciones de otras zonas culturales, propugnando en consonancia que las leyes deben adecuarse a esas particularidades¹⁵.

La hipótesis que se plantea al problema de investigación es que en la construcción religiosa del proyecto político y social que Echeverría busca situar como la base de un nuevo orden, se manifiestan grandes fundamentos del movimiento del humanitarismo francés. El cenit del pensamiento echeverriano está configurado por el préstamo de múltiples elementos ideológicos que toma de su etapa formativa, tanto en el ámbito local como en el extranjero. Dichos elementos son condensados y sintetizados en un esquema de organización social propio construido para la realidad nacional que imperaba. Esta hipótesis se aborda en base al estudio de las fuentes propuestas, lo que permite que el objeto de estudio se amplíe en base a un desarrollo mayor del aparato erudito pudiendo así extender o matizar las miradas que se vierten en las siguientes

¹⁴ Véase GRACIELA BATTICUORE, KLAUS GALLO y JORGE MYERS, *op.cit.*; MARÍA CARLA GALFIONE, *Profetas de la Revolución. José Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y la izquierda humanitarista francesa*, Benral, Universidad de Quilmes, 2016; KLAUS GALLO [Prólogo], *El pensamiento de Esteban Echeverría*, Buenos Aires, El Ateneo, 2009; ALEJANDRO HERRERO, *Ideas para una república. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas*, Lanús, Ediciones de la UNLa, 2006.

¹⁵ OSCAR TERÁN, *op.cit.*, p. 63.

páginas.

Este artículo se divide en dos momentos que interrelacionarán los espacios geográficos que atañen a la vida del poeta romántico. Por un lado, su desarrollo intelectual en el plano de lo simbólico expresado en la agitada realidad europea, principalmente la de Francia, en las primeras décadas del siglo XIX. Por otro lado, su proyecto político y social como la construcción de un nuevo paradigma, tomando en préstamo los símbolos aprendidos e integrándolos a la idiosincrasia local, para el espacio de la Confederación Argentina.

EL FIN DE LA REVOLUCIÓN, POLÍTICA Y RELIGIÓN

Tras la caída definitiva del imperio napoleónico, se restauró un modelo monárquico constitucional, bajo el amparo del Congreso de Viena, con Luis XVIII como nuevo rey. Sin embargo, los cambios acaecidos limitaron el accionar del monarca quien se mostró conciliador estableciendo una transacción entre los símbolos y el lenguaje del *anciene regime* y los logros revolucionarios. La evidencia más definitiva de ello fue la sanción de la Carta Otorgada (1814) que reconoció la igualdad legal, la libre elegibilidad de todos los hombres para los cargos públicos, un gobierno con sistema bicameral, el reconocimiento de los códigos napoleónicos y de propiedad. También fueron destacables las libertades individuales, de reunión y de prensa que resultaron vitales para la sociabilidad política y la generación de partidos.

Sin embargo, este sistema de compromiso encontró sus límites en la oposición de fuerzas del antiguo régimen. Ello se expresó en la irrealidad política que pretendió la unión entre el trono y el altar sintetizada en el ultrarrealismo. En la década que se inició a partir de 1820, se desató una reacción feroz de conservadurismo luego de la ruptura política producida por el asesinato del hijo de Carlos de Artois y la muerte de Luis XVIII en 1824. El ascenso al trono de Carlos X y su gobierno, apoyado y empujado por los ultra-realistas liderados por el conde de Villèle, implicó un rotundo cambio frente a las libertades brindadas por la Carta Otorgada de su hermano. La elección de Polignac como ministro junto al establecimiento de las cuatro ordenanzas donde se buscó compensar a los aristócratas ultra-realistas, quienes en su mayoría habían emigrado, por lo que habían perdido en la revolución, la limitación la libertad de prensa, disolución de las Cámaras y reafirmación del poder de la Iglesia fueron el detonante de la revolución de 1830.

El inicial desconcierto revolucionario fue aprovechado por las capas dirigentes de la burguesía que lo impulsaron logrando la abdicación del rey. Para evitar la intervención militar del Congreso de Viena, los liberales doctrinarios impusieron el advenimiento de Luis Felipe de Orleans como nuevo monarca francés. Al entronizar a una rama lateral de la familia borbón se desterró el terror de la anarquía o de un nuevo proceso revolucionario dando garantías tanto en el plano nacional como internacional. A su vez, Felipe no solo sostuvo las garantías de la Carta Otorgada, sino que las amplió como una carta constitucional emanada de la soberanía popular y no de la gracia real, configurando la sustitución de una sociedad aristocrática por una sociedad burguesa y el advenimiento de una oligarquía industrial.

Sin embargo, el país siguió dividido entre uno legal y otro real. Los doctrinarios de Guizot ingresaron a la esfera del ejercicio del poder dando por clausurada la revolución. Mientras tanto el socialismo, cuya cabeza más importante fue el conde de Saint-Simón, y el republicanismo consideraron que el gobierno de la Monarquía de Julio no hacía más que consagrar un escandaloso gobierno de la oligarquía. El mismo estaba representado por un liberalismo conservador encarnado en una elite que anudaba los lazos del poder político y económico en su provecho, lo que negaba el fiel cumplimiento del espíritu que infundió a la Revolución Francesa.

Hacia 1830 se inició un nuevo período de la historia francesa. Sin embargo, el fantasma de la revolución se mantuvo fresco en la memoria colectiva de los galos. El período de terror, la gran inestabilidad política, las contrarrevoluciones internas y las guerras extranjeras, lejos se encontraban de los ideales de *liberté, égalité y fraternité* enarbolados en la bandera tricolor. Así mismo, la cuestión religiosa fue otro motivo de gran controversia.

La Revolución Francesa se asentó en el amplio espectro ideológico-filosófico de la “modernidad” caracterizado, en parte, por su marcado anticlericalismo. Expresión manifiesta de esto fue la constitución civil del clero sancionada en 1790 que buscó transformar al clero en funcionarios públicos eclesiásticos sujetos a la constitución francesa, negando así la influencia papal en cuestiones ajenas a la doctrina. Ello conllevó a la escisión del clero en juramentados y refractarios, quienes se unieron a las filas contrarrevolucionarias. Sumado a ello, la desamortización de los bienes de la Iglesia en favor del estado revolucionario y el reemplazo del calendario gregoriano por el calendario republicano francés, supuso una mayor fractura entre la jerarquía estatal francesa y la Santa Sede.

Si bien anticlerical, también se mencionó que la “modernidad” no lo fue atea. La liturgia católica fue reemplazada por el efímero culto de la razón y del ser supremo. Este mismo representó una suerte de religión laica que pretendió dar una alternativa a las manifestaciones tradicionales de religiosidad mediante el culto a un ser supremo que no interactuaba con el mundo y no intervenía en el destino de los hombres. Siendo esta de férrea inspiración deísta, impulsada por Robespierre durante la denominada fase del terror.

