



DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES 2012-2017

Acreditación de la CONEAU (230/11)

Tesis para Obtener el grado de
Doctor en Ciencias Sociales

¿Dios y libertad?

Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en
la Argentina del siglo XIX

Diego Castelfranco
Directora: Miranda Lida

Noviembre de 2017



FORMULARIO "E" TESIS DE POSGRADO

Este formulario debe figurar con todos los datos completos a continuación de la portada del trabajo de Tesis. El ejemplar en papel que se entregue a la UByD debe estar firmado por las autoridades UNGS correspondientes.

Niveles de acceso al documento autorizados por el autor

El autor de la tesis puede elegir entre las siguientes posibilidades para autorizar a la UNGS a difundir el contenido de la tesis:

- a) Liberar el contenido de la tesis para acceso público.
- b) Liberar el contenido de la tesis solamente a la comunidad universitaria de la UNGS. X**
- c) Retener el contenido de la tesis por motivos de patentes, publicación y/o derechos de autor por un lapso de cinco años.

a. Título completo del trabajo de Tesis:

¿Dios y libertad? Félix Frías y el surgimiento de una intelectualidad y un laicado católicos en la Argentina del siglo XIX

b. Presentado por (Apellido/s y Nombres completos del autor):

Diego Castelfranco

c. E-mail del autor:

dcastelfranco@gmail.com

d. Estudiante del Posgrado (consignar el nombre completo del Posgrado):

Doctorado en Ciencias Sociales

e. Institución o Instituciones que dictaron el Posgrado (consignar los nombres desarrollados y completos):

Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social

f. Para recibir el título de (consignar completo):

a) Grado académico que se obtiene: **Doctor**

b) Nombre del grado académico: **Ciencias Sociales**

g. Fecha de la defensa: / /
 día mes año

h. Director de la Tesis (Apellidos y Nombres):

Miranda Lida

i. Tutor de la Tesis (Apellidos y Nombres): -

j. Colaboradores con el trabajo de Tesis: -

k. Descripción física del trabajo de Tesis (cantidad total de páginas, imágenes, planos, videos, archivos digitales, etc.):

408 páginas

l. Alcance geográfico y/o temporal de la Tesis:

Argentina, siglo XIX

m. Temas tratados en la Tesis (palabras claves):

Félix Frías, catolicismo, Generación del 37

n. Resumen en español (hasta 1000 caracteres):

Esta tesis estudia la trayectoria de Félix Frías (1816-1881) en cuanto pionero de un laicado "moderno" y una proto-intelectualidad católica en la Argentina del siglo XIX. La vida de Frías es analizada prestando atención a los lenguajes políticos que utilizó, a sus redes de sociabilidad y a los usos que hizo de las diversas obras europeas que influyeron sobre su pensamiento. También se indaga su papel en la construcción de un laicado "moderno" en Buenos Aires, y su accionar es contemplado a la luz de los "umbrales de laicidad" imperantes en el período.

o. Resumen en portugués (hasta 1000 caracteres):

Esta tese estuda a trajetória de Felix Frias (1816-1881) como pioneiro de um leigo "moderno" e de uma proto-intelectualidade católica na Argentina do século XIX. A vida de Frías é analisada prestando atenção às línguas políticas que ele usou, às suas redes de sociabilidade e aos usos que fez das várias obras européias que influenciaram seu pensamento. Ele também pergunta sobre seu papel na construção de um leigo "moderno" em Buenos Aires, e suas ações são contempladas à luz dos "limiares do secularismo" prevalecentes no período.

p. Resumen en inglés (hasta 1000 caracteres):

This dissertation studies the life of Félix Frías (1816-1881) focusing on the pioneering role he played in the creation of a modern laity and a proto catholic intellectual circle in 19th century Argentina. It focuses on studying the political languages he used, his sociability networks and the diverse ways in which he articulated in his discourse the oeuvres of the may European thinkers that influenced his thinking. Lastly, This work also analyses his role in the construction of a modern laity in Buenos Aires and studies the path of Frías in the midst of different "secularity thresholds" that were in place during this period.

q. Aprobado por (Apellidos y Nombres del Jurado):

Firma y aclaración de la firma del Presidente del Jurado:

Firma del autor de la tesis:

Resumen

Esta tesis estudia la trayectoria de Félix Frías (1816-1881) en cuanto pionero de un laicado “moderno” y una proto-intelectualidad católica en la Argentina del siglo XIX. Su actuación pública se desarrolló en paralelo a la de otros integrantes de la Generación del 37, de la cual formó parte, pero encarnó también un camino singular que lo alejó –aunque nunca completamente- de ellos.

Si bien al despuntar su carrera pública Frías elaboró un discurso muy cercano al de sus compañeros generacionales y compartió con ellos un mismo lenguaje político, con el correr de los años su voz tomó un cariz crecientemente individual: la religión católica, con eje en el pontífice romano, sería en su opinión el sostén principal para fundar un régimen político sólido en el Río de la Plata. Tras retornar de su largo exilio en 1855 Frías se alzó como el principal defensor de una concepción ultramontana del catolicismo en la esfera pública porteña, enarbolando un conjunto de ideas muy diferentes a las que había desplegado dos décadas atrás. Impulsó también la primera asociación católica propiamente moderna de Buenos Aires: la Sociedad de San Vicente de Paul, cuya primera conferencia se fundó en 1859. Ya mientras se encontraba exiliado en Francia sus viejos compañeros generacionales habían comenzado a contemplarlo como un “escritor católico”, y de ese modo tendió a presentarse en sus escritos. Frías, con una larga carrera periodística a sus espaldas, devenía así un personaje señero del todavía germinal laicado católico bonaerense.

Este trabajo pretende alejarse de las perspectivas desarrolladas por la historia confesional, que retratan a Frías como un apóstol laico del catolicismo argentino cuya vida entera se encontró abocada a la defensa de su fe. También apunta a revisar una cierta mirada que caracteriza a este personaje como el principal exponente de un proyecto “reaccionario” en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX. Para ello se nutre de diferentes herramientas de la historia intelectual: se procuran analizar los lenguajes políticos utilizados por Frías, sus redes de sociabilidad y los usos que hizo de las diversas obras europeas que influyeron en su pensamiento. Se estudia, por otro lado, su rol en la construcción de un laicado “moderno” tras su retorno a Buenos Aires, y se indaga sobre su accionar en el marco de los distintos “umbrales de laicidad” imperantes en el período analizado. Esta tesis se articula, así, con las nuevas líneas de investigación abiertas por la historiografía laica sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos del siglo XIX.

Abstract

This dissertation studies the life of Félix Frías (1816-1881) focusing on the pioneering role he played in the creation of a modern laity and a proto catholic intellectual circle in 19th century Argentina. His public interventions developed in lockstep with those of other member of the Generación del 37, in which he took part, but presented also a singular path -although never completely apart- from theirs.

Even though Frías shaped a form of speech very close to that of his generational companions used in his early years and shared with them a common political language, in time his voice commenced to show a growingly individual physiognomy: the Catholic religion, with the pope in its center, would be for him the main pillar to build a stable political regime in the River Plate. After returning from his long exile, he became the foremost defender of an ultramontane outlook on Catholicism in the Buenos Aires' public sphere, displaying ideas that were very different from the ones he had articulated two decades prior. He also promoted the founding of the first modern catholic association in Buenos Aires: a local branch of the Society of Saint Vincent de Paul. While he was exiled in France he had already started presenting himself as a “catholic writer”, and his former companions began to regard him in such a manner. Frías, with a long journalistic carrier behind him, thus became a key character in the development of a still germinal catholic laity in Buenos Aires.

This thesis distances itself from the perspectives set forth by confessional historians, which came to see this character as a lay apostle of argentine Catholicism whose entire life was driven by an unshaken devotion to his faith. It also pretends to revise a certain perspective which pinpoints Frías as the outmost proponent of a reactionary project in Argentina during the second half of the 19th century. To achieve these goals it builds upon different tools pertaining intellectual history: it studies the political languages he used, his sociability networks and the diverse ways in which he articulated in his discourse the oeuvres of the many European authors that influenced his thinking. This work also analyses his role in the construction of a modern laity in Buenos Aires and studies the path of Frías in the midst of different “secularity thresholds” that were in place during this period. In such a way, it has also ties with the new perspectives opened by a laic historiography on the 19th's century Church and Catholic movement in Argentina.

Índice

Agradecimientos	8
Introducción	10
Estado de la cuestión.....	14
<i>Los abordajes biográficos: Félix Frías como apóstol laico del catolicismo, Félix Frías como reaccionario</i>	14
<i>La Generación del 37 y su largo derrotero</i>	26
<i>La “historiografía laica” sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos</i>	34
<i>Balance general</i>	41
Tesis a defender.....	42
Consideraciones conceptuales y metodológicas.....	54
<i>Biografía, historia de los intelectuales, historia intelectual</i>	54
<i>Siglo XIX, esfera pública, ¿intelectuales?</i>	60
<i>Secularización y “umbrales de laicidad”</i>	69
<i>Fuentes utilizadas</i>	72
Organización.....	73
Capítulo I	
¿Hacia un nuevo cristianismo?	
Religión y heterodoxia en la Generación de 1837	76
La Joven Generación y la producción de un novedoso lenguaje político.....	79
El escenario religioso en la década de 1830.....	89
¿Hacia un nuevo cristianismo?.....	91
Nuevas ideas y nuevas influencias.....	95
La conformación de una novedosa “estructura de sentimiento” en torno a la cuestión religiosa.....	99
Capítulo II	
Félix Frías como demócrata -cristiano- radical: entre el entusiasmo y los desengaños del exilio	122
Cristianismo y libertad: Félix Frías y la exaltación de la democracia.....	125
Los primeros años del exilio: Frías en Bolivia.....	134
Capítulo III	
La república conservadora chilena y el descubrimiento del catolicismo como fundamento del orden social	146
El escenario chileno en la década de 1840: orden, catolicismo, liberalismo.....	149
Las redes de la emigración y la inserción de Félix Frías en el campo cultural chileno.....	153
Francisco Bilbao y la disputa sobre el catolicismo.....	158
Los últimos años en Chile.....	174

Capítulo IV

Félix Frías en Francia: el nacimiento de un “escritor católico”	180
El encuentro con la Francia revolucionaria y la muerte del optimismo	183
Una nueva red de relaciones católica y conservadora	189
El catolicismo liberal-conservador de Félix Frías	207
Una relación crecientemente conflictiva: Frías y sus viejos compañeros generacionales	224

Capítulo V

El retorno de Frías a Buenos Aires: ¿un predicador en el desierto del “liberalismo irreligioso”?	234
La caída de Rosas y la apertura de nuevas perspectivas de acción	238
La revista católica La Religión y las disputas en torno a lo religioso en una esfera pública transformada.....	243
Navegando aguas turbulentas: Félix Frías y la fundación El Orden	253
Nuevas herramientas de acción, nuevas sociabilidades: el periodismo, la tribuna política y la inserción del catolicismo en la “explosión asociativa” de la década de 1850.....	267
Tanteando los límites del debate religioso	282
El breve exilio en Montevideo y la “expulsión del paraíso porteño”: una nueva polémica sobre el patronato	289

Capítulo VI

Voces viejas y nuevas: las polémicas en torno al conflicto religioso santafesino de 1867 y la Convención Constituyente de Buenos Aires (1870-1873)	298
La “montonera de sacristía” contra el “liberalismo revolucionario”: nuevos fenómenos, viejos discursos.....	301
La Convención Constituyente de Buenos Aires (1870-1873) y la fragmentación de las voces “clericales” y “anticlericales”.....	316
La “Iglesia libre en el Estado libre” contra la “Iglesia protegida”: la emergencia de disonancias en el naciente laicado porteño.....	324

Capítulo VII

Hacia la expansión y consolidación de un laicado y una intelectualidad católicas: la muerte de Félix Frías y su legado.....	340
Nuevas formas organizativas y nuevos espacios de sociabilidad: la intensificación de las disputas entre los católicos ultramontanos y el anticlericalismo.....	342
Una última contienda: los debates en torno a la ley de libertad de enseñanza	355
La muerte de Félix Frías.....	363
Conclusión.....	372
Fuentes	388
Bibliografía	393

Agradecimientos

A mi directora Miranda Lida, que acompañó mi trabajo académico desde el momento en que obtuve mi título de grado. Sin su apoyo y sus continuados consejos la realización de esta tesis se hubiera mostrado imposible.

A todas aquellas personas que leyeron secciones de este trabajo y ofrecieron valiosas contribuciones para pensarla y repensarla hasta estas páginas pudieron cobrar forma: Sandra Gayol –a quien también agradezco su generosa disposición para dirigir mi tesis de maestría-, Elizabeth Jelin, María Bjerg y Mariano Di Pasquale. Fueron también indispensables los aportes realizados por distintos especialistas cuando batallaba para otorgarle una dirección a mi proyecto de tesis: Martín Castro, Diego Mauro e Ignacio Martínez.

A los docentes del posgrado que realicé en la Universidad Nacional de General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social, que me permitieron enriquecer mi formación académica a través de una perspectiva interdisciplinar: Andrés Freijomil, Ramiro Segura, Pedro Núñez, Sergio Visacovsky, Mario Lipsitz y tantos otros.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, que me otorgó una beca de cinco años para realizar mi doctorado. También a la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, que garantizó los fondos para la realización de un proyecto en el que tuve oportunidad de participar y que me permitió expandir los horizontes de mi trabajo.

A mis compañeros y amigos, con quienes pude discutir ideas aunque no fueran más que fragmentarias o que simplemente me recordaron que existía un mundo fuera de las arduas tareas de la tesis: Sebastián Kiguel, Juan Gandulfo, Benjamín Carabajal, Malena Nigro, Barbara Hofman, Cristian Vázquez, Merlyn Orejuela y Pedro Rodríguez.

A mis padres, que siempre están ahí para apoyarme. A mi hermano, que posiblemente fuera mi mayor influencia cuando decidí optar por una senda vinculada a las disciplinas humanísticas.

Y a Mara, que otorgó una nueva gama de colores a mi vida.

Introducción

El funeral de Félix Frías reunió, en diciembre de 1881, virtualmente al conjunto de la elite política y cultural bonaerense. Se dieron cita allí, entre muchos otros, Domingo Faustino Sarmiento, Carlos Tejedor, Onésimo Leguizamón, Bartolomé Mitre, Lucio Vicente López, Pedro Goyena, Santiago y José Manuel Estrada, Aristóbulo del Valle, Emilio Lamarca y Eduardo Carranza Viamont. Masones, anticlericales, católicos ultramontanos, miembros de las conferencias vicentinas y del Club Católico, viejos integrantes de la Generación del 37, jóvenes hombres de cultura, dirigentes del Club Liberal, defensores y opositores de la separación de la Iglesia y el Estado, todos ellos se congregaron en torno a la figura del difunto y le prestaron sus respetos póstumos. Los integrantes del clero porteño también hicieron sentir su presencia: el arzobispo Aneiros ofició los ritos fúnebres, y un gran número de sacerdotes, jesuitas y hermanas de la caridad acudieron para rendirle homenaje. Sólo un año antes de que abriera sus puertas el Congreso Pedagógico Internacional, y los proyectos laicistas del gobierno de Julio Argentino Roca dividieran las aguas religiosas como nunca antes, la figura de Frías emergía como un referente de unión. Todos podían coincidir, parecía, frente a la tumba de ese personaje notable que había combatido contra la “tiranía” de Rosas, defendido los derechos de la Iglesia católica y la soberanía territorial de la República contra las pretensiones chilenas.¹

Como señala Lilia Ana Bertoni, a fines del siglo XIX los funerales constituyeron una ocasión preeminente para entronizar a un sujeto en la memoria colectiva.² Actuando como puente entre un pasado por lo general idealizado y un presente que pretendía fundarse sobre él, los ritos y homenajes mortuorios permitían articular una mirada que hacía encarnar en la trayectoria personal del fallecido la historia misma de la patria. La mayor parte de los periódicos porteños dedicaron algunas páginas al recuerdo y elogio de Frías. Enfatizaron sobre todo dos elementos: su participación en la “campana libertadora” contra el rosismo, junto a las tropas de Lavalle, y su papel predominante dentro de un laicado católico todavía germinal. Unos pocos, siempre con gran sutileza, sugirieron ciertos excesos en su apego a los dictámenes de la Iglesia. El tono general era celebratorio, sin embargo, y el fallecido político y hombre de letras podía ser recordado

¹ Para una descripción más detallada de este acontecimiento puede consultarse el Capítulo 7 de esta tesis.

² Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX* (Buenos Aires: FCE, 2001), 264.

como un protagonista en el proceso de construcción y consolidación de la República Argentina, que finalmente parecía haber llegado a su fin.

Apenas unos años más tarde el escenario se había transformado profundamente. Luego de la celebración del Congreso Pedagógico, en 1883 comenzó a debatirse el proyecto para una ley que universalizaría la educación primaria en la Capital Federal y los Territorios Nacionales. Los proponentes del laicismo se enfrentaron con un sector de militantes católicos cada vez más compacto, que fundó periódicos y asociaciones para conservar el carácter confesional de diferentes instituciones clave del aparato estatal. El contexto se caldeaba y enrarecía. En 1884 Pedro Goyena, adherido al bando católico, impulsó la publicación de las obras completas de Félix Frías, que acompañó de un largo ensayo biográfico. Su faceta católica pasaba ahora a un indisputado primer plano. Frías, en la mirada de Goyena, encarnaba una amalgama perfecta entre el patriotismo, la lucha por la libertad y, sobre todo, la defensa de las prerrogativas de la Iglesia. Su difunto compañero, afirmaba, debía ser un ejemplo en las luchas religiosas que absorbían al país. Esa misma línea siguió un folleto publicado por Santiago Estrada el mismo año, y un artículo de José Manuel Estrada incluido en *La Unión* en 1885. Aquellos textos de Frías que pudieran manifestar alguna disonancia con esa representación –sus artículos iniciales publicados en *El Iniciador*, particularmente- fueron desterrados de sus obras no del todo completas. Frías devenía, sin mayores matices, un apóstol laico del catolicismo argentino.

Los trabajos posteriores sobre su persona, durante el siglo siguiente, no se apartaron sustancialmente de esa mirada. Los pocos que describieron su trayectoria sin partir de una perspectiva en mayor o menor medida confesional, por su parte, dieron vida a una imagen contradictoria con la anterior: a ese Frías que articulaba el catolicismo con la lucha por la libertad se le opuso, en cambio, un Frías monolíticamente reaccionario.

El objetivo de esta tesis es estudiar la trayectoria de Félix Frías (1816-1881) en cuanto pionero de un laicado moderno y una proto-intelectualidad católica en la Argentina del siglo XIX. Su actuación pública se desarrolló en paralelo a la de otros integrantes de la Generación del 37, de la cual formó parte, pero encarnó también un camino singular que lo alejó –aunque nunca completamente- de ellos. Al igual que Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, Frías procuró encontrar respuestas para un conjunto de interrogantes que todos ellos

consideraron fundamentales: ¿cómo fundar un orden político estable, que a la vez contuviera el movimiento pendular entre la anarquía y el despotismo y permitiera inaugurar una senda de progreso hacia la democracia y la libertad?; ¿de qué modo dar forma a una nación argentina construida sobre aquellas características que le eran propias, sin correrse del movimiento de la razón universal?

Si bien al despuntar su carrera pública Frías elaboró un discurso muy cercano al de sus compañeros generacionales, tales como Esteban Echeverría y Juan Bautista Alberdi, y compartió con ellos un mismo lenguaje político, con el correr de los años su voz tomaría un cariz crecientemente individual: la religión católica, con eje en el pontífice romano, sería en su opinión el sostén principal para fundar un régimen político sólido en el Río de la Plata. Tras retornar de su largo exilio, en 1855, Frías se alzó como el principal defensor de una concepción ultramontana del catolicismo en la esfera pública porteña, enarbolando un conjunto de ideas muy diferentes a las que había desplegado dos décadas atrás. Impulsó también la primera asociación católica propiamente moderna de Buenos Aires: la Sociedad de San Vicente de Paul, cuya primera conferencia se fundó en 1859. Ya mientras se encontraba exiliado en Francia sus viejos compañeros generacionales habían comenzado a contemplarlo como un “escritor católico”, y de ese modo tendió a presentarse en sus escritos. Frías, con una larga carrera periodística a sus espaldas, devenía así un personaje señero del todavía germinal laicado católico bonaerense.

Este breve pasaje inicial abre un amplio conjunto de interrogantes, a los que esta tesis intentará encontrar una respuesta: ¿en qué medida el lenguaje político de Frías se condecía con el que formularan los “guías” de la Joven Generación, Alberdi y Echeverría?; ¿de qué manera el peculiar camino de su exilio, en Bolivia, Chile y Francia, lo condujo a realizar un viraje en su discurso?; ¿qué redes de sociabilidad tejió en dichos destinos, y cómo incidieron en la transformación de sus ideas? Si, como señala Jorge Myers, la formación de los jóvenes románticos fue laica, y la adopción de un marco de referencias católico debe ser pensado como una “vuelta al seno”³, ¿cuáles fueran las características de ese reencuentro con la Iglesia?; ¿qué elementos lo condujeron a revalorizar y otorgar una total centralidad a la religión católica?; ¿de qué modo pensaba Frías al catolicismo, y cómo estructuró un nuevo lenguaje político que

³ Jorge Myers, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemi Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina, III, Revolución, República, Confederación (1806-1852)* (Buenos Aires: Sudamericana, 1998), 388-389.

situaba en su eje a dicha fe?; ¿en qué medida sus nuevas ideas eran antagónicas con respecto a las de sus antiguos compañeros?; ¿qué lugar le otorgó a un –todavía vago– “credo liberal”, por completo dominante en la Buenos Aires posterior a la caída de Rosas?; ¿presentó Frías una línea de acción monolítica en los diferentes contextos nacionales e institucionales en que se desarrolló?; ¿fueron las creencias católicas el motor dominante de su entera trayectoria vital, como señalan algunos de sus biógrafos?; ¿se convirtió, fatalmente, en un reaccionario, como señalan otros?

Centrarse en este personaje, a su vez, habilita la apertura de algunos interrogantes de orden más general: ¿cómo se configuró, tras la caída del régimen de cristiandad colonial, un laicado “moderno” en el territorio de un Estado argentino todavía en ciernes?; ¿quiénes fueron sus principales protagonistas?; ¿fueron sus voces homogéneas?; ¿de qué modo variaron sus discursos, sus formas de sociabilidad y sus modalidades de intervención pública a lo largo de esos años?

El período de que se ocupa esta tesis no se inicia con el nacimiento de Frías, en 1816, sino con el momento en que comenzó su sociabilidad estudiantil y su participación en la esfera pública porteña, durante la década de 1830. No se pretende realizar, como se especificará más adelante, una biografía *stricto sensu* de este personaje, sino apelar a su trayectoria como un recurso para analizar los distintos procesos y acontecimientos que atravesaron su vida. El trabajo comienza, por ese motivo, con un análisis general de la actuación y los discursos de la Nueva Generación, con un particular énfasis en sus ideas sobre la religión. Fue en compañía de sus tempranos correligionarios que Frías elaboró los interrogantes iniciales alrededor de los cuales giró su pensamiento, a la vez que compartió con ellos un cierto lenguaje político al que recurrió para resolverlos.

La investigación concluye en 1881, con la muerte de Frías. No sólo porque, como resulta obvio, su intervención pública haya cesado en ese momento, sino también porque ese año se presenta como la antesala de conflictos religiosos que dicho personaje no pudo conocer, y que modificarían y enardecerían las apreciaciones sobre el lugar de lo sagrado en la sociedad argentina. En los términos de Jean Baubérot, que serán luego retomados, Frías se desarrolló en un contexto siempre marcado por un “primer umbral de laicidad”, mientras que las luchas laicistas de la década de 1880 abrirían las puertas hacia un “segundo umbral”.

En cuanto a los espacios estudiados, se articulan con el extenso derrotero seguido por Frías: Buenos Aires, Montevideo, Bolivia, Chile, Francia y Buenos Aires

nuevamente. Para cada uno de ellos se procurará analizar las redes de sociabilidad que hilvanó y las diferentes inflexiones manifestadas por su pensamiento. Este personaje, sin embargo, transcurrió la mayor parte de su vida en territorio bonaerense; allí nació en 1816, retornó en 1855 luego del exilio y permaneció hasta 1881, año en que zarpó hacia Europa y encontró la muerte. La provincia de Buenos Aires, por lo tanto, será el eje espacial de la mayor parte de esta tesis. Al mismo tiempo, sobre todo tras la instauración de un Estado unificado en 1862, la acción pública de Frías tendió a exceder el territorio de su provincia. Mientras se desarrollaban una Iglesia y un Estado nacionales, comenzó también a gestarse una incipiente esfera pública nacional. Esto permitió a Frías, por ejemplo, tener un papel preeminente en los debates sobre las leyes laicas santafesinas de 1867. De este modo, si bien dicho personaje se colocó a la cabeza de un laicado mayormente provincial, porteño incluso, sus escritos tuvieron también una proyección que alcanzó todo el territorio del naciente Estado argentino.

Estado de la cuestión

En el estudio de la trayectoria de Félix Frías se entrecruzan tres corpus bibliográficos diferentes: los trabajos biográficos que reconstruyen su vida; las investigaciones que tienen como objeto a la Generación del 37 y el derrotero de sus integrantes; y la historiografía sobre la Iglesia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX, desde las diferentes perspectivas que ésta revistió. En el presente estado de la cuestión analizaré cada una de estas líneas por separado, para realizar luego un balance final con respecto a las posibilidades que ellas abren para indagar sobre la vida y la acción pública de Frías.

Los abordajes biográficos: Félix Frías como apóstol laico del catolicismo, Félix Frías como reaccionario

Los primeros trabajos biográficos dedicados a la vida de Frías comenzaron a publicarse poco después de su fallecimiento. Aquellos de mayor alcance, excluyendo la masa de artículos periodísticos que vieron la luz en los meses posteriores a su muerte,

fueron redactados por Pedro Goyena y Santiago Estrada en 1884⁴: Goyena escribió un largo ensayo que acompañó sus obras completas; Estrada editó un folleto que describe su trayectoria desde una perspectiva algo más intimista, capitalizando la amistad que lo había unido con su biografiado. Ambos habían coincidido con Frías en el Club Católico, cuya fundación él mismo había impulsado, y se encontraban en ese momento fuertemente comprometidos con la defensa de los intereses católicos frente a la avanzada laicista desarrollada durante la presidencia de Roca. El relato que expusieron sobre la trayectoria de este personaje es muy similar. Dos móviles fundamentales habían estructurado la entera existencia de este personaje, sostuvieron: su inflexible devoción hacia los dogmas católicos y su lucha incesante por la libertad y el engrandecimiento de la República Argentina.