Superada la etapa más crítica e inestable de la experiencia revolucionaria, las relaciones con el obispo de Roma se reiniciaron tras la firma de un Concordato en 1801 con Napoleón Bonaparte. Se limitaron las atribuciones del cónsul y las del papado a la vez que se establecieron ciertas concesiones como el retorno del calendario gregoriano o la renuncia a las tierras confiscadas. Sin embargo, las relaciones con la Iglesia lejos estuvieron de volver al estado de privilegio detentados antes de 1789. Los eclesiásticos miraron con recelo el poder imperial de Napoleón y las atribuciones liberales del restaurado Luis XVIII, llevándolos hacia las filas del ultrarrealismo expresadas en el gobierno Carlos X.

Dentro del espectro político francés en el primer tercio del siglo XIX, se pueden hacer la distinción de tres grandes posturas. El partido de los ultramonárquicos o realistas puros, integrado por políticos como Villèle, Polignac y prestigiosos letrados católicos como Chateaubriand. Por otro lado, existía el partido Constitucional formado, entre otros, por Decazes, y por el grupo doctrinario siendo Guizot, de Rémusat y Broglie sus figuras más importantes, que surgió como una reacción contra los excesos de los ultras. Por último, el partido de los independientes definido más como antirreligioso que como antimonárquico, cuya principal autoridad intelectual era Benjamín Constant, que admiraba la monarquía parlamentaria al estilo británico¹⁶.

A su vez, existieron otras posturas que trataron de conciliar la tendencia liberal política y la religión católica. En 1824, Chateaubriand se aleja del ultrarrealismo para inaugurar una tendencia conocida como neo-catolicismo donde se sostenía el modelo monárquico a la vez se proponía la aceptación de ciertas libertades como la libertad de prensa o la separación de Iglesia y Estado. Esta posición fue posteriormente condenada por la Iglesia a través de la encíclica *Mirari Vos* del papa Gregorio XVI.

Liberales y neocatólicos, con sus diferencias, pretendieron dar respuesta a los conflictos que implicaban el gobierno de los ultras. Frente a la pretensión irreal de negar

los logros adquiridos durante la revolución, se buscó articular a estos en un plano de realidad sin dejar pensar a ella como un hecho inconcluso. Así, unos y otros caracterizaban al fenómeno revolucionario de 1789 como inacabado por sus consecuencias negativas, ya que derivó primero en el terror jacobino y después en el despotismo del imperio napoleónico. Pero había un hecho nuevo que todos aceptaban, la igualdad había llegado a Francia para quedarse definitivamente¹⁷.

Así como fue de irreal negar las conquistas de libertad, también lo fue negar el poder y la ascendencia de la Iglesia en el pueblo francés. Tras el ascenso de la monarquía de julio, los liberales doctrinarios se hicieron con el poder iniciando, en su entender, la clausura de la revolución. Guizot fue una de las figuras dominantes del partido y del ejercicio político como parte del gabinete de Luis Felipe. En su visión, se diferenciaba una soberanía de hecho y otra de derecho siendo esta la soberanía de la razón:

Los tres valores, sagrados para el hombre, provienen de un “Dios personal, trascendente a la historia, que no los ha depositado en ningún sector privilegiado de la sociedad: ni en el monarca, ni en una aristocracia, ni tampoco en la mayoría del pueblo o en una asamblea legislativa”. El deber que pesa sobre la soberanía de hecho es gobernar de acuerdo con los principios de la soberanía de derecho¹⁸.

Era Dios quien proveía los valores sagrados y quien los otorgaba a los hombres, debiendo estos actuar conforme a los principios de la razón. Ello configuraba la soberanía de derecho siendo su finalidad el ejercicio de la misma para dotarse de un buen gobierno, que concluyera en la soberanía de hecho. Esta concepción otorgaba un origen divino a los principios de libertad, igualdad y fraternidad dejando a obligación del hombre su defensa por medio de la razón. Pero no todos los hombres eran capaces de detentar esa mentada soberanía de derecho:

La “razón soberana”, por el contrario, se reproduce en la esfera humana a través del “sentido común”, en cuya conformación la religión juega un rol protagónico, pero encuentra su órgano de expresión privilegiado en la “filosofía”, detentada por unos pocos, los más “capaces”¹⁹.

Dentro de las filas del liberalismo doctrinario, Théodore Jouffroy desarrolló una teoría sobre cómo había de finalizar el proceso inconcluso de la revolución. Para este filósofo era necesaria una fe común ya que ningún pueblo puede vivir sin ella, una posición que se alejaba del modelo liberal y lo acercaba a Saint Simon. En su famoso

¹⁶ ALEJANDRO HERRERO, *op.cit.*, p. 14.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*, p. 16.

¹⁹ MARÍA CARLA GALFIONE, *op.cit.*, p. 36.

artículo de 1823, *Comme les dogmes finissent*, trazó el cuadro de la decadencia de las antiguas creencias. El siglo XVIII fue una época de crítica puramente negativa que desembocó en el vacío de las creencias. La amenaza que existió desde los tiempos revolucionarios fue el escepticismo que recorrió como un fantasma toda la sociedad francesa”²⁰.

Por ello, era necesario construir un dogma social para construir a los ciudadanos de la Francia moderna. Sobre la cuestión de quienes eran aquellos que debían erigirlo, la tarea recaía sobre los hombros de la nueva generación. En esta misma se gestaron los “apóstoles predestinados”, siendo ellos un nuevo tipo de filósofo que encarnaba los valores y conocimientos modernos a la vez que se acerca a la figura del profeta que podía visualizar claramente más allá de todos los hombres. Se apreciaba la construcción de un nuevo pensador que, en palabras del Dr. Herrero, estaba a medio camino entre principios modernos y principios religiosos, y que por esa circunstancia siempre era escasamente liberal y escasamente católico”²¹.

El liberalismo doctrinario en su búsqueda de una posición conciliatoria entre liberalismo y religión, matizó o negó algunos preceptos fundamentales del liberalismo clásico. Antiguamente unidos por las críticas al ultrarrealismo, el grupo saintimoniano se mostró muy crítico de las pretensiones de los doctrinarios y de la monarquía de julio a quienes verá como los negadores de la participación política del pueblo.

El rasgo central del liberalismo radica en la valoración de la libertad como principio rector de lo humano, que permite cuestionar la apelación saintsimoniana a un poder espiritual, a una voluntad divina, que es garantía del cumplimiento del destino colectivo de la humanidad. El requerimiento de un poder espiritual es, por su parte, la estrategia que los pensadores de la utopía adoptan para hacer frente al mundo burgués. Según Benichou, el saintsimonismo impugnaba la sociedad asentada sobre los intereses individuales y sobre una moral personal y postulaba el dominio de un “dogma” comprometido con la realidad social²².