Ambos elementos se encontraban, para ellos, inextricablemente unidos. Sólo en cuanto defensor del catolicismo Frías había podido ser un patriota verdadero. Mientras se discutía en las cámaras legislativas, en periódicos y asociaciones cuál debía ser el carácter de la educación primaria prohijada por el Estado –lo que implicaba, en buena medida, determinar cuál sería el vínculo de ese mismo Estado con la religión católica– Estrada y Goyena inscribieron sus escritos en una lucha que era al mismo tiempo institucional y simbólica. Se encontraba en juego, entre otras cuestiones, la elaboración de un relato histórico nacional, con sus respectivos héroes y antihéroes.⁵ En ese contexto, Frías fue tomado como una figura que podía inspirar a los militantes católicos en su contienda contra las leyes laicas, y fue convertido en un apóstol laico del catolicismo. Para ello, Estrada y Goyena centraron su atención en las instancias que en mayor medida ponían de manifiesto su lucha por la libertad y sus vínculos con el catolicismo: su intervención en la “Campana Libertadora” de Lavalle, sus escritos en contra de las leyes promovidas por Nicasio Oroño en Santa Fe y los conflictos con Chile en torno a la soberanía de la Patagonia. Todo elemento disonante fue desterrado de estos dos trabajos iniciales y de sus obras completas: sobre todo –aunque no solamente– sus escritos tempranos publicados en *El Iniciador*, donde la apelación al catolicismo se hallaba virtualmente ausente.

⁴ Pedro Goyena, “Don Félix Frías”, en Félix Frías, *Escritos y Discursos*, I (Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1884) y Santiago Estrada, *Félix Frías apuntes biográficos* (Buenos Aires: Igon hnos., 1884).

⁵ Sobre este tema puede consultarse Bertoni, “Un panteón nacional, 1886-1900”, en *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas*.

Los trabajos biográficos dedicados a Frías quedarían mayormente en manos de historiadores católicos a lo largo del siglo siguiente. Luego de un extenso hiato, el período que se extiende desde 1950 hasta 1960 atestiguó una pequeña proliferación de estudios sobre su persona. Durante esos años se publicaron *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*⁶ (1951), de Alberto Caturelli; *Don Félix Frías: El Secretario del General Lavalle. Su etapa boliviana (1841-1843)*⁷ (1956), de Américo Tonda; y *La juventud de Félix Frías, 1816-1841*⁸ (1960), de Ambrosio Romero Carranza. Había pasado más de medio siglo desde que Goyena y Estrada hicieran públicos sus respectivos trabajos, y el contexto había cambiado sustancialmente. Como señala Roberto Di Stefano, la aparición en 1910 del libro *Influencia del clero en la Independencia Argentina*, redactado por Agustín Piaggio, marcó un hito en el desarrollo de una historiografía propiamente católica.⁹ Piaggio procuró reivindicar el papel central que los clérigos rioplatenses habían desempeñado en el proceso independentista, avanzando hacia una lectura que articulaba estrechamente los derroteros de la historia nacional con aquellos de la Iglesia. Esta perspectiva se fortaleció con el correr de las décadas, a la par que se consolidaba entre los sectores católicos e incluso, en parte, gubernamentales un cierto “mito de la nación católica”, según la expresión de Loris Zanatta.¹⁰ En *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata* el sacerdote jesuita Guillermo Furlong dio un paso adicional en esa dirección: las revoluciones hispanoamericanas, afirmó, y la argentina en particular, se habían basado mucho menos en el credo político de la Revolución Francesa que en las ideas teológicas de Francisco

⁶ Alberto Caturelli, *El pensamiento español en la obra de Félix Frías* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Estudios Americanistas, 1951).

⁷ Américo A. Tonda, *Don Félix Frías, el secretario del general Lavalle: su etapa boliviana, 1841-1843* (Buenos Aires: Ediciones Argentina Cristiana, 1956).

⁸ Ambrosio Romero Carranza, *La juventud de Félix Frías, 1816-1841* (Buenos Aires: Publicaciones del Seminario de Estudios de Historia Argentina, 1960).

⁹ Roberto Di Stefano, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, no. 6 (2002): 176.

Miranda Lida sugiere, incluso, que iniciativas en esta dirección habían avanzado ya algunos años antes, materializadas en un conjunto de artículos publicados por la *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*. Ver Miranda Lida, “El lugar de Américo Tonda en la historiografía religiosa argentina del siglo XX”, *Res Gesta*, no. 49 (2011): 2.

¹⁰ Esto no significa que, como afirma Zanatta, la década de 1930 atestiguara un “renacimiento católico” luego de un extenso período en que dicha fe había languidecido. Un largo conjunto de trabajos han acertadamente recusado dicha hipótesis: puede verse Miranda Lida, “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales* (San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010) y Diego Mauro, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937* (Santa Fe: UNL, 2010). En términos historiográficos, sin embargo, este “mito” se expandió con creciente intensidad luego de las décadas de 1910 y 1920.

Suárez.¹¹ La historia patria quedaba así, para los historiadores confesionales, inextricablemente ligada a la tradición católica.

Tanto Caturelli como Tonda y Romero Carranza procuraron entronizar a Frías como un “genuino” representante de la historia argentina, enfatizando su fuerte impronta católica. La perspectiva del primero, sin embargo, fue muy diferente a aquella adoptada por los otros dos. Caturelli, filósofo de formación, realizó un estudio que podría enmarcarse en la “historia de las ideas”. Apeló a la figura de Frías para indagar, de modo general, sobre “el pensamiento cristiano en la Argentina”. Si bien consideraba necesario recuperar su figura, a la que consideraba hundida en el olvido, no era ése su objetivo principal. La búsqueda de Caturelli se encaminaba a “probar la continuidad del espiritualismo occidental en la Argentina que no fué interrumpido nunca totalmente a pesar del positivismo burgués que nos envuelve, por desgracia, desde tanto tiempo”¹². Para ello, sin prestar mayor atención a los pormenores biográficos del viejo integrante de la Generación del 37, se abocó a rastrear todas las referencias a Balmes y a Donoso Cortés en sus textos. Su conclusión era que ambos pensadores habían actuado como la influencia intelectual más importante en el desarrollo de sus ideas, y que, por lo tanto, podía inscribírselo en la línea de la filosofía espiritualista española.

Muy diferente fue la mirada desplegada por Américo Tonda cinco años más tarde. Fue éste uno de los principales historiadores católicos que, ya desde la década de 1930, se dedicó a trazar la trayectoria de aquellos clérigos que habían tenido un papel preeminente en la gesta de mayo. Como indica Miranda Lida, Tonda¹³ dedicó su tesis doctoral al análisis de la acción y el pensamiento del Deán Gregorio Funes. Tras defenderla exitosamente, en 1942, se negó sin embargo a publicarla. La narrativa que construyó sobre Funes se alejó de la hagiografía para señalar, en cambio, las ambigüedades y contradicciones de sus ideas eclesiológicas: éstas se vinculaban con su posición regalista, en primer lugar, y con el apoyo que había brindado a la reforma eclesial rivadaviana. Acto seguido, señala Lida, emprendió el estudio de un personaje cuya sumisión al pontífice romano resultaba mucho más inobjetable: Pedro Ignacio de Castro Barros. No tuvo mayores recaudos en dar a la imprenta este nuevo trabajo, que se publicó en 1949.

¹¹ Ver Di Stefano, “De la teología a la historia”, 182.

¹² Caturelli, *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*, 2.

¹³ Lida, “El lugar de Américo Tonda en la historiografía”, 11-12.

De acuerdo con la citada historiadora, desde el comienzo de su carrera Tonda escogió figuras clave del catolicismo argentino para desarrollar su labor historiográfica.¹⁴ A los claroscuros de Funes y la ortodoxia de Castro Barros le siguió su estudio sobre la juventud de Félix Frías, que vio la luz en 1856. Si antes había dedicado su atención a dos clérigos de fuerte presencia en el período revolucionario, se enfocó ahora en un laico abocado a la lucha por la “libertad” en contra del régimen de Rosas. ¿Por qué Frías? No puede más que especularse al respecto, pero resulta difícil soslayar que, sólo un año antes, la Revolución Libertadora hubiera derrocado al gobierno de Perón, violentamente enemistado con amplios sectores del catolicismo en sus últimos años.¹⁵ La obra de Tonda se abre, de hecho, con un “Proemio” que casi parece hacer referencia a los acontecimientos contemporáneos:

“La vida de Félix Frías es un poco la Historia de la Patria y un mucho la crónica de nuestras dolorosas contiendas civiles, de nuestros afanes por la conquista de la libertad, cuando la independencia era ya un hecho indiscutible.

Heredero de una generación que fue la de Mayo, halló al entrar en la juventud que la Patria, lacerada por partidos antagónicos e irreconciliables, se apartaba de la senda iluminada por el sol de nuestras insignias”.¹⁶

Al igual que Estrada y Goyena, Tonda delineó a un Frías cuya vida entera se había desarrollado como la materialización de ciertos principios esenciales, siempre inflexibles. A la hora de enunciar dichos principios, sin embargo, puede señalarse una sutil diferencia en los elementos que los distintos autores eligieron enfatizar. Para los dos primeros, su biografiado se había caracterizado por su patriotismo, el constante apego a la causa de la libertad y su defensa del catolicismo. En la perspectiva de Tonda todo lo anterior era cierto, pero agregaba algunos elementos novedosos: Frías también había sido un paladín de la democracia y del “amor al pueblo”, ambos elementos conjugándose íntimamente con su espíritu católico. Pudo recuperar, para ello, sus artículos tempranos incluidos en *El Iniciador*, que Estrada y Goyena habían en gran parte dejado de lado. Pero la interpretación que hizo de ellos no dejó de ser peculiar. Soslayó casi por completo, en primer lugar, la inspiración lamennasiana de sus textos

¹⁴ Ibid, 11.

¹⁵ Sobre la relación entre el peronismo y la Iglesia católica puede consultarse Lila Caimari, *Perón y la Iglesia Católica: religión, estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955* (Buenos Aires: Planeta, 2010) y Miranda Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

¹⁶ Tonda, *Don Félix Frías*, 7.

iniciales, a la vez que enfatizó su completa oposición a otros dos grandes referentes de la Generación del 37: Pierre Leroux y Saint-Simon. Si bien señaló que la mayor parte de sus compañeros no manifestaron un particular respeto al culto católico, propugnó en cambio que la alianza de Frías con dicha fe había sido siempre sólida. En ningún momento problematizó el hecho de que, al igual que los restantes jóvenes románticos, todas sus apelaciones se dirigieran al cristianismo, y nunca específicamente a la religión católica.¹⁷

El estilo historiográfico de Tonda difiere también sustancialmente de aquel desplegado por Goyena y Estrada: la mayor parte del trabajo consiste en una reconstrucción minuciosamente documentada de la vida de Frías en Buenos Aires, Montevideo y Bolivia, apegándose a los lineamientos de la todavía dominante Nueva Escuela Histórica¹⁸. Pero, en el mucho más breve apartado destinado a analizar sus ideas, las diferencias eran menores. Ese Frías monolítico, emblema de un catolicismo en alianza con la libertad, emergía nuevamente. Su principal afán, sostenía Tonda, había sido siempre “conciliar el catolicismo con los progresos de la técnica, con la liberación de las masas y las nuevas corrientes de pensamiento”¹⁹. Tomaba forma un Frías católico y demócrata que, si bien no liberal, al menos escapaba a una caracterización cerradamente *antiliberal* –Tonda realzó muy específicamente, en esta línea, su alejamiento de autores como Bonald y De Maistre-.²⁰

La historiografía confesional tendió posteriormente a plegarse a dicho relato. En *La Juventud de Félix Frías, 1816-1841*²¹, Ambrosio Romero Carranza abordó un período similar que Tonda, pero con una metodología diferente. Su objetivo fue “hacer revivir” la figura de Frías, acercando el surco de su existencia a quienes leyeran su obra. Para lograrlo construyó un relato que combinaba la investigación erudita, el ensayo y la novela histórica, dramatizando diferentes episodios en que su biografiado estuvo involucrado. Para Romero Carranza, encuadrado en el Partido Demócrata Cristiano y

¹⁷ Ibid, 235-254.

¹⁸ Sobre este tema puede consultarse Fernando Devoto y Nora Pagano, “La Nueva Escuela Histórica”, en *Historia de la Historiografía Argentina* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010).

¹⁹ Tonda, *Don Félix Frías*, 254.

²⁰ No puede obviarse que, como señala Martín Vicente, incluso entre los católicos más hostiles a las perspectivas “nacionalistas” el vínculo con el liberalismo nunca dejó de ser problemático. Algunos de sus representantes intentaron redefinir las premisas liberales bajo un prisma católico. Tonda, que no se encontraba directamente asociado al grupo de *Orden Cristiano*, no llegó a esos extremos; pero enfatizó, al menos, el carácter *no antiliberal* de Frías. Ver Martín Vicente, “La cuestión del liberalismo en *Orden Cristiano*: entre las posiciones antifascistas y la problemática identitaria (1941-1948)”, *Pasado Abierto* 1, no. 2 (2015): 242-264).

²¹ Ambrosio Romero Carranza, *La juventud de Félix Frías*.

apegado al “humanismo cristiano”,²² el objetivo de su trabajo era explícito. Se incurría en un grave error, afirmó, al “pretender fundamentar el orden social de nuestra patria en doctrinas exóticas repugnantes a nuestro tradicional sentir y pensar”. Era necesario “reorganizar la vida del Estado argentino”, cuando se acercaban los 150 años de la revolución de mayo, y se requería para ello señalar “sus arquetipos más valiosos y sus enseñanzas más ejemplificadoras”. Frías, afirmaba este autor, había encarnado “los tres elementos básicos de nuestra nacionalidad: Libertad, Cristianismo y Federalismo”, habiendo además defendido siempre la bandera de Mayo “con su espada y su pluma”.²³ El trabajo de Ambrosio Carranza, en esta línea, entroniza a su biografiado como un cruzado de la libertad y de la “argentinidad” –una argentinidad que se encontraba por completo atravesada por los principios del catolicismo-. Un elemento fundamental, aún más que en la obra de Tonda, era para este autor la lucha contra la tiranía, “que aparece y se repite en todos los tiempos y en todas las naciones”²⁴. Al igual que para Estrada y Goyena, Félix Frías se alzaba como un ejemplo a seguir para los hombres de su propia generación. Lo hacía ahora en una clave democristiana o, en los términos de Martín Vicente, liberal-conservadora.²⁵

Luego de un nuevo hiato de veinte años, Américo Tonda retomó el estudio de Frías en 1982, tras cumplirse cien años de su muerte. En la introducción de su primer artículo, que versaba sobre la estadía de Frías en Chile y su participación en *El Mercurio*, reprodujo literalmente el “Proemio” que había redactado para su libro anterior: la vida de este personaje, escribió de nuevo, era “un poco la historia de la patria y mucho la crónica de nuestras dolorosas contiendas civiles, de nuestros afanes por la conquista de la libertad”²⁶. El descalabro de la experiencia dictatorial que se había iniciado siete años antes, quizá, otorgara nuevamente sentido a la recuperación de un prohombre católico que podía ser interpretado bajo un prisma democristiano. En esta ocasión el alcance de sus trabajos fue mucho más acotado, sin embargo: dos trabajos de

²² Ver José Zanca, *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013), 213-215.

²³ *Ibid.*, 13.

²⁴ *Ibid.*, 12. No puede dejarse de lado al contemplar este punto la postura fuertemente antiperonista de Romero Carranza, que de hecho fue encarcelado en 1855 por brindar un reportaje en contra del gobierno. Ver Alberto Rodríguez Varela, “Ambrosio Romero Carranza (en el centenario de su nacimiento)”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo XXXI (2004): 3-4.

²⁵ Como señala Martín Vicente, en la perspectiva de Romero Carranza sólo la alianza del catolicismo y la democracia podría salvar al mundo de las “doctrinas totalitarias”: esto es, el Estado-Leviatán de Thomas Hobbes y el “mito” de la voluntad general de Rousseau. Martín Vicente, “Después del incendio: catolicismo y nación en los intelectuales liberal-conservadores en el posperonismo”, *Actas de las X Jornadas de Sociología* (Buenos Aires: UBA, Facultad de Ciencias Sociales, 2013).

²⁶ Américo Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, *Res Gesta*, 2da. Época, no. 9 (enero-junio de 1981): 1.

su autoría fueron incluidos en la revista *Res Gesta*, de la Universidad Católica Argentina, en los que se dedicó a describir distintas facetas del exilio chileno de Frías: su participación en *El Mercurio* y su breve desempeño como cónsul boliviano en el país trasandino.²⁷ Su relato, apegado a los “hechos” y extensamente documentado, tendió a evitar grandes aperturas interpretativas.

Siguiendo una línea similarmente fáctica, Juan Isidro Quesada publicó un largo artículo en 1993 que detallaba la experiencia chilena de Frías, sosteniéndose en buena medida sobre las investigaciones previas de Tonda.²⁸ Dicho texto actuó como un prolegómeno para una obra mucho más amplia que Quesada desarrolló en colaboración con otro viejo biógrafo de Frías, Ambrosio Romero Carranza.²⁹ En *Vida y testimonio de Félix Frías*, editado en 1995, ambos historiadores realizaron una biografía completa de este personaje. Su carácter fue mayoritariamente hagiográfico, como sus autores lo exponían casi explícitamente: “Muerto Frías en 1881”, afirmaron, “la familia Carranza hizo un culto de su memoria, que persistió a través de las generaciones que se continuaron en ella. Esta biografía es, por ello, la concreción de esa tradición admirativa”³⁰. El basamento documental, nuevamente, resulta muy sólido: a lo largo de sus páginas se citan numerosas cartas privadas y textos de Frías, que muchas veces ocupan páginas enteras. La perspectiva del biografiado, por otro lado, se solapa casi por completo con la de sus biógrafos. La interpretación de su figura repite en gran medida las que ya han sido mencionados: el viejo integrante de la Generación del 37 encarna una amalgama perfecta entre las creencias católicas, el patriotismo y la lucha por la libertad.

Un último trabajo que puede inscribirse en esta larga serie de biografías confesionales, aunque más *aggiornada* que las anteriores, es *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político* (2004), de Horacio Sánchez de Loria Parodi³¹. El libro de Loria Parodi integra una extensa lista de investigaciones que el mismo autor dedicó a personajes católicos notables del siglo XIX y el XX: Máximo Etchecopar, Indalecio Gómez, José Benjamín Gorostiaga, Fray Mamerto Esquiú y Tristán Achával Rodríguez.

²⁷ Ibid y Américo Tonda, “Félix Frías, cónsul de Bolivia en Chile”, *Res Gesta*, 2da. Época, no. 12 (julio-diciembre de 1982): 1-14.

²⁸ Juan Isidro Quesada, “Félix Frías en Chile (1843-1848). (Capítulo de la biografía de este prócer)”, *Investigaciones y ensayos*, no. 43 (enero-diciembre de 1993): 471-514.

²⁹ 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).

³⁰ Ibid, 337.

³¹ Horacio M. Sánchez de Loria Parodi, *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político* (Buenos Aires: Quorum, 2004).

En todos los casos la metodología es similar: a un *racconto* de la vida y la acción pública de los sujetos le sucede un análisis de sus ideas, anclado en una zona intermedia entre la historia de las ideas y la filosofía política.

Al igual que en todas las obras citadas, el texto de Loria Parodi apunta a encontrar un elemento que atraviese e hilvane la entera existencia de Frías. En sus palabras, “una clave ético-religiosa inspira y unifica la acción y el pensamiento de Félix Frías. Más en concreto esta clave permite comprender adecuadamente sus objetivos particulares, ya sea desde el punto de vista político, jurídico y social”³². El autor tiende a apearse a las ideas articuladas por Frías para comprender el contexto en que se desarrolló, y las introduce en un diálogo intertemporal con grandes autores de la teología y la filosofía política: Santo Tomás, Hannah Arendt y Bertrand de Jouvenel, entre muchos otros. Quizá el elemento más peculiar de su caracterización sea el identificar a su biografiado con “la militancia contra el sino del totalitarismo moderno”³³. Uno de sus principales objetivos, en esta línea, habría sido el fortalecimiento de la sociedad civil para refrenar el avance de un Estado absorbente atravesado por un espíritu positivista. En una línea similar a la de los trabajos anteriores, Frías devenía un temprano defensor del catolicismo y la democracia tanto contra las alternativas autoritarias como contra el germen de la increencia.³⁴

Si bien la historiografía confesional dominó en su mayor parte los estudios dedicados a este personaje, algunos historiadores “laicos” también escribieron sobre él, aunque de un modo mucho más acotado. El primero de ellos, partiendo desde una perspectiva anticlerical, fue José Ingenieros. En su vasta obra *La Evolución de las Ideas Argentinas*³⁵, publicada en 1918, presentó una imagen novedosa de la Generación del 37: sus integrantes, sostuvo, habían sido guiados por la obra de Saint-Simon –muy particularmente su *Nuevo Cristianismo*– y su pensamiento se había fundado sobre un fuerte anticatolicismo. Félix Frías no era católico cuando se fundó la Asociación de la Joven Generación Argentina, según Ingenieros, y quizá conservara solamente, de forma sosegada, “algún apego al espíritu ‘cristiano’, tan contiguo [...] de la herejía

³² Ibid, 211.

³³ Ibid, 216.

³⁴ La caracterización anti-totalitaria de Frías que realiza Loria Parodi no se inscribe en un marco liberal sino democristiano. Este autor, de hecho, es fuertemente crítico del liberalismo, al que considera un intento de organizar la vida social prescindiendo de Dios. Ver Horacio Sánchez de Loria Parodi, *El liberalismo político* (Buenos Aires: Centro de Formación San Roberto Bellarmino, 1993).

³⁵ José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, II (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1961).

misma...”³⁶. Al relato de un Frías monolíticamente católico se oponía, tempranamente, la sugerencia de su inicial desapego de la religión y de su heterodoxia.

Esta apertura interpretativa, por otro lado muy secundaria en la obra de Ingenieros, no encontraría mayor eco. Por fuera de la historiografía católica, la figura de Frías fue casi por completo relegada de las investigaciones eruditas. Mucho más tarde, en 1980, Tulio Halperin Donghi dio luz a su texto clásico *Una nación para el desierto argentino*, a modo de prólogo para una antología de fuentes vinculadas a la historia política e intelectual argentina del siglo XIX. Partiendo del accionar de la Generación del 37, trazó allí el devenir de los diferentes proyectos que apuntaron a construir una nación y un Estado argentinos. A su modo de ver fueron cinco las principales perspectivas que procuraron otorgar un rumbo al país antes y después de la caída de Rosas: la alternativa revolucionaria, encarnada por Echeverría; la opción estatista-racionalizadora de Mariano Fraguero; el autoritarismo progresista de Alberdi; la vía hacia el fortalecimiento sociocultural de Sarmiento; y, por último, la “alternativa reaccionaria” encabezada por Frías.³⁷

Según Halperin Donghi, los términos de referencia que este último utilizó para comprender el escenario argentino posterior a Caseros fueron aquellos de la Europa convulsionada por las revoluciones de 1848. Sus influencias ideológicas respondían mayoritariamente a los trabajos de dos autores católicos franceses: Montalembert y Dupanloup. Si bien, concedía, Frías no prohijaba un retorno “puro y simple” al antiguo régimen, y su horizonte de llegada era la democracia norteamericana, esto de algún modo encubría el intento de crear un orden oligárquico, a su entender el único conforme a la naturaleza. “La prédica de Frías”, continúa Halperin Donghi, “será recusada sobre todo por irrelevante”, en un país “en cuya tradición ideológica el único elemento constante es un tenaz eclecticismo, y cuyo conservadurismo parece tan arraigado en las cosas mismas que la tentativa de construir una inexpugnable fortaleza destinada a defenderlo parece a casi todos una empresa superflua”³⁸.

Frías reaccionario, Frías irrelevante. Por medio de esa caracterización podía el citado historiador desplazarlo hacia un estricto segundo plano y casi desecharlo de su relato. Esta perspectiva, podría argumentarse, cristalizó como la más extendida en la historiografía local. En su texto “De la ‘República de la Opinión’ a la ‘República de las

³⁶ Ibid, 308.

³⁷ Tulio Halperin Donghi, *Una Nación para el Desierto Argentino* (Buenos Aires: Prometeo, 2005), 53-73.

³⁸ Ibid, 53.

Instituciones’”, incluido en la *Nueva Historia Argentina* que editó la editorial Sudamericana, Alberto Lettieri replicó casi punto por punto la perspectiva de Halperin Donghi.³⁹

Alejandro Herrero, en *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*⁴⁰ presenta una imagen algo más matizada. A su modo de ver, Frías fue el primero en romper con el proyecto de la Generación del 37. Luego de llegar a Chile, sostiene, apeló a la autoridad de Cousin, Guizot y Tocqueville para señalar a las ideas sasnsimonianas de Pierre Leroux como su principal enemigo. Era preciso, en cambio, apelar a la religión católica para moralizar a un pueblo que no se encontraba aún preparado para el sufragio universal y la libertad. Para ello adoptó la perspectiva de los doctrinarios franceses, que pregonaba la ilustración del pueblo como un paso previo y necesario al otorgamiento de derechos políticos.

Herrero concede que las ideas de Frías tenían ciertos puntos de contacto con las de Alberdi y Sarmiento: con el primero, la búsqueda de un orden político estructurado en torno a un poder ejecutivo fuerte; con ambos, la necesidad de fomentar la inmigración europea. No profundiza demasiado, sin embargo, en su aparente ruptura con el proyecto generacional, ni otorga demasiada importancia al hecho de que la perspectiva de los doctrinarios franceses –parte del supuesto movimiento rupturista de Frías- se hallara ya presente, aunque con recaudos, en los escritos anteriores de Alberdi y Echeverría. Este personaje emerge, otra vez, como una suerte de anomalía con respecto a la trayectoria de sus viejos compañeros, aunque de un modo mucho menos marcado que en el relato de Halperin Donghi.