Si bien tanto el liberalismo doctrinario como el socialismo ocupaban las posiciones dominantes del espectro ideológico de Francia en los años 20’ y 30’ y disponían de algunos puntos cercanos en su doctrina, se soslayaba una cuestión que los diferenciaba tangencialmente. Tanto el humanitarismo como el liberalismo atendían el reclamo del pueblo, pero de diferente modo. Para los liberales, el pueblo representaba esa masa de necesidades a las que había que atender, mientras que, para los humanitaristas, el pueblo era una “comunidad viviente”, digna de adoración y

²⁰ ALEJANDRO HERRERO, *op.cit.*, p. 24.

²¹ *Ibidem*, p. 25.

adulación²³.

SAINT-SIMON, EL *NUEVO CRISTIANISMO* Y PIERRE LEROUX

Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon fue, junto a Charles Fourier, el primer pensador socialista en la Francia posrevolucionaria. El fundamento de su doctrina se situaba en torno a una férrea crítica a su contemporaneidad y a los alcances que la Revolución Francesa había logrado a ese momento. En su concepción, trató de fundamentar la teoría del desarrollo de la historia, sujeto a leyes donde sistema social significaba un paso adelante en el desarrollo del proceso histórico en un marco de épocas orgánicas, a las que definió como un período donde se encontraba un sistema de creencias bien establecido y que progresaba dentro de los límites por él definidos, y épocas críticas, período en el que este progreso hacía cambiar la idea central sobre la cual giraba la época. Tomó el modelo de organización industrial como la base del paradigma de ordenamiento social óptimo, haciendo de banqueros e industriales los actores principales de la estructura estatal en un gobierno liderado por científicos siendo su objetivo mejorar la situación material y moral de los trabajadores. Su doctrina no concibió alcanzar una mentada edad de oro histórica por medio de la revolución, sino que había que concluir la por medios pacíficos. Así, diferenció dos sectores: los productores, que incluía tanto a patrones y obreros, y los ociosos, representados por el clero y la nobleza.

El gran problema se situaba en la carencia de un principio organizador que uniera a la sociedad revolucionaria. Eso se debió a que el mismo proceso mutiló el componente religioso que dotaba de un orden moral a la comunidad. La necesidad de recomponer esta dimensión fueron concepciones que no solo eran preocupación de Saint-Simon y sus seguidores. Los saintsimonianos, siguiendo a su maestro, sostuvieron que el principal problema del siglo XIX consistió en recomponer una sociedad que había sido destruida durante el período crítico del siglo XVIII. ¿Cómo se podía alcanzar la unidad de la sociedad francesa? Hombres como Lerminier y Leroux que eran saintsimonianos disidentes, pero también otros de diferentes espectros políticos como el doctrinario Jouffroy o el neocatólico Lamennais, creyeron que el primer requisito para dar una respuesta positiva a este interrogante era elaborar un "dogma social" o "filosofía

²² MARÍA CARLA GALFIONE, *op.cit.*, p. 38-39

²³ *Ibidem*, p. 40.

nacional" que hermanara a los franceses en una misma causa²⁴.

Este dogma, a entender de Saint-Simon, debía asentarse sobre el cristianismo. El *nuevo cristianismo*, es su obra final donde se conjugaba una síntesis de todas sus concepciones filosóficas. En ella, se apreciaba su esperanzada imagen de la sociedad nacida de la revolución industrial donde no cabía espacio para la lucha de clases y donde esbozaba su raíz teórica sostenida en la capacidad productiva como el principio de organización social siendo el trabajo el valor ético supremo, y la búsqueda de un vínculo de solidaridad susceptible de excitar el entusiasmo comunitario. Sostenía que la enfermedad que aquejaba a la sociedad francesa era el egoísmo que actuaba como gangrena moral de la especie humana y era el mayor obstáculo para el progreso. Para remediarlo, Saint-Simón juzgaba que la religión católica, como vehículo de preceptos morales, permitirá la eliminación del egoísmo promoviendo el asentamiento de la vida social. Junto a la ciencia e industria, Saint-Simon agregaba la dimensión religiosa en el organigrama de una sociedad positiva pero este agregado de religión lo realizaba no tanto desde el punto de vista del sujeto activo sino desde la perspectiva intimista del sentimiento religioso.

Esa religión sobre la que habla Saint-Simon no es otra que el cristianismo. Sin embargo, era un cristianismo depurado de todo su contenido teológico, desarrollo histórico y de su jerarquía, reduciéndolo a un núcleo primario como apelación a un imperativo moral que ordenaba el amor fraternal universal.

El nuevo cristianismo está llamado a hacer triunfar los principios de la moral general en la lucha que existe entre estos principios y las combinaciones que tienen por fin obtener un bien particular a expensas de un bien público; esta religión juvenecida está llamada a hacer que todos los pueblos vivan en un estado de paz permanente ligándolos a todos contra la nación que quiera alcanzar su bien particular a expensas del bien de la especie humana y coaligándolos contra todo gobierno lo bastante anticristiano como para sacrificar los intereses nacionales a los intereses privados de los gobernantes; está llamada a unir a sabios, artistas e industriales, convirtiéndolos en directores generales de la especie humana, así como los intereses específicos de cada uno de los pueblos que la integran; está llamada a poner las bellas artes, las ciencias de observación y la industria a la cabeza de los conocimientos sagrados en vez de incluirlas entre los conocimientos profanos, como han hechos los católicos; por último, está llamada a anatemizar a la teología, así como declarar impía toda doctrina que tenga por objeto enseñar a los hombres cualquier otro medio para obtener la vida eterna que no sea el de trabajar con todas sus fuerzas en la mejora de las condiciones de

²⁴ ALEJANDRO HERRERO, *op.cit.*, p. 28.

vida de sus semejantes²⁵.

Saint-Simon fallece en 1825, solo unos meses después de la publicación de *El nuevo cristianismo*. Tras su muerte, sus seguidores (Entre lo que se pueden destacar a Barthélemy Prosper Enfantin, Saint-Amand Bazard, Olinde Rodrigues, Michel Chevalier, Jean Reynaud, Pierre Leroux, Eugène Lerminier y Philippe Buchez) publicaron el periódico *Le Producteur*, donde se manifestaban contra el liberalismo conforme a los preceptos inculcados por su maestro los cuales recogieron y publicaron en su *Exposición de la doctrina de Saint-Simon* haciendo más popular sus ideas. Sin embargo, para la década del 30', el movimiento se escindió en dos facciones: Por un lado, aquellos que acentuaron la dimensión religiosa transformando al saintsimonismo en una suerte de pseudo secta con Enfantin a la cabeza y, por otro lado, aquellos llamados saintsimonistas disidentes entre los cuales se encontraba Pierre Leroux.

Leroux revisó algunos conceptos de origen saintsimoniano y los reformuló de manera que la cuestión religiosa mantuvo el énfasis otorgado por Saint-Simon, pero bajo un nuevo prisma. Así, el movimiento de la historia se constituía en un movimiento de emancipación llevado adelante no por fuerzas sobrenaturales, porque tal cosa sería atentar contra la libertad, sino por los hombres mismos constituidos históricamente. En el marco de este ambicioso proyecto, la religión no desaparecía, sino que, todo lo contrario. Leroux persiguió la síntesis entre filosofía y religión al concebir una filosofía que no existía sino como creencia. Una filosofía que era ciencia de la vida y atentaba al presente pero que, al mismo tiempo, requería encarnarse en la sensibilidad más profunda, reconociendo inmediatamente el fundamento de su objeto en una imagen divina, que es Dios, pero también la humanidad. Sobre esa base pensaba también la relación entre la religión y la política, porque la religión es la condición de la democracia²⁶.

En su obra, Leroux enfatizó la necesidad de un dogma que dominara sobre el conjunto social sirviéndose de la filosofía para poder encausarlo. La filosofía debía articular una alianza entre teoría y práctica²⁷. Pretendió dar una respuesta, mediante la filosofía, para la construcción de un dogma donde el precepto de caridad no era entendido desde el punto de vista del cristianismo, sino que se presentaba como un principio de solidaridad humana. Así el socialismo, en oposición al individualismo,

²⁵ CLAUDE HENRI DE ROUVROY, *El nuevo cristianismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981, pp. 56-57.

²⁶ MARÍA CARLA GALFIONE, *op.cit.*, p. 46.

²⁷ *Ibidem*, p. 54.

priorizaba la dimensión colectiva por sobre la individual siendo esta última la que reinaba en el corpus filosófico del liberalismo imperante.

Indudable fue que la Revolución Francesa inauguró una nueva era. Sin embargo, también tuvo su dimensión negativa: la destrucción de las bases religiosas y su suplantación por una ética individualista que implicó la irrealización de los ideales que la revolución impulsaba. Frente al temor por la falta de un vínculo cohesionador de la sociedad francesa, se ensayaron distintas propuestas para dar solución a ello. Tanto de ciertas posiciones del liberalismo doctrinario como desde grandes sectores del amplio arco del socialismo. La preocupación estaba en infundir de una moral religiosa al cuerpo de la sociedad para articularlo siendo este el motor de la historia y de su progreso. Esta necesidad de un dogma apunta a cumplimentar las cuestiones que unen al hombre y a la sociedad atendiendo tanto a sus condiciones unitarias como grupales:

Es necesario formular y difundir una doctrina nueva, acorde a las necesidades de su tiempo. Así se referirán también a una “ciencia política” que articule el nuevo dogma con las condiciones particulares de las nuevas naciones. Y, en esto, pondrán de manifiesto uno de los elementos centrales del nuevo dogma: la mutua dependencia entre lo particular y lo general, entre el yo y lo colectivo, los pueblos y la humanidad. La historia es considerada como la permanente articulación entre ambos polos, una articulación que permite reconocer a cada pueblo como un momento en el desarrollo perfectible y providencial de la historia, entendiendo que dicho desarrollo está sujeto a cada momento. La historia camina hacia un destino providencial, inalcanzable, utópico, pero valiéndose, para ello, del esfuerzo realizado en cada uno de sus pasos²⁸.

CONFEDERACIÓN ARGENTINA Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA NUEVA REALIDAD

A inicios de la década de 1820, con el ascenso de Bernardino Rivadavia al ministerio de relaciones exteriores de la provincia de Buenos Aires gobernada por Martín Rodríguez, se impuso un amplio arco reformista conocido como reformas rivadavianas. Rivadavia fue un hombre muy formado intelectualmente dentro del movimiento ilustrado y buscó impulsar un proceso de modernización que tomó como imagen la Inglaterra con posterioridad a la revolución industrial. Dentro de sus proyectos más importantes, se destacaron la modificación del poder ejecutivo, la reforma religiosa y la educativa.

Tras el largo ciclo revolucionario de 1810 y las sucesivas luchas internas, Rivadavia pretendió conformar la organización nacional del nuevo país. Para ello, debió hacer frente a un enorme retraso y abandono del desarrollo educativo ambicionando su

²⁸ *Ibidem*, p. 86.

igualación en todo el territorio nacional. Frente a esta situación, Rivadavia implantó el sistema lancasteriano como medio práctico a fin de solucionar el problema de la educación popular, por lo que organizó el gobierno de la enseñanza primaria y creó la sociedad de beneficencia, que logró la incorporación de la mujer al movimiento reformista haciendo que la educación quedara bajo el total control estatal. Con la llegada del delegado de la sociedad lancasteriana de Londres, que dió a conocer los resultados obtenidos en distintos países europeos con la aplicación del sistema, se despertó el interés en el Cabildo de Buenos Aires, que resolvió autorizar a Thompson a fundar una escuela modelo e instruir a los preceptores de la ciudad. Pocos años más tarde, se decretó el método de enseñanza de Lancaster a implantarse en todas las escuelas de las provincias. Con todas las escuelas elementales de la ciudad y de la campaña, se constituyó el Departamento de Primeras Letras con el doctor Juan Manuel Agüero como prefecto al frente. Este movimiento reformador, no solo se condensó en un proyecto de educación inicial, sino que también lo hizo para la educación superior. Rápidamente se fundó la Universidad de Buenos Aires y se transformó al Colegio de la Unión del Sud en el Colegio de Ciencias Morales.

El espíritu secularizador y laicista irradió en los programas de estudios de dichas instituciones, así se formaron pensadores en el seno de organizaciones estatales configurando una elite intelectual nacional concibiendo su lugar en la sociedad en los términos de la modernidad. Esta nueva generación autodenominaba como los hijos de la revolución de mayo que iban a dar conclusión a ese proceso. Sin concebir una posición homogénea, desarrollaron su concepción filosófica sobre el carácter de la religión desligados del pensamiento religioso y sus instituciones.

Esa transformación operada en la forma de concebir el lugar de la Iglesia y la religión en la sociedad, constituyó el necesario punto de arranque de los escritores de 1837. Muchos reivindicaron posiciones filosóficas abiertamente de carácter espiritualista como reacción ante lo que creyeron un materialismo. El mismo fue juzgado demasiado evidente en las primeras lecciones escolares aprendidas en su infancia, y algunos, los menos, definieron su propio lugar en la nueva galaxia intelectual por su explícita adhesión a una religión católica cuya hegemonía legítima sobre los demás órdenes de la vida colectiva defendían. Pero tales posiciones llevarían la marca ineludible del suelo intelectual secularizado sobre el que necesariamente tuvieron que alzarse. Indudablemente, no era lo mismo hablar como católico desde el interior de una cultura católica aceptada como condición natural, que hacerlo desde una situación

exterior. Esta segunda operación ya sólo podía concebirse en términos de vuelta al seno o de restauración, reconociendo de ese modo el carácter no natural de la posición asumida. El pensamiento de los escritores románticos nunca llegaría a poder borrar ese Rubicón atravesado tan decididamente por el régimen rivadaviano²⁹.