Antes de concluir este apartado debe hacerse referencia a otro breve conjunto de trabajos, cuyas perspectivas difieren de las anteriores y estudian a Frías desde una óptica novedosa: analizan su acción en el marco de la construcción de un laicado “moderno” y el desarrollo de nuevas líneas de pensamiento católico en la Argentina al promediar el siglo XIX. Roberto Di Stefano, en esta línea, refiere brevemente a Frías en dos trabajos. En el primero de ellos, “La revista *La Relijion* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, describe las vicisitudes atravesadas por

³⁹ Alberto R. Lettieri, “De la ‘República de la Opinión’ a la ‘República de las Instituciones’”, en Marta Bonaudo (dir.), *Nueva Historia Argentina*, tomo 4, *Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)* (Buenos Aires: Sudamericana, 1999), 103.

⁴⁰ Alejandro Herrero, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas* (Lanús: Ediciones de la UNLa, 2009), 150-154.

dicha publicación y, sobre todo, la experiencia de los católicos laicos y seculares que colaboraron con su producción, Frías entre ellos. Concluye que la revista actuó “como ámbito de formación del grupo de católicos ultramontanos que habrían de destacarse en las lides políticas que tuvieron lugar durante las décadas siguientes”⁴¹. En un segundo texto, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”⁴², realza la figura de Frías como un importante articulador del naciente laicado “moderno” bonaerense. Según Di Stefano, su discurso giraba principalmente en torno a la noción de “orden”, y manifestaba una visión religiosa de tintes románticos. Más importante aún, señala que los laicos católicos no abandonaron la adscripción liberal durante la década de 1850, aunque se vieran obligados a realizar ciertos “malabares” discursivos para mantenerse dentro de sus límites. El Frías reaccionario de Halperin Donghi, aunque el artículo no lo explicita, puede así ser puesto en cuestión.

En su artículo “Fin de la revolución ¿principio del orden? Religión y República de Castro Barros a Esquiú”,⁴³ por último, Ignacio Martínez da un nuevo giro en el análisis de las ideas de Frías. Lo ubica en una línea también transitada por Castro Barros y fray Mamerto Esquiú quienes, tempranamente, tomaron distancia de aquellas miradas que veían en el Estado a la herramienta por excelencia para moldear la sociedad, propiciando una creciente desconfianza hacia el poder político. Como ellos, según Martínez, Frías consideraba que debían ser los principios evangélicos los que moldearan la cultura cívica de la nación: si el Estado abjuraba de ellos, todos sus esfuerzos en esa dirección serían estériles.

Puede observarse, en resumen, que la mayor parte de los trabajos biográficos dedicados a Frías se inscriben en el marco de la historiografía confesional. Distintos autores católicos, escribiendo en distintos períodos, recurrieron a su figura para entronizarlo como un protagonista de la formación del Estado y la nación argentinas: su veta patriótica quedó así inextricablemente ligada a una fe católica postulada como uno de los basamentos esenciales de la República. Si bien los diferentes autores reseñados enfatizaron distintas características asociadas a su biografiado dependiendo del contexto en que escribieron –su militancia por la causa católica, su lucha contra la tiranía y por la

⁴¹ Roberto Di Stefano, “La Revista *La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en Cândido Rodrigues, Gisele Zanotto, Rodrigo Coppe Caldeira (coords.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul* (San Pablo: Fonte Editorial, 2015).

⁴² Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2016).

⁴³ Ignacio Martínez, “Fin de la revolución ¿principio del orden? Religión y República de Castro Barros a Esquiú”, *Investigaciones y Ensayos*, no. 63 (julio–diciembre de 2016): 191-210.

reconciliación nacional, sus aspectos democráticos, su faceta liberal- todos comparten un elemento que estructura sus narraciones: pretenden fundar la vida entera de Frías en un conjunto, mayor o menos, de principios básicos, esenciales e inmutables. Todos ellos se sumergen, según la expresión de Pierre Bourdieu, en los confines de la “ilusión biográfica”; esto es, la noción de que puede encontrarse una línea singular que hilvana la entera existencia de un sujeto.⁴⁴

Si bien Halperin Donghi –y Lettieri por medio de él- no procuró desarrollar una biografía de este personaje, la caracterización que realiza de él bordea los confines de esa misma “ilusión”: Frías es presentado como un individuo monolítico, cuya faceta casi única se ve representada por su pensamiento reaccionario. Un pensamiento que, se da por sentado, tuvo como respuesta el silencio hostil de la opinión pública porteña. Si bien Herrero se aleja parcialmente de esa descripción, y señala los lazos que en la década de 1840 todavía unían a Frías con Sarmiento y Alberdi, la supuesta anomalía de su conservadurismo religioso no deja de resonar con firmeza.

Los textos de Roberto Di Stefano e Ignacio Martínez, anclados en la historiografía “laica” sobre el catolicismo, abren por su parte nuevas líneas de investigación: puede comenzar a pensarse a Frías, por medio de ellos, como un actor central en la conformación de un laicado moderno en Buenos Aires, y analizarse las características de su pensamiento por fuera de la dicotomía “apóstol del catolicismo” / reaccionario. El espacio que le dedican es sin embargo muy acotado; a partir de la senda que comenzaron a abrir discurrirá una parte importante de esta tesis.

La Generación del 37 y su largo derrotero

La historiografía abocada al estudio de la Joven Generación es muy extensa y presenta diferentes inflexiones metodológicas, conceptuales e interpretativas que atravesaron sensibles transformaciones a lo largo del tiempo: la biografía, la historia de las ideas, los estudios sobre sus redes de sociabilidad, el cotejo entre su producción escrita y la de sus referentes intelectuales, las herramientas de la Nueva Historia Intelectual, todas estas vías fueron recorridas para comprender la trayectoria de un conjunto de personajes cuya central gravitación en la historia argentina del siglo XIX no es nunca puesta en duda. A diferencia de lo ocurrido con la Generación del 80, cuya

⁴⁴ Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica”, *Acta Sociológica*, no. 58 (diciembre de 2011): 121-128.

homogeneidad interna es hoy fuertemente cuestionada⁴⁵, el grupo conformado por los jóvenes románticos –Echeverría, Alberdi, Frías, Gutiérrez, Vicente Fidel López, Miguel Cané (padre), entre muchos otros- continúa siendo leído bajo un prisma generacional: compartieron espacios de formación, desarrollaron, al menos inicialmente, un proyecto político y sociocultural compartido, apelaron a los mismos autores franceses para desarrollar sus ideas y coincidieron en un acotado conjunto de ámbitos de sociabilidad intelectual. Un análisis de la vida y la acción pública de Félix Frías, por lo tanto, no puede más que vincularse con las miradas más amplias que han analizado los rumbos de esa Nueva Generación en cuyos confines inició su labor política e intelectual.

Durante la primera mitad del siglo XX, e incluso más allá, fueron dos los objetivos centrales perseguidos por la bibliografía que se ocupó de este tema: en primer lugar, desentrañar si los principales escritos de la Generación del 37 revestían alguna originalidad, o si eran una mera copia de los modelos europeos que tenían como referencia; en segundo lugar, identificar cuáles de esos modelos habían tenido una presencia más decisiva en sus textos. Ya a fines del siglo XIX Paul Groussac había señalado que “Si se quitara al *Dogma [Socialista]* todo lo que pertenece a Lamennais, Leroux, Lerminier, Mazzini y *tutti quanti* solo quedarían las alusiones locales y los solecismos”⁴⁶. Esta línea interpretativa, que sugería una falta de originalidad casi completa por parte de quienes integraron la Joven Generación, tendría una larga trayectoria. José Ingenieros, en *La Evolución de las ideas argentinas*, enunció algo muy similar: “lo más del texto es glosa de escritos europeos, en que la palabra Europa está reemplazada por América, Francia por Argentina, Revolución del 89 por Revolución de Mayo, etcétera”⁴⁷. Consideraba que habían sido los socialistas sansimonianos, en todo caso, la principal influencia de los jóvenes románticos rioplatenses. Saint-Simon, Leroux, Fourier y Comte, así, habrían informado a una generación que continuaba la línea de progreso inaugurada por los hombres de mayo, cuyos principales referentes, en cambio, habían sido los enciclopedistas franceses.

⁴⁵ Ver Paula Bruno, “Un balance acerca del uso de la expresión generación del 80 entre 1920 y 2000”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, no. 68 (mayo-agosto de 2007): 115-161.

⁴⁶ Paul Groussac, “Esteban Echeverría. La Asociación de Mayo y el *Dogma Socialista*”, *La Biblioteca* 2, no.4 (1897): 267.

⁴⁷ Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, II, 246.

Coroliano Alberini⁴⁸ no se apartó de la línea que veía en los escritos de Generación del 37 un juego de espejos con sus referentes europeos, pero recusó sin embargo la hipótesis de Ingenieros. Si éste había colocado su producción escrita en una línea sansimoniana, Alberini rebatió la centralidad de Saint-Simon y postuló la existencia de una contradicción fundamental en el pensamiento de la Nueva Generación: su paralela apelación a un “iluminismo en los fines” (vinculado a los ideales de mayo) y un “historicismo en los medios” (la aceptación del federalismo representativo como hecho histórico).⁴⁹

Como señala Elías Palti, durante todo este período la interpretación del pensamiento de la Generación del 37 estuvo atravesada por una dualidad esencial: o bien era pensado como “racionalista-atomista-iluminista (y, en consecuencia, orientado hacia un horizonte democrático)”, o bien como “organicista-irracionalista-historicista (y, por lo tanto, marcado por tendencias autoritarias)”⁵⁰. La interpretación de Alberini, sin verdaderamente resolver el dilema, señalaba a los jóvenes románticos como escindidos entre lo uno y lo otro. Fermín Chávez, muchos años más tarde⁵¹, seguiría una línea similar pero invirtiendo los términos valorativos de la ecuación: el pensamiento abstracto de la Ilustración era importado y poco ajustado a las formas locales, mientras que el historicismo sentaba las bases de un genuino pensamiento nacional.⁵²

Según Palti, este abordaje compartía las aporías propias de la “historia de las ideas”: las vertientes historicista e iluminista eran consideradas como entidades preexistentes y con fronteras ya delimitadas. Lo único que podían hacer los actores locales era desarrollar un pensamiento que podía contener una dosis mayor o menor de ambos núcleos ideológicos, sin verdaderamente modificar su contenido.⁵³

Como señala Horacio Tarcus, fue Noé Jitrik⁵⁴ quien, en 1966, comenzó a desbrozar una nueva vía para allanar estos problemas.⁵⁵ Abandonó la terminología que refería a “modelos”, “copias” y “reproducciones” para referir, en cambio, a la

⁴⁸ Coroliano Alberini, “La metafísica de Alberdi” [1934], en <http://www.archivofilosoficoargentino.info/alberinimetafisicadealberdi.pdf>, consultado el 20 de octubre de 2017.

⁴⁹ Ibid, 7.

⁵⁰ Elías Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires: Eudeba, 2009), 30.

⁵¹ Fermín Chávez, *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina* (Buenos Aires: CEAL, 1982).

⁵² Ibid, 12.

⁵³ Palti, *El momento romántico*, 29-32.

⁵⁴ Noé Jitrik, “Soledad y urbanidad. Ensayo sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina” [1966], en *Ensayos y estudios de literatura argentina* (Buenos Aires: Galerna, 1970).

⁵⁵ Horacio Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* (Buenos Aires: FCE, 2016), 59.

“recepción”, “apropiación” y “resignificación”.⁵⁶ El análisis de la recepción de los textos europeos por parte de la Nueva Generación, que enfatizaba la agencia de sus protagonistas, comenzó así a reemplazar la búsqueda de influencias y transcripciones textuales que revestían un carácter casi mecánico. Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, en *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*⁵⁷, profundizaron en esta línea valiéndose de las teorías bourdesianas sobre la circulación internacional de las ideas y de la “estética de la recepción” de Hans Robert Jauss. Sostuvieron que es preciso distanciarse de los “criterios de referencia para situar la originalidad, la consistencia o la prolongación que tuvo el discurso social y político de Echeverría, [pues] ellos no nos permitirían hacer justicia al modo en que ese discurso funcionó dentro de un cierto ámbito y un cierto tiempo”⁵⁸. Es la performatividad de los textos, y no tanto sus influencias originarias, lo que debe constituir el objeto de la indagación.

Esta centralidad de la “recepción” tiene una fuerte presencia en una obra reciente de Horacio Tarcus, en que investiga los usos del socialismo romántico en el Río de la Plata.⁵⁹ A la par que recupera el fuerte influjo de esa corriente en la Generación del 37, introduce una innovación adicional: no sólo pretende reconstruir las formas específicas en que los textos europeos fueron utilizados por los jóvenes románticos en Buenos Aires y Montevideo, sino que apunta también a delinear las redes materiales que habilitaron su circulación –libros, folletos, revistas y periódicos- y los muchos sujetos que participaron de este proceso –incluso aquellos personajes “menores” a los que la historiografía no ha prestado mayor atención-. Alejandro Herrero⁶⁰ recorrió una línea similar, estudiando la recepción de las doctrinas políticas francesas por parte de la Nueva Generación. Su trabajo se proyecta en el tiempo, observando no sólo el período inicial en Buenos Aires y Montevideo, sino las variaciones discursivas de sus protagonistas en el contexto de su exilio chileno.