La creación de esta nueva generación debió su raíz formativa institucional al programa educativo rivadaviano en los límites de la mentalidad ilustrada. Sin embargo, el enfoque de estos pensadores se ordenó a la filosofía romántica francesa, de la cual tomaron varios de sus argumentos para constituir un proyecto intelectual en las desérticas tierras de nuestras pampas.

EL SALÓN LITERARIO Y LA GENERACIÓN DEL 37'

En su tesis doctoral, el doctor Herrero realizó una breve síntesis sobre el origen y las motivaciones que implicaron la unión de esta nueva generación en un marco institucional. De esa manera, los miembros de la Nueva Generación Argentina se presentaron públicamente en un cenáculo literario de Buenos Aires en 1837. Se definieron como la nueva "minoría del saber". Estaban convencidos de que poseían los conocimientos adecuados que la Confederación Argentina necesitaba. A sus ojos, se trataba de completar el ciclo de la Revolución de Mayo. Aquellos revolucionarios habían realizado la independencia política pero no pudieron constituir un orden republicano. Las dos facciones que surgieron posteriormente tampoco lograron cerrar el ciclo. Los unitarios se habían conducido con ideas equivocadas y los federales, que tuvieron el mérito de restablecer el orden tras años de guerras civiles, crearon un régimen autoritario bajo el duro mando de Juan Manuel de Rosas y sin sujetos aptos para la vida republicana. De su diagnóstico desprendían, finalmente, que el papel de los pensadores era fundamental porque debían guiar a políticos desorientados³⁰.

Convocada por Marcos Sastre, y liderada por Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Juan María Gutiérrez, esta institución sólo funcionó durante algunos meses de 1837 antes de su disolución³¹. Reconoció un importante antecedente local en la *sociedad literaria* fundada por Rivadavia quince años antes. Esta organización se propuso naturalizar en suelo de la confederación, prácticas de sociabilidad literaria que se suponían condición necesaria para una cultura moderna. La lectura individual debía

²⁹ JORGE MYERS, *op.cit.*

³⁰ ALEJANDRO HERRERO, *op.cit.*, p. 48.

³¹ La presión del régimen rosista llevó a la conclusión de esta organización que fue reconducida en la clandestinidad y exilio por Esteban Echeverría como Asociación de la Joven Argentina.

ceder el lugar a una práctica compartida de lectura, donde las ideas aprendidas en los libros llegados de Europa debían ser objeto de intensa discusión por parte de los miembros de la asociación. Sin embargo, no se limitó solo al ámbito de discusión, sino que además propulsó la creación de saberes enteramente nuevos, sobre la base de un aprendizaje sintético de las teorías, métodos y comprobaciones contenidos en los libros europeos y la realidad nacional. Estos jóvenes convergían en una asociación surgida de la propia sociedad como iniciativa autónoma de la elite intelectual porteña, y no de una intervención específica del Estado. En gran parte, ello se debió a las condiciones políticas imperantes que jugaron un papel tan importante como las inclinaciones de la teoría romántica en determinar esa marginación. El régimen rosista, solo defendió aquellas actividades culturales que le interesaban mientras que censuró por todos los medios posibles aquellas que implicaran un estorbo para su política o un peligro para su continuidad.

En su corta duración, se esbozaron las líneas fundamentales de su organigrama contenidas en las bases de los discursos inaugurales de sus miembros:

En síntesis, los planteos esenciales esbozados en los tres discursos conducen a cinco ordenamientos básicos, interrelacionados solidaria e íntimamente: 1° estructuración de una cultura nacional; 2° difusión democrática y popular de los bienes intelectuales; 3° conocimiento y estudio de la realidad social y material del país; 4° integración realista con el movimiento de ideas y tendencias renovadoras vigentes en el mundo; 5° enfrentamiento activo de las tradiciones retrógradas³².

Este proyecto del primer momento del movimiento romántico terminaba con la clausura del espacio porteño efectuada por Rosas. Desde el exilio de sus miembros, buscaron expandirse hacia el conjunto del territorio argentino y hacia las repúblicas limítrofes, más afines a sus ideologías. Críticos por partes iguales frente a unitarios y federales, estos intelectuales románticos se acercaron al primero de estos espacios políticos en la lucha frente a la dictadura de Rosas. Este viraje hacia la facción unitaria, considerada por algunos como oportunista y mientras que otros la situaron dentro de un modelo pragmático, no respondió a un acercamiento ideológico. Lo motivó la necesidad de poder instituirse dentro del ejercicio del poder para transformar la realidad y construir la nacionalidad siendo dirigida por quienes detentaban el capital intelectual hacia la edad de oro de un progreso ilimitado.

³² FÉLIX WEINBERG, *El Salón Literario...*, *op.cit.*, p. 60.

ESTEBAN ECHEVERRÍA Y EL *DOGMA SOCIALISTA*

Un joven Echeverría regresó de Francia imbuido de las novedades políticas y filosóficas del viejo continente. Es a él a quien se debió la introducción del romanticismo en la cuenca del Plata a través de su obra literaria, siendo *Elvira o la novia de Plata* la primera de ellas, pero donde se destacan *La cautiva* y *El matadero*. Sin embargo, la mayor importancia de su obra radicó en sus escritos políticos donde expuso las críticas a sus antecesores y los preceptos para la nueva generación, de la cual era parte integrante, que busca construir a la nueva nación.

Rápidamente su ascendiente y capacidad incidió en el seno de un heterogéneo grupo nucleado en el Salón Literario de Marcos Sastre, impulsado por este último a tomar el liderazgo no solo de la institución sino de esta generación de pensadores en el corolario de una extensa carta personal remitida en septiembre de 1837. En sus *Lecturas*, Echeverría denunció el estado de situación reinante a la vez que desarrolló un agudo análisis de sus orígenes y causas. Allí, el poeta romántico entiende que el hecho fundante de nuestra nacionalidad se encontraba en mayo de 1810 y en su acto revolucionario pero la conclusión del mismo lejos estaba de su presente. Por el contrario, acusa a las guerras fratricidas y a la incapacidad de quienes gobernaron como las bases del momento histórico en el que se situaban. Ello se debió, a la carencia de ciencia y al desconocimiento de las necesidades morales del pueblo que se encontraba en un grave atraso por falta de la promoción de su instrucción. Recaía sobre los grandes hombres, que Echeverría define como el “genio”, la guía hacia la divina providencia que signaba el progreso de los pueblos en el cumplimiento de las leyes naturales que conducen el destino de todos los hombres. Al respecto, Echeverría decía lo siguiente:

Tenemos independencia, base de nuestra regeneración política, pero no derechos ni leyes, ni costumbres que sirvan de escudo y salvaguardia a la libertad que ansiosamente hemos buscado. Nos faltaba lo mejor, la techumbre, el abrigo de los derechos, el complemento del edificio político -la libertad-, porque esta no se apoya con firmeza sino en las leyes y las costumbres. Hemos sabido destruir, pero no edificar, los bávaros también talan³³.