La perspectiva abierta por el estudio de la circulación y recepción de las ideas no ha sido la única por medio de la cual estas investigaciones se han renovado. En el plano

⁵⁶ Sobre este tema puede consultarse María Teresa Gramuglio, “El buen salvaje no existe. Para una lectura comparativa de dos textos románticos”, en *Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina* (Rosario: Editorial Municipal de Rosario, 2013).

⁵⁷ Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia* [1983] (Buenos Aires: Ariel, 1997).

⁵⁸ *Ibid*, 50.

⁵⁹ Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata*.

⁶⁰ Herrero, *Ideas para una República*.

de la historia de las ideas, Marta Pena de Matsushita⁶¹ recurrió a las “ideas-elementos” (unit-ideas) de Arthur Lovejoy para analizar los elementos constitutivos de la Generación del 37. Pudo afirmar, a partir de ello, que el romanticismo rioplatense se distanció del europeo en virtud de su fuerte veta racionalista. Lilia C. González se inspiró en la metodología de Quentin Skinner para analizar la obra de Echeverría, concluyendo que se inscribía en la línea del pensamiento liberal.⁶² Desde una perspectiva anclada en la historia cultural, Víctor Goldgel estudió la centralidad de “lo nuevo” como concepto articulador de la producción intelectual de la Joven Generación. A la par que la prensa periódica se multiplicaba, y tanto los diarios como las revistas comenzaban a cobrar una mayor presencia en el escenario rioplatense, la “novedad” se cubrió de una significación inherentemente positiva –aunque no para todos los actores–, contemplada como necesaria para captar los pormenores de un tiempo histórico que se aceleraba.⁶³ María Mercedes Betria Nassif analizó el modo en que la Generación del 37 pensó la política con el fin de instituir un orden político moderno en el Río de la Plata.⁶⁴ Fabio Wasserman, partiendo de la historia conceptual, indagó sobre los modos en que los jóvenes románticos desarrollaron una concepción novedosa del tiempo histórico, expresada en un lenguaje historicista y en conceptos como el singular colectivo Historia. Pudieron dar cuenta, así, de las nuevas experiencias de tiempo, el cambio constante y la aceleración emergidas de la experiencia revolucionaria y la independencia.⁶⁵

Una de las perspectivas quizá más innovadoras sea la desarrollada por los trabajos de Elías Palti. En *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*⁶⁶, analiza los lenguajes políticos utilizados por la Generación del 37, recurriendo –y en parte reelaborando– la metodología de J. G. A. Pocock. Éstos, afirma, manifiestan “innumerables formas de articulación en el nivel de sus contenidos, es decir, da[n] lugar a infinidad de ideologías diversas y aun

⁶¹ Marta E. Pena de Matsushita, *Romanticismo y política* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1985).

⁶² Liliana C. González, *Repensando el Dogma Socialista de Esteban Echeverría* (Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella, 1996).

⁶³ Víctor Goldgel, *Cuando lo nuevo conquistó América: prensa, moda y literatura en el siglo XIX* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2013).

⁶⁴ María Mercedes Betria Nassif, *Penser la politique: la Génération de 1837 et l'institution de l'ordre politique moderne, 1830-1853. Les regards d'Echeverria et d'Alberdi*, tesis doctoral, Université Paris VIII y Universidad Nacional de Rosario, 2013

⁶⁵ Fabio Wasserman, “Experiencias de tiempo y cambio conceptual en el proceso revolucionario rioplatense (1780-1840)”, *e-l@atina* 14, no. 54 (2016): 1-18.

⁶⁶ Palti, *El momento romántico*.

contradictorias entre sí, lo que significa que no hay una correspondencia unívoca entre lenguajes políticos e ideologías”⁶⁷. Apunta a desarticular, a partir de ello, la supuesta antinomia entre el pensamiento ilustrado, asociado al cosmopolitismo y la democracia, y el historicista, vinculado con el nacionalismo y el autoritarismo. En contra de las perspectivas que contemplaban una contradicción interna entre ambas vertientes, Palti sostiene que los integrantes de la Joven Generación articularon un nuevo lenguaje político, diferente del de sus antecesores. En su lectura historicista de la realidad la razón y la historia se encontraban inseparablemente ligadas; ni la una ni la otra podían existir como entidades trascendentes, pues los movimientos de la razón debían necesariamente encarnar en el flujo del tiempo histórico. Ambos elementos, para Palti, no entraban en contradicción sino que se sostenían el uno sobre el otro.

La historiografía que indagó sobre estos temas también se nutrió, en las últimas décadas, de los estudios de las sociabilidades y de aquellos que analizaron el surgimiento de una novedosa esfera pública en el Río de la Plata durante el siglo XIX. Pionera en esta línea fue Pilar González Bernaldo, con su libro *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*⁶⁸. Valiéndose de los trabajos de Maurice Agulhon y Jürgen Habermas analiza las nuevas formas asociativas surgidas en Buenos Aires entre la década de 1820 y la de 1860. Puede mostrar, a partir de ello, la centralidad que cobró para los jóvenes románticos una “sociabilidad estudiantil” creada en torno a las instituciones educativas rivadavianas, a la vez que las nuevas iniciativas de que participaron luego de la “explosión asociativa” de 1852. Eugenia Molina, por su parte, estudió el nacimiento de una opinión pública en el Río de la Plata independiente que se encontraba tensionada por la voluntad modernizadora de las élites –ambiguas ellas mismas- y una sociedad cuyos modos de integración y relación estaban dados por lazos de tipo antiguo.⁶⁹

Otro trabajo que no puede soslayarse, y que combina buena parte de las nuevas perspectivas antes mencionadas, es el capítulo redactado por Jorge Myers para la *Nueva Historia Argentina* de la editorial Sudamericana.⁷⁰ Dicho autor realiza un recuento general de las sociabilidades de la Nueva Generación, su papel pionero en cuanto elite

⁶⁷ Ibid, 20.

⁶⁸ Pilar González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862* (Buenos Aires: FCE, 2008).

⁶⁹ Eugenia Molina, *El poder de la opinión pública. Trayectos y avatares de una nueva cultura política en el Río de la Plata, 1800-1852* (Santa Fe: UNL, 2008).

⁷⁰ Jorge Myers, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentina”.

intelectual de origen laico, los usos múltiples que hicieron de sus referentes europeos, sus proyectos políticos y su profesionalización periodística en el exilio chileno. Myers continúa su relato hasta el momento del exilio generalizado y la diáspora de los jóvenes románticos en diferentes países del continente. Puede exceder, así, el marco de sus trabajos iniciales y observar cómo cambiaron sus ideas durante la década de 1840.

Aquellos trabajos que siguieron el derrotero de la Generación del 37 más allá de las décadas de 1830 y 1840 son menos numerosos que los anteriores. El motivo resulta claro: si para ese período inicial resulta sencillo estudiar las acciones y discursos de sus integrantes en cuanto dotados de una cierta homogeneidad, ésta tendió a disolverse mientras avanzaban los años del exilio y se tornaba necesario encontrar nuevas soluciones al *conundrum* rosista. Por fuera de los diversos estudios biográficos que individualizaron las experiencias de estos personajes⁷¹, son tres los libros que más extensamente se ocuparon del tema. El primero de ellos, ya citado, es *Una nación para el desierto argentino*, de Tulio Halperin Donghi. El autor recorre las transformaciones sufridas por los proyectos de los jóvenes románticos, la elaboración de nuevas perspectivas que pugnaron por materializarse tras la caída de Rosas y las nuevas relaciones que debieron tejer con las elites sociales y políticas, a las que, descubrieron, no podían ya pensar como entidades relativamente pasivas que se someterían a sus postulados intelectuales.⁷² La segunda obra es *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, de Natalio Botana.⁷³ En una perspectiva cercana a la historia de las ideas, el texto se divide en dos partes: se describe una cierta genealogía del liberalismo republicano, en una primera parte, prestándose atención a los planteos de Montesquieu, Rousseau, Adam Smith, Guizot, Constant, Pellegrino Rossi y Tocqueville, entre otros; en una segunda sección se describe el derrotero político e intelectual de Alberdi y Sarmiento, a los que se caracteriza como herederos de distintas vertientes de esta tradición. Al proyecto cívico-educativo de Sarmiento, según Botana, se oponía un Alberdi que entronizaba el influjo benéfico del progreso material y una libertad individual anclada sobre todo en el terreno económico. William H. Ktra, por

⁷¹ Algunos ejemplos son Jorge Mayer, *Alberdi y su tiempo* (Buenos Aires: Eudeba, 1963); Paul Verdevoye, *Domingo Faustino Sarmiento. Éducateur et publiciste* (Buenos Aires: Plus Ultra, 1988); y Félix Weinberg, *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución* (Buenos Aires: Taurus, 2006). Si bien no son textos estrictamente biográficos puede también pensarse en Oscar Terán, *Las palabras ausentes: para leer los Escritos póstumos de Alberdi* (Buenos Aires: FCE, 2004) y Alejandra Laera y Martín Kohan, *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría* (Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2006).

⁷² Halperin Donghi, *Una Nación para el Desierto Argentino*.

⁷³ Natalio Botana, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas de su tiempo* (Buenos Aires: Sudamericana, 1984).

último, publicó *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país*⁷⁴. Intentando superar los análisis partidistas que habían dominado la historiografía, a su entender, hasta ese momento, Katra analizó a este conjunto de personajes desde una óptica generacional –prestando atención a los elementos que unificaron sus experiencias- pero también analizando sus motivaciones y objetivos individuales. Su trabajo se centra en describir la trayectoria de Sarmiento, Alberdi, Echeverría y Mitre, aunque preste también cierta atención a otras figuras –éste es el caso de Frías, cuyo análisis adolece, sin embargo, de diversas inexactitudes fácticas-.

Si bien la Generación del 37 fue objeto de un sinnúmero de análisis, un elemento resultó por lo general soslayado: su vínculo con la religión. Pueden mencionarse unas pocas excepciones. José Ingenieros dedicó cierta atención a este tema, y caracterizó al pensamiento generacional como marcado por un fuerte anticatolicismo. Esta camada intelectual siguió en ello, afirmó, a sus referentes sansimonianos, y contempló a las creencias católicas como algo añejo que debía ser reemplazado por un nuevo dogma social.⁷⁵

Muchas décadas más tarde Jorge Myers recuperó esta línea, aunque su perspectiva fuera más compleja: sobre la base de su formación intelectual laica, la reivindicación de un marco de referencias católico no podía ya considerarse como algo “natural” y debe ser pensado en términos de una “vuelta al seno”. Aunque Myers enfatiza los componentes “espiritualistas” de sus discursos no tiende a vincularlos con una perspectiva religiosa de algún tipo u otro.⁷⁶ Quien observó este tema con un detenimiento algo mayor es Roberto Di Stefano. A su modo de ver,

“La Joven Generación que comenzó su periplo intelectual y político hacia 1837 se manifestó crítica del connubio entre el poder religioso y el poder civil [...]. En las manifestaciones públicas de algunos de sus miembros más conspicuos, una genérica adhesión a la fe cristiana convive con críticas más o menos veladas a las prácticas del catolicismo heredado. Puesto que las creencias y sobre todo la moral cristiana estaban llamadas a cumplir un papel fecundo en la transformación de la sociedad posrevolucionaria, el catolicismo de matriz colonial [...] había de ser desmelezado de sus resabios contrarreformsitas y puesto a la altura de la civilización decimonónica”.⁷⁷

⁷⁴ William H. Katra, *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país* (Buenos Aires: Emecé, 1996).

⁷⁵ Ingenieros, “Los sansimonianos argentinos”, en *La evolución de las ideas argentinas*.

⁷⁶ Myers, “La revolución en las ideas”.

⁷⁷ Roberto Di Stefano, *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2010), 180-181.

Si bien este autor señala la vertiente heterodoxa del pensamiento generacional, afirma sin embargo que manifestó límites definidos: hasta la década de 1860 la cuestión religiosa seguiría siendo abordada desde posiciones identificadas con el universo de representaciones católicas. Las páginas que dedica a este tema son pocas, por otro lado, y no llegan hasta realizar un análisis de la imbricación de sus concepciones religiosas y su lenguaje político.

Como puede verse hasta aquí, las investigaciones en torno a la Generación del 37 han multiplicado sus enfoques a lo largo de las últimas décadas. La variación quizá más significativa sea el pasaje de un enfoque situado en las genealogías ideológicas – que en la mayor parte de los casos derivó en una pregunta sobre la originalidad o falta de ella en la producción de sus integrantes- hacia uno que privilegia la recepción y los usos contextualizados de sus obras de referencia. Esta perspectiva se vio enriquecida por el análisis de las sociabilidades y de la circulación material de las ideas, para habilitar una imagen mucho más compleja de los modos en que la Nueva Generación procuró intervenir sobre la realidad local. Estas nuevas líneas, sin embargo, tendieron por lo general a obviar la recepción de los discursos religiosos que circulaban en Europa, otorgando un papel muy menor a las referencias de este tipo que, sin embargo, una y otra vez emergieron en sus textos. Reconstruir la trayectoria de Félix Frías, así, requerirá prestar atención a las nociones compartidas por su generación en torno al rol social de la religión, punto de partida insoslayable para comprender el derrotero de su pensamiento.

La “historiografía laica” sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos

La historiografía sobre la Iglesia y el catolicismo en la Argentina protagonizó un sólido desarrollo en las últimas décadas. Luego de haber sido prácticamente monopolizados por una orientación confesional durante la mayor parte del siglo XX⁷⁸, estos temas comenzaron a recibir la atención de historiadores laicos en las últimas décadas. Aunque realizar un análisis exhaustivo de estos desarrollos excedería ampliamente el objetivo de este texto⁷⁹, sí resulta necesario examinar los senderos abiertos por la historiografía reciente de los cuales la presente investigación abrevará.

⁷⁸ Puede pensarse en autores como Guillermo Furlong, Cayetano Bruno, Monseñor Agustín Piaggio y Néstor T. Auza, entre otros.

⁷⁹ Para un recuento historiográfico más completo sobre los estudios dedicados a la Iglesia y al catolicismo en la Argentina ver Roberto Di Stefano, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas

Puede argumentarse que el período aquí considerado, desde la década de 1830 hasta la consolidación del Estado nacional en 1880, recibió una atención relativamente escasa en comparación, por ejemplo, con la Colonia y la Revolución, la década de 1930 o los años posteriores al Concilio Vaticano II.⁸⁰ Hasta que se publicara la *Historia de la Iglesia Argentina*⁸¹, de Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, los trabajos que más extensamente daban cuenta de esta época presentaban una faz confesional y un carácter más descriptivo que analítico. La obra más relevante, por lo que respecta a dicha vertiente, posiblemente sea el último volumen de la *Historia de la Iglesia en la Argentina*⁸², escrita por Cayetano Bruno e imbuida de un fuerte tono apologético.

La diferencia en los títulos de los volúmenes mencionados –*Historia de la Iglesia en la Argentina* frente a *Historia de la Iglesia Argentina*– sugiere ya un quiebre fundamental en sus perspectivas. Si en la obra de Bruno la Iglesia es considerada como un objeto cuya consistencia histórica es poco más que inmutable, y en cuanto tal se encuentra presente en la Argentina, el trabajo de Di Stefano y Zanatta se propone describir la construcción de una institución, antes inexistente, que solo con el tiempo podrá concebirse como una “Iglesia argentina”. Como señalan estos autores, “En época colonial no existe una institución a la que se pueda dar el título de ‘la iglesia’; no hay un sujeto, un actor social autónomo, capaz de definir objetivos y estrategias para

del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, no. 6 (2002): 173-201 y Roberto Di Stefano y José Zanca, “Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 24 (2015): 15-45.

⁸⁰ Algunos trabajos que estudiaron este tema para las décadas de 1880 y 1890, si bien exceden el marco temporal de esta tesis, son importantes para situar las transformaciones del catolicismo poco después de la muerte de Frías. Miranda Lida, por ejemplo, analizó el modo en que la Iglesia comenzó a reformularse a sí misma a partir de elementos netamente “modernos” tales como la prensa y el fomento, en una dinámica bidireccional, de la organización y movilización del laicado mucho antes del supuesto “renacimiento católico” de la década de 1930. Diego Mauro emprendió una línea de indagación similar, aunque focalizándose en el caso santafesino. Martín Castro, por su parte, estudió la organización política de los católicos en el marco del “orden conservador”. Lilia Ana Bertoni dio cuenta del rápido desgaste de las fuerzas laicistas tras su fuerte empuje inicial durante los gobiernos de Roca y Juárez Celman. Ver Miranda Lida, “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos* 63, no. 1 (2006): 51-75; Lida, *Historia del catolicismo en la Argentina*; Diego Mauro, *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*; Diego Mauro, “Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)”, en Miranda Lida y Diego Mauro, *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950* (Rosario: Prohistoria, 2009); Martín Castro, *El ocaso de la República Oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912* (Buenos Aires: Edhasa, 2012); Martín Castro, “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912”, *Desarrollo Económico* 49, no. 193 (abril-junio de 2009); Lilia Ana Bertoni, “Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en Bertoni y Luciano de Privitello, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2009).

⁸¹ Roberto Di Stefano y Loris Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XIX* (Buenos Aires: Sudamericana, 2009).

⁸² Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Volumen XII (Buenos Aires: Don Bosco, 1982).

alcanzarlos”⁸³. Fue el propio proceso de secularización decimonónica, afirman, el que dio origen a dos entidades distinguibles que puedan ser comprendidas separadamente como una Iglesia y un Estado nacionales. Aquello que parecía ser un objeto evidente y no problemático, la Iglesia argentina, era ahora puesto en cuestión. La pregunta quedaba entonces abierta: ¿cuáles fueron las modalidades y especificidades históricas a partir de las cuales dicha institución pudo desarrollarse?

Ignacio Martínez, en años recientes, ha ahondado en ese interrogante a partir de un renovado anclaje en la historia legal e institucional.⁸⁴ Estudió para ello los conflictos en torno a las jurisdicciones civiles y eclesiásticas rioplatenses entre 1810 y 1865. Su hipótesis es doble: por un lado afirma que las características de las jurisdicciones eclesiásticas, y la necesidad de los gobiernos postindependientes de controlar las instituciones religiosas, pusieron un límite a la viabilidad de los Estados provinciales; por el otro, sostiene que la búsqueda de constituir una soberanía única, encarnada en el Estado, actuó como una suerte de contracara para la conformación de una Iglesia propiamente nacional. En el marco de este juego de espejos, la figura del viejo patronato regio se convirtió en uno de los elementos más controvertidos: dado que el régimen de cristiandad colonial había comenzado a resquebrajarse tras la revolución de mayo, y el poder público no era ya consustancial con una identidad católica, era preciso desarrollar nuevos fundamentos que pudieran articular la relación entre el naciente Estado y la naciente Iglesia. A partir de ello, según Martínez, comenzó a tomar fuerza entre el clero local una perspectiva que entronizaba la primacía papal sobre las instituciones eclesiásticas y su independencia respecto del poder secular.

La trayectoria del clero posrevolucionario también ha sido objeto de numerosos estudios, que analizaron sus orígenes familiares y geográficos, las modalidades de su reclutamiento, su formación intelectual y las carreras eclesiásticas y políticas que siguieron.⁸⁵ Esta línea incorporó también indagaciones de carácter biográfico. En *Los*

⁸³ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, 11.

⁸⁴ Ignacio Martínez, *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia – Dunken, 2013).

⁸⁵ Roberto Di Stefano ofrece una mirada general sobre este tema en Roberto Di Stefano, “La renovación de los estudios sobre el clero secular en la Argentina: de las reformas borbónicas a la Iglesia romana”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos ‘Prof. Carlos Segreti’*, no. 7 (2008): 251-271. Algunos ejemplos que pueden mencionarse son Valentina Ayrolo y Gabriela Caretta, “Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-revolución”, *Andes. Antropología e Historia*, no. 14 (2003); Roberto Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2004); Valentina Ayrolo (comp.), *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación* (Salta: Universidad Nacional de Salta, 2006).

curas de la revolución, coordinado por Klaus Gallo, Nancy Calvo y Roberto Di Stefano se pone el foco en la acción de un conjunto de eclesiástico que en muchos casos –como el de Valentín Gómez, Julián Segundo de Agüero y José Eusebio Agüero- se extienden hacia los años comprendidos por esta tesis.⁸⁶

Muchos de estos trabajos se vinculan con una de las problemáticas conceptuales más importantes del período, atinente a la “romanización” del catolicismo local. De acuerdo con Di Stefano y Zanatta, la naciente Iglesia Argentina en gran medida se construyó a partir de un diálogo con la Santa Sede, que prometía a la curia nacional usufructuar su legitimidad y sus recursos a cambio de aceptar una mayor disciplina vertical cuya cúspide se encontraba en el papa.⁸⁷ La primera formulación de dicha hipótesis en la *Historia de la Iglesia Argentina*, que quizá descuidaba la agencia de los actores locales, fue posteriormente matizada y complejizada.⁸⁸ El propio Di Stefano, en *El púlpito y la plaza: clero sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, avanzó en la historización de este proceso. Tras la reforma eclesiástica rivadaviana, que intentó construir una Iglesia a la medida del –y subordinada al- Estado, en la década de 1830 las perspectivas del clero local se escindieron entre los “galicanos” –que defendían las prerrogativas de las autoridades civiles sobre la Iglesia- y los “intransigentes” –para quienes el pontífice romano era el jefe supremo de esa “sociedad perfecta” que era la Iglesia católica y que, en cuanto tal, debía funcionar sin intervención de los poderes civiles-.⁸⁹

Ignacio Martínez dio un paso adicional en esa dirección. Durante los años del rosismo, a su modo de ver, comenzó a constituirse una red ultramontana que vinculó a personajes locales –tales como el obispo Escalada y Castro Barros, en ese momento exiliado en Montevideo- con el encargado de negocios de la Santa Sede para las repúblicas españolas, Domenico Scipione Fabbrini, instalado en Río de Janeiro. Si bien durante la década de 1840 estos contactos debieron poseer un carácter informal, dadas las disposiciones del régimen rosista que obstaculizaban las comunicaciones entre Roma y el clero de la Confederación, este circuito de información otorgó a sus participantes “un embrionario sentido de pertenencia a una comunidad más amplia que

⁸⁶ Nancy Calvo, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.), *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación* (Buenos Aires: Emecé, 2002).

⁸⁷ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*.

⁸⁸ En esta línea, aunque para un período algo posterior, puede verse Lida, “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”.

⁸⁹ Di Stefano, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, 155-192.

la limitada por las fronteras de la Confederación rosista”⁹⁰. Miranda Lida, modificando el foco de análisis, sostuvo que durante el período de la unificación nacional (1853-1865) el papel jugado por el Estado en la construcción de la Iglesia Argentina fue mucho más importante y significativo que el influjo y la capacidad de decisión de la Santa Sede.⁹¹

Di Stefano estudió, posteriormente, la configuración de un círculo intelectual ultramontano en la Buenos Aires posterior a la caída de Rosas. Coincidieron allí no sólo hombres del clero, sino también un incipiente laicado “moderno” que hizo suya la defensa de una Iglesia cuya cabeza se pensaba en Roma y que comenzó a contemplar al catolicismo porteño como inserto en un mapa de redes, contactos y conflictos globales.⁹² Analizó a su vez el surgimiento, en la década de 1850, de un grupo de católicos “clericales” enfrentado a otro de católicos “anticlericales”. Si bien ninguno de ellos estaba dispuesto a abandonar su adscripción católica –y tampoco, en términos muy generales, su adscripción “liberal”- dieron vida a imágenes contrastantes de la religión y de su lugar en la sociedad rioplatense. En *Ovejas Negras, Historia de los anticlericales argentinos*, Di Stefano emprendió una historia de larga duración sobre dicho tema, observando las continuidades y rupturas de un conjunto de perspectivas anticlericales que, bajo formas diferentes, pueden ya observarse en el territorio argentino en períodos muy anteriores a la década de 1850.⁹³

Este autor indagó también sobre el presupuesto de culto en el Estado de Buenos Aires, concluyendo que a un momento de fuertes apoyos en los primeros años posteriores a la caída de Rosas le siguió otro marcado por un relativo repliegue de los fondos estatales. La construcción y refacción de templos para que el Estado provincial entregó dinero no perseguía solamente fines confesionales, sino también “civilizatorios”: la erección de un templo, independientemente de las posturas religiosas, podía ser pensada como un hito en el desarrollo urbano de un determinado pueblo. Esta línea fue profundizada por Miranda Lida, para quien los gobernantes de Buenos Aires se apegaron a un “modelo anglosajón”: el objetivo del presupuesto del

⁹⁰ Ignacio Martínez, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica”, *Historia Crítica*, no. 52 (enero-abril de 2014): 93.

⁹¹ Miranda Lida, “Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)”, *Prohistoria*, no. 10 (dic. 2006): 27-46.

⁹² Di Stefano, “La Revista La Religión”.