Para solucionar ello, apeló a exaltación a la juventud que lo acompañaba y rodeaba como motor de esta regeneración expresando “Nuestros padres hicieron lo que pudieron, nosotros haremos lo que nos toca”³⁴. Su labor se limitó en dotar de un culto racional que sirviera a la construcción de un credo político, filosófico y literario partiendo de la razón argentina rechazando la mera mimesis del saber por generosidad

³³ ESTEBAN ECHEVERRÍA, “Lecturas pronunciadas en el Salón Literario”, *op.cit.*, p. 166.

³⁴ *Ibidem*, p. 170.

extranjera. Allí hace hincapié en el origen divino como que conduce al devenir del hombre y en la particularidad al argentino:

Dios al dotar al hombre de inteligencia y darle por teatro la sociedad, le impulsó la obligación de perfeccionarse a sí mismo y de consagrar sus semejantes; y llenos de buena fe y entusiasmo, amparándonos de los tesoros intelectuales que nos brinda el mundo civilizado por medio del tenaz y robusto ejercicio de nuestras facultades, estampemos en ellos el sello indeleble de nuestra individualidad nacional³⁵.

La experiencia del *Salón Literario* fue extremadamente breve y se extinguió finales del año 1837 entre las disensiones internas y la feroz persecución del aparato rosista. Rápidamente, Echeverría concibió la necesidad de una *asociación* como forma de vinculación de esta *nueva generación* llamada a cumplir su providencial destino. En su constitución leyó las *Palabras Simbólicas* que ordenaban su credo:

Asociación; Progreso; Fraternidad; Igualdad; Libertad; Dios, centro y periferia de nuestra conciencia religiosa; el cristianismo, su ley; el honor y el sacrificio, móvil y norma de nuestra conducta social; Adopción de todas las glorias tanto individuales como colectivas de la Revolución; Menosprecio de toda reputación usurpada e ilegítima; Constitución de las tradiciones progresivas de la Revolución de Mayo; Independencia de las tradiciones retrógradas que nos subordinaban al antiguo régimen; Emancipación del espíritu americano; Organización de la patria sobre la base democrática; Confraternidad de principios; Fusión de todas las doctrinas en un centro progresivo; Abnegación de las simpatías que puedan ligarnos a las dos grandes facciones que se han disputado el poderío durante la Revolución³⁶.

La estructuración de esta nueva organización que se conoció como *Asociación de la Joven Generación Argentina* se gestó a través de un documento que consagra la síntesis más acabada de todo el pensamiento político de Echeverría siendo este el *Dogma Socialista*.

En su sexta palabra, el poeta romántico desarrolló su concepción de la religión en general y del cristianismo en particular. De esta manera, hace una primera distinción entre una religión natural como un “instinto imperioso que lleva al hombre a tributar homenaje a su Creador” y una religión positiva en la cual entiende al cristianismo “porque no es otra cosa que la revelación de los instintos morales de la humanidad” siendo un conjunto de principios morales que apoyados sobre hechos históricos reglan las relaciones entre el hombre y su Creador. “El cristianismo trajo al mundo la fraternidad, la igualdad y la libertad, y rehabilitando al género humano en sus derechos,

³⁵ *Ibidem*, p. 174.

³⁶ ESTEBAN ECHEVERRÍA, *Dogma Socialista*, *op.cit.*, p. 112.

lo redimió. El cristianismo es esencialmente civilizador y progresivo.” lo que compone la dimensión positiva como la religión de las democracias. Distinguió con precisión la diferencia entre libertad de culto y de conciencia, expresando que, si ambas no son protegidas, era contradictorio proteger una sola. Echeverría se manifestó partidario de la separación de la Iglesia y del Estado, punto que marca con nítidos caracteres el espíritu laico revolucionario de su concepción:

La sociedad religiosa es independiente de la sociedad civil aquélla encamina sus esperanzas a otro mundo, ésta las concentra en la tierra; la misión de la primera es espiritual, la de la segunda temporal. Los tiranos han fraguado de la religión cadenas para el hombre, y de aquí ha nacido la impura liga del poder y el altar³⁷.

La tiranía, según Echeverría, pactaba con la religión para colocar una cadena más a la libertad del individuo configurando así la dimensión negativa del catolicismo. Se trataba también de la tolerancia, como principio nocivo, y a que hablando de ella se negaba la libertad:

La palabra tolerancia, en materia de religión y de cultos no anuncia sino la ausencia de libertad y envuelve una injuria contra los derechos de la humanidad. Se tolera lo inhibido o lo malo; un derecho se reconoce y se proclama. El espíritu humano es una esencia libre; la libertad es un elemento indestructible de su naturaleza y un don de Dios³⁸.

Finalmente, se trata la misión del sacerdote se encontraba en el campo de lo espiritual y no de lo temporal. Todo eclesiástico era miembro del Estado y como tal no podía formar cuerpos privilegiados:

La misión del sacerdote es exclusivamente espiritual, porque mezclándose a las pasiones e intereses mundanos, compromete y mancha la santidad de su ministerio y se acarrea menosprecio y odio en lugar de amor y veneración [...] Los vicarios y ministros de Cristo no deben ejercer empleos ni revestir autoridad alguna temporal: Regnum meum non est de hoc mundo, les ha dicho su divino maestro y así les ha señalado los límites del gobierno de su Iglesia [...] Los eclesiásticos, como miembros del Estado, están bajo su jurisdicción y no pueden formar un cuerpo privilegiado y distinto en la sociedad. Como los demás ciudadanos estarán sujetos a las mismas cargas y obligaciones, a las mismas leyes civiles y penales y a las mismas autoridades. Todos los hombres son iguales; sólo el mérito y la virtud engendran supremacía³⁹.

En este apartado del *Dogma Socialista*, se condensaron múltiples de las expresiones el humanitarismo francés respecto de la religión. En lo particular, Echeverría entendió una faz positiva y otra negativa del cristianismo. Así, aspiraba a los fundamentos de la doctrina cristiana como base moral de ordenamiento social en un

³⁷ *Ibidem*, p. 139.

³⁸ *Ibidem*, p. 140.

³⁹ *Ibidem*, pp. 140-141.

sistema democrático. Se vinculaba al individuo con la sociedad negando así la tradición retrógrada eclesiástica y su vinculación al poder temporal a la vez que concluía la necesidad de la religión y su importancia en los pueblos americanos para construir el nuevo camino iniciado tras la revolución.

Para Echeverría, el catolicismo formaba parte de la historia y de la cultura de los pueblos americanos. Rechazarla no era sino renegar de estos desarrollos como desarrollos humanos y humanamente necesarios. Se trataba en cambio de reconocer los límites de su forma histórica por lo cual era preciso separar la “sociedad religiosa” de la “sociedad civil” y, con ello, avanzar en el remplazo de las antiguas creencias por nuevos axiomas. Era conveniente predicar principios, predicar verdades, difundir un conjunto de creencias que sembrasen una base desde la cual hablar de unidad, de “nación”. Sin ellas, primaba en la sociedad la completa dispersión de los hombres sobre un mismo suelo, siendo imposible pensar la interacción de ellos en materia política y menos aún en una democracia y sus instituciones. De esta manera, sin creencias que tengan el peso y el valor de la religión nunca podrá hablarse de “independencia” en el sentido pleno de la palabra⁴⁰.

El Dogma Socialista no solo se dirigió a los intelectuales nucleados en la *Asociación de la Joven Generación Argentina*, sino que pretendió ser la base de lo que debe aspirarse, es decir, a una creencia en común para la construcción de una sociedad que debía apropiarse de su emancipación y garantizarla por medio de sus instituciones. Esta nueva fe fraternal, se hunde en la filosofía que subordinaba el todo a la ley natural del progreso y que tenía una gran cercanía con lo planteado, principalmente, por Saint-Simon y Pierre Leroux.

LA RELIGIÓN SOCIAL

En virtud a lo expuesto con anterioridad, se desprende la fórmula que guió el pensamiento echeverriano. Por un lado, se diferenciaron dos sujetos claramente delimitados por el individuo y la sociedad. Frente a la puja de intereses entre ambos, planteó un modelo de asociación que moderara el privilegio individual en el entramado social pero que a su vez se respetasen los derechos fundamentales de quienes componen el germen de la sociedad. Asimismo, se dirimió una ley de la historia en sentido providencial que guiaba a los pueblos y una ley natural que alumbraba el devenir del hombre. El progreso brotaba como la más perfecta comunión de las partes unidas por la

asociación.

El progreso tenía un objetivo y este era el bienestar como la realización de la ley de su ser. Cada hombre, al igual que cada pueblo, poseía una vida propia que debía desarrollar a lo largo de la historia. El desarrollo de esa vida era constante, continuo, incesante y el objetivo no era externo a cada pueblo, pero tampoco particular. El objetivo era la libertad, libre desenvolvimiento, y en él confluía el carácter de lo particular con la cualidad más propia de lo humano. La realización efectiva del progreso no podía darse sin la realización efectiva de los otros principios y, para ello, no bastaba con reconocer las leyes de la historia, era menester además trabajar para su cumplimiento. Así la vida se transformaba en el ejercicio incesante de la actividad⁴¹.

Enarbolaba las banderas de *liberté, égalité y fraternité* que había visto y aprendido en su estadía en Francia. Pero si bien el objetivo principal era la libertad, no la entendió en el sentido que lo hacían los liberales que formaban un culto de ella, sino que acentuaba los otros dos principios como condición necesaria para la primera. De esa manera, se apreciaban las mismas expresiones del movimiento socialista francés de ese período. Igualdad y fraternidad son definidos con un fuerte sentido religioso e invierten el orden original. El primero como designio de la divinidad a los hombres, tomaba del cristianismo la primera afirmación de este en el plano de lo ideal frente a la desigualdad de lo real. Sobre la fraternidad, se asentaba el núcleo de su proposición ya que entendió al egoísmo como la base de la disgregación de la sociedad apelando nuevamente a conferirle un férreo sentido religioso.

La raíz de este nuevo modelo de asociación, al entender de Echeverría, surgía de la instrucción del pueblo siendo esta cuestión de un notable atraso para los espíritus de la vasta Confederación Argentina:

Mayo, Sres., es el símbolo vivo de nuestra religión social. Mayo quiere decir, fraternidad, igualdad, libertad, palabras que recíprocamente se explican y complementa; términos idénticos de la trinidad misteriosa que se funde y encarna en la Democracia. ¿Pero por qué la Democracia, hija primogénita de Mayo, después de treinta y cuatro años de revolución, no ha logrado convertirse en incontrastable institución, y peleamos aún para asegurar su imperio? – Porque la tierra donde Mayo desparramó su principio estaba inculta; porque el pueblo no comprendía y no supo apreciar los derechos y obligaciones de su nuevo rango social; y porque nuestros gobiernos por causas que no es de ahora examinar, descuidaron iniciarlo en ese conocimiento, proporcionándole la educación necesaria⁴².

⁴⁰ MARÍA CARLA GALFIONE, *op.cit.*, pp. 115-117.

⁴¹ *Ibidem*, p. 133.

⁴² ESTEBAN ECHEVERRÍA, *Mayo y la enseñanza popular en el plata... op.cit.*, p. 214.

El hecho revolucionario de Mayo fue origen de un nuevo orden inconcluso por falta de capacidad de los dirigentes que lo continuaron sumiendo al pueblo en la ignorancia. Esto representó el nudo gordiano de la tesis de Echeverría que canalizó a través del *Dogma Socialista* como la base de un nuevo orden. El cumplimiento de la ley natural y de la ley histórica que llevaba al progreso de los pueblos, se erigía en la instrucción social permitiendo la consecución de una religión social que lo ordene. Este concepto de religión que se basaba en los preceptos del cristianismo, pero irradiado por la filosofía moderna fue la más honda preocupación del poeta recluido en el exilio. Dentro de su extenso epistolario, se destaca una misiva remitida al general Urquiza. Allí explicita de manera sintética las estructuras que guiaban su pensamiento político y donde expone el fundamento de la nacionalidad argentina asentada en el principio religioso:

La religión social de la Patria, la religión que nos legaron los heroicos promotores de su independencia y su libertad; esa religión que V. E. como todo patriota debe tener grabada en el fondo de su corazón, pero que desgraciadamente unos han comprendido de un modo y otros de otro, es la religión que nosotros invocamos como principio fecundo de concordia y de fraternidad. Esa religión entendida de diverso modo, es sin embargo una, no puede ser más que una; nosotros la aplicamos. Esa religión es Mayo, porque en Mayo nació la Patria, y el pensamiento de Mayo es el único que puede regenerar la Patria de los Argentinos. ¿Porqué peleáis, nos dice esa religión? ¿porqué escandalizáis al mundo con vuestra guerra fratricida? ¿No sois todos hermanos? ¿no sois hijos de una misma Patria? ¿No es vuestra tierra bastante rica y grande para hospedaros y alimentaros a todos? ¿Porqué os despedazáis como fieras a nombre de falsos ídolos que solo piden holocausto de lágrimas y de sangre?⁴³.

La importancia de esta carta está dada porque su remitente fue quien pocos años después guió los destinos de la nación. Echeverría reclamaba una nueva revolución, con fundamentos y planes de acción pensados desde una nueva estructura. La historia en vías de un progreso que se vale del pasado y no como ruptura con él; el hombre como ser complejo y ligado a los otros cuanto preocupado por el bienestar individual y general, la política como realización voluntaria y razonada de un modelo ideal en el plano de lo real.

A lo largo de su vida, las publicaciones de carácter público y privado mantuvieron su uniformidad en el plano ideológico y su aspiración apunta los modelos de república democrática expresados por Pierre Leroux. Sobre los acontecimientos revolucionarios de 1848 en Francia, Echeverría escribió lo siguiente:

⁴³ *Ibidem*, pp. 247-248.

Once años hace que nosotros proclamamos en Buenos Aires el principio filosófico de la Fraternidad, sin explicarlo como lo hicimos posteriormente. Entonces como ahora creíamos que la Libertad y la Igualdad no eran organizables de un modo normal y estable en nuestro país, sino por medio de ese principio de moralidad y de unidad, o sin que su espíritu animase todas las instituciones sociales. Hoy que la Francia republicana ha inscripto en su bandera la trinidad democrática que nosotros entonces invocamos, y que está en vía de organizar el principio de la Fraternidad, tenemos motivos para creer que no íbamos descaminados⁴⁴.

La religión social fue el paradigma a conquistar por la *nueva generación* de los hijos de Mayo. Fue en ellos, y en el firme cumplimiento del espíritu de fraternidad, que se encontraba la llave para el cumplimiento de la ley de la Historia. Pero el tránsito entre el hecho revolucionario y su cristalización social democrática se desarrolló a lo largo de casi seis décadas para los galos. La apelación de Echeverría apuntaba a exhibir en el éxito de los franceses, las posibilidades de triunfo que avizoraba para los argentinos.

CONCLUSIONES

El amplio espectro en el que se desarrolló el pensamiento de Echeverría fue motivo de algunas contradicciones en sus concepciones. Por un lado, las bases de la filosofía moderna sobre las que se asentó el curso de la contemporaneidad, los influjos de su educación ilustrada y del romanticismo francés constituyeron el utillaje mental sobre el cual el poeta esgrimió su propia tesis.

La importancia de su etapa formativa se aprecia en el aspecto conciliatorio que se planteó entre la educación ilustrada rivadaviana y romanticismo francés. El romanticismo, más allá de su dimensión literaria, construyó un mismo impulso que unió la revolución estética y el cambio social. El historicismo, la construcción de la nación, una religiosidad laica y anticlerical, el individualismo y el socialismo utópico del movimiento romántico eran una reacción contra el universalismo estático y el racionalismo científicista de la ilustración, de los que Echeverría se apartaba a medida que avanzaba su conversión al nuevo credo.

Aquello que ha motivado el estudio de esta figura en cuestión, refiere sobre si su pensamiento representó una nueva mirada a la realidad nacional. Al respecto, las posiciones han variado desde autores como Orgáz o Halperín Donghi, que observan que

⁴⁴ ESTEBAN ECHEVERRÍA, *Revolución de febrero en Francia*, en: JUAN MARÍA GUTIÉRREZ, *Obras completas de D. Esteban Echeverría*, Tomo 4, *op.cit.*, p. 457.

las proposiciones echeverrianas contienen un escaso aporte de originalidad mientras que otros como Palcos, observaron una conjugación entre experiencia europea y su preocupación en el plano local que otorgaban a su pensamiento un aspecto novedoso. Por su parte, Herrero menciona que el préstamo ideológico atañe a múltiples pensadores de distintas nacionalidades en pos de la construcción de un corpus ideológico propio, por lo cual limitar el pensamiento de los *hombres de genio* de la *Generación del 37'* al mero plagio sería un reduccionismo simplista sobre los alcances en sus desarrollos teóricos. Galfione concibe su tesis en torno a las aportaciones del humanitarismo francés en Echeverría y entendiendo en ellas el carácter conciliador en aquellas concepciones que suponen oposiciones.

Analizando la obra política del poeta romántico, se destacan algunas cuestiones distintivas. En primer lugar, nunca buscó polemizar con sus pares negando así cualquier espíritu de confrontación. Segundamente, se evidencia una marcada homogeneidad condicionada por una doble dimensión: el corto tiempo de su fecunda producción que se desarrolló entre 1837-1851 junto al hecho de que nunca ocupó cargo público alguno en la Confederación Argentina o dirigió un periódico. Sus expresiones se canalizaron en aquellos “hombres de genio”, de los que él forma parte, los cuales supuso capaces de dirigir su proyecto político. En tercer lugar, el emparentamiento con el grupo saintsimoniano en el préstamo de expresiones análogas como la revolución como origen de un nuevo ordenamiento y la clausura de esa revolución sobre las bases de la fraternidad entendida como religión social. Finalmente, la constitución de un *Dogma* ordenador como manifestación de una necesidad en la sociedad argentina, siendo esta necesidad imperceptible a sus ojos al encontrarse en un desierto ideológico, donde se expresan el conjunto de principios que ha de regir al nuevo orden social que dé cumplimiento a las leyes de la historia.

En su *Primer Lectura*, Echeverría ahondó sobre la cuestión de la necesidad imperiosa de un sistema filosófico nacional advirtiendo la carencia de una razón argentina y de una generosidad extranjera que construyó una vestidura de múltiples pedazos y distinto color con la cual se ha cubierto la considerable desnudez de nuestro país. ¿A qué se debió ello? En su alocución apuntaba a una clase ilustrada que no había sabido transmitir sus ideas a una sociedad sumida en la ignorancia. Ahí es donde se advenía la preocupación de esta nueva generación, en dotar por medio de la instrucción de una filosofía propia a un país herido por las guerras fratricidas. Imperaba una regeneración social basada en los preceptos del cristianismo, por influjo de la herencia

hispanica, pero inmersa en la filosofía moderna que se constituyera en una religión social para todos los hombres, respetando sus derechos inalienables, que convergieran en el cuerpo social.

En *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el plata desde el año 37'*, Echeverría discurre sobre los sucesos acontecidos desde la génesis de su generación hasta la realidad de su presente. Es destacable el análisis que el poeta realizó entre los alcances de quienes influyeron en su doctrina y las posibilidades de implantación directa en fértil suelo nacional, donde mantiene los conceptos expresados once años antes.

La vinculación entre el hombre como sujeto individual y la sociedad como sujeto grupal se compone como la edificación de lo simbólico en el plano de lo real haciendo un traspaso entre el quehacer del filósofo al del estadista. En el *Dogma Socialista*, Echeverría logró una amalgama de ideas condensadas en un corpus propio de ideas. Así como sus contradicciones hablan de lo ecléctico de su formación, sus aportaciones y la congruencia de sus ideas definieron el carácter novedoso de su teoría. Sin embargo, el proyecto de Echeverría no puede abandonar el esbozo teórico: El emparentamiento con el saintsimonismo y la figura revolucionaria de 1848 no representaba la realidad nacional imperante. Los banqueros e industriales que el Conde de Saint Simón divisa como los nuevos dirigentes lejos estaban de existir en Argentina. Echeverría concibió a la sociedad argentina como un sujeto histórico a construir tomando del modelo saintimoniano las líneas fundamentales y quedó condenado a su propia paradoja sobre la inconclusión de los ideales revolucionarios: La imposibilidad de transformar su teoría en praxis política ciudadana.