⁹³ Di Stefano, *Ovejas Negras*.

culto, sostiene, era *auxiliar* un conjunto de iniciativas que debían nacer de la sociedad civil.⁹⁴

Di Stefano argumenta, por otro lado, que no fue en el marco de las instituciones estatales donde se libraron las mayores luchas en torno a la “cuestión religiosa”, sino en el de la opinión pública. Los gobernantes tendieron a adoptar una posición contemporizadora que apuntó a eludir los conflictos; más allá de sus perspectivas divergentes, se apegaron para ello a la fórmula de la “razón de Estado”.⁹⁵ En esta línea, Ignacio Martínez y Diego Mauro ponen de manifiesto la pervivencia de un “indeleble sustrato ‘galicano’ común”, que acercaba las posiciones de los católicos ultramontanos y los “liberales”: aunque desde perspectivas diferentes, ninguno de estos sectores terminaba de rechazar el patronato y la unión de la Iglesia con el Estado.⁹⁶

Todos estos trabajos se encuentran atravesados por la problemática de la secularización. Si por mucho tiempo ésta fue pensada como un proceso lineal y cuasi teleológico de retracción religiosa –que incluía la división y autonomización de esferas antes entrelazadas con la religión, su desaparición en cuanto fundamento último de la sociedad y su mayor o menor “privatización”- este modelo ya hace varias décadas comenzó a ser recusado. La secularización tiende a ser pensada actualmente como un proceso de recomposición religiosa, antes que de relegamiento de ella.⁹⁷ Se ha avanzado, de forma paralela, en su historización, atendiendo a las peculiaridades del fenómeno en distintas realidades locales y nacionales. Roberto Di Stefano, en esta línea, apeló a la teoría de los “umbrales de laicidad” de Jean Baubérot para analizar su funcionalidad en el escenario rioplatense.⁹⁸ Describe a partir de ello un “primer umbral” que se inició con las reformas borbónicas y tomó una forma más definitiva al estallar la revolución de 1810. En dicha instancia el poder civil y el poder religioso comenzaron a distinguirse, dando vida a instituciones separadas, a la vez que distintas esferas de la vida social –la política, sobre todo- tendieron a autonomizarse. El “segundo umbral”, consolidado en la década de 1880, atestiguó la desconfesionalización de ciertas instituciones–la educación primaria federal y el matrimonio, sobre todo-, pero nunca llegó a avanzar hacia la separación total de la Iglesia y el Estado. Diego Mauro, por su

⁹⁴ Miranda Lida, “El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)”, *Andes*, no. 18 (enero-diciembre de 2007): 1-25.

⁹⁵ Di Stefano, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales”, 96-97.

⁹⁶ Ignacio Martínez y Diego Mauro, “Ctéo y Éurito. Iglesia, religión y poder político en la Argentina en el siglo XIX”, en Di Stefano y Zanca, *Fronteras disputadas*.

⁹⁷ Sobre este tema ver la página 69 de esta tesis.

⁹⁸ Roberto Di Stefano, “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol* 15, no. 1 (enero-junio de 2011).

parte, analizó el caso de Santa Fe apelando a estos mismos conceptos. La provincia, afirma, se enfrentó materialmente con el primer umbral de secularización –que separa al católico del ciudadano- con la llegada de inmigrantes protestantes en la década de 1850. Las reformas laicas de 1867, impulsadas por el gobernador Nicasio Oroño, apuntaron a resolver dicha problemática, aunque no pretendieran atacar a la Iglesia católica ni negar la importante función social que cumplía la religión. Una revolución de tintes mayormente políticos, sin embargo, condujo a la caída de Oroño y a la reversión de buena parte de sus medidas.⁹⁹

Una última línea a la que debe prestarse atención para este período es la que analiza la prensa católica del siglo XIX. Miranda Lida, con una mirada novedosa, se propuso realizar una “historia social del periodismo católico en la Argentina de fines del siglo XIX y primeras décadas del siglo XX”¹⁰⁰. Su objetivo consistió en ir más allá de los estudios político-ideológicos que, afirma, tendieron a dominar el análisis de este objeto. Las inquietudes de esta autora versan sobre los componentes más estrictamente “sociales” de la prensa: “cómo se hacía un periódico católico, dónde y cómo se distribuía, quiénes eran sus lectores, por qué lo compraban y qué usos le daban”.¹⁰¹ Esta perspectiva le permite ahondar en la riqueza del mundo asociativo católico, en la función de los periódicos católicos como vehículo de comunicación –bilateral- entre las autoridades eclesiásticas y los fieles, en la recolección de fondos para obras pías, entre otras actividades. Si bien se enfocó en un conjunto de experiencias posteriores a 1880, y que exceden por lo tanto el marco temporal de esta tesis, su estudio sobre el primer diario católico argentino, *La América del Sud*, ilumina las nuevas formas de intervención y organización católicas ya en la década de 1870.¹⁰²

Los trabajos de Lida, como puede observarse, se enmarcan explícitamente en una perspectiva de historia social, y ponen de manifiesto una ausencia que es general en la historiografía laica sobre el catolicismo decimonónico: resultan sumamente escasos los trabajos que han abordado dicho objeto desde la historia intelectual. Más allá del artículo ya citado de Ignacio Martínez¹⁰³, que analiza el discurso de diferentes

⁹⁹ Diego Mauro, “Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900”. Consideraciones sobre la ‘Argentina liberal y laica’”, *Revista de Indias* 74, no. 261 (2014): 539-560.

¹⁰⁰ Miranda Lida, “La prensa católica y sus lectores en la Argentina, 1880-1920”, *Tiempos de América*, no. 13 (2006).

¹⁰¹ Lida, “La prensa católica y sus lectores”, 60.

¹⁰² Miranda Lida, “Algo más que un diario católico. La América del Sud (1876-1880)”, en Marcelo Garabedian, Miranda Lida y Sandra Szir, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos* (Buenos Aires: Teseo-Biblioteca Nacional, 2009).

¹⁰³ Martínez, “Fin de la revolución ¿principio del orden?”.

personajes católicos al respecto del vínculo entre el Estado y la religión, esta perspectiva sólo aparece de soslayo en el corpus textual presentado hasta aquí. El estudio de las “ideas” católicas a lo largo del siglo XIX continúa en cierta forma bajo la égida de la historiografía confesional. Las perspectivas que renovaron la historia intelectual argentina durante las últimas décadas, asociadas a los estudios sobre la circulación y la recepción de los discursos, las trayectorias de los intelectuales y las herramientas de la Nueva Historia Intelectual –tanto en su vertiente koselleckiana como en aquella vinculada a la Escuela de Cambridge-¹⁰⁴ no han sido por lo general utilizadas para indagar sobre el catolicismo de este período.¹⁰⁵ Esto presenta un amplio abanico de posibilidades para abrir nuevas líneas de investigación, que puedan nutrirse de los múltiples avances de la historiografía “laica” sobre la Iglesia y el catolicismo argentinos para avanzar hacia una historia intelectual de dicho objeto para el siglo XIX.

Balance general

Puede afirmarse, en resumen, que tanto la historiografía abocada al estudio del catolicismo y la Iglesia argentina durante el siglo XIX como aquella que estudió a la Generación del 37 y el derrotero de sus integrantes se han renovado profundamente en las últimas décadas. Este no es el caso, sin embargo, de la historia intelectual sobre el catolicismo decimonónico, y mucho menos de aquellos trabajos biográficos dedicados a la figura de Félix Frías. Los principales trabajos dedicados a investigar los discursos y lenguajes católicos se inscriben aún hoy dentro de un marco confesional –como ya se señaló, con algunas importantes excepciones-, y las biografías escritas sobre Frías presentan una perspectiva hagiográfica que tiende a caer en las aporías de la “ilusión biográfica”.

Es posible proponer nuevos enfoques que ayuden a comprender la acción pública y la trayectoria de este sujeto. La presente tesis abrevia, así, de diferentes perspectivas. Siguiendo la línea de Elías Palti, indaga sobre los lenguajes políticos utilizados por Frías a lo largo de su vida, observando sus variaciones y su cercanía o

¹⁰⁴ Para una mirada general sobre las nuevas líneas de historia intelectual desplegadas por la historiografía sobre el siglo XIX puede consultarse Mariano Di Pasquale, “Apuntes en torno a la historia intelectual argentina en el siglo XIX. Metodologías, perspectivas y desafíos”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, no. 4 (2012): 27-46.

¹⁰⁵ Una excepción es la biografía que Paula Bruno dedicó a José Manuel Estrada, donde reconstruyó sus sociabilidades culturales e intelectuales. Paula Bruno, “José Manuel Estrada”, en *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011).

diferencia con aquellos utilizados por sus compañeros generacionales. Procura también, en la senda de Beatriz Sarlo, Carlos Altamirano y Horacio Tarcus, enfocar la *recepción* de los autores extranjeros a los que dicho personaje recurrió y los usos específicos de que fueron objeto. El estudio de las sociabilidades, profundizado para el caso bonaerense por Pilar González Bernaldo, también permitirá desentrañar los espacios por los que Frías transitó y las experiencias asociativas de que formó parte.

Este trabajo se articula también con la historiografía “laica” sobre el catolicismo. Abandonando toda perspectiva confesional o hagiográfica, pretende analizar la trayectoria de Frías como pionero en la construcción de un laicado “moderno” en la Argentina del siglo XIX, y como articulador temprano de un discurso anclado en el catolicismo que era muy diferente al de la colonia, la revolución, el período rivadaviano y el rosismo. Esto requerirá analizar sus respuestas ante un conjunto de preguntas centrales en el período: ¿cuál debía ser el vínculo el Estado y la Iglesia?; ¿el primero debía proteger a la segunda?; ¿la práctica del patronato era aún legítima, tras la caída del régimen de cristiandad? Los interrogantes en torno a la secularización atraviesan también esta tesis. Será preciso investigar cómo la acción de Frías, devenido en campeón del laicado católico, se articuló con los procesos de secularización y laicización que habían comenzado a desplegarse ya hacía décadas. Este viejo integrante de la Nueva Generación, así, será estudiado en aquella encrucijada donde estas vertientes historiográficas se encuentran.

Tesis a defender

Una de las principales hipótesis de este trabajo es que Félix Frías compartió durante la década de 1830 y la mayor parte de la década de 1840 el lenguaje historicista de la Joven Generación, y rompió con él sólo al trasladarse a Francia en 1848. La apelación al catolicismo, ausente en sus trabajos iniciales, comenzó ya a emerger en sus textos luego de exiliarse en Chile. Las coordenadas de su pensamiento, sin embargo, no diferían aun sustancialmente de los planteos que habían realizado Alberdi en su *Fragmento Preliminar* y Echeverría en el *Dogma Socialista*. Sólo en París, horrorizado por el avance del socialismo tras la revolución de 1848, y en contacto con un conjunto de políticos y publicistas católicos y conservadores –Montalembert, Donoso Cortés, Guizot y el Lerminier tardío, particularmente- rompió del todo sus lazos con el lenguaje historicista. Como lo sugiere Jorge Myers, la conversión de Frías en un “escritor

católico” –como comenzó a llamarse a sí mismo- debe pensarse bajo la forma de un “retorno al seno” del catolicismo.

Para que esta hipótesis inicial cobre mayor entidad debe prestarse atención al contexto en que dicho personaje se formó e inició su accionar público. Exceptuando a Sarmiento, los integrantes de la Nueva Generación compartieron tempranos espacios de sociabilidad educativos –en el Colegio de Ciencias Morales y la Universidad de Buenos Aires-, asociativos –la Asociación de Estudios Históricos y Sociales y el Salón Literario- y coincidieron en empresas periodísticas como *La Moda* y, sobre todo, *El Iniciador*. Por otro lado, como señala Jorge Myers, constituyeron la primera promoción de intelectuales rioplatenses cuya procedencia y configuración social era laica; no tenían lazos formales con las instituciones ni las creencias de la religión católica.¹⁰⁶ Nutridos de la formación “ilustrada” que habían recibido en las instituciones de instrucción rivadavianas, la dejaron de lado, sin embargo, para desarrollar un lenguaje político compartido a partir del cual intentaron alzarse como una elite intelectual que, en virtud de dicho título, buscaría situarse a la cabeza del progreso nacional.

¿Cuáles eran las características de este novedoso lenguaje político? Se fundaba sobre un historicismo matizado, de cuño francés, y se hallaba fuertemente influenciado por autores como Lerminier, Leroux, Jouffroy y Lamennais. El error que habían cometido los rivadavianos, a su modo de ver, era promover un progreso desencarnado, universal, a partir del sensualismo de Condillac y Destutt de Tracy y del utilitarismo de Bentham. Eso sólo podía conducir a la adopción de formas políticas artificiales, que poco tenían que ver con las características y costumbres locales: el ejemplo más claro de ello era la adopción del sufragio universal frente a una población que no se encontraba preparada para ejercerlo. Los jóvenes románticos, en cambio, propugnaron que el flujo de la historia era siempre inmanente a las sociedades; no tomar en cuenta los elementos locales a la hora de constituir un orden político implicaba atentar contra las leyes de la temporalidad.

Su perspectiva historicista, sin embargo, manifestaba límites definidos: a través de la lectura de Pierre Leroux enunciaron también la centralidad de un “progreso indefinido” que englobaba a la humanidad entera. Eran las naciones europeas –y la francesa sobre todo- las que marchaban a la cabeza de ese movimiento siempre ascendente, y resultaba necesario mirar en su dirección como una suerte de horizonte idílico que la Confederación Argentina eventualmente podría alcanzar. Los integrantes

¹⁰⁶ Myers, “La revolución en las ideas”, 387.

de la Nueva Generación, así, podían pensarse como verdaderos arúspices del tiempo histórico, mediadores entre una razón universal cuya forma más acabada se hallaba en Europa y un conjunto de características locales, nacionales, que era necesario modelar meticulosamente para no atentar contra los imperativos rigurosos de la Historia.

No debe soslayarse, por otro lado, que las vidas de estos personajes se vieron profundamente atravesadas por la consolidación del régimen rosista y la conflictividad que desde un comienzo la acompañó. En palabras de François Dosse, todo ello constituyó “un acontecimiento de cristalización del recuerdo colectivo”¹⁰⁷, que afianzó sus lazos generacionales y los ubicó frente a un conjunto de interrogantes comunes. Si Alberdi, en su *Fragmento preliminar* y su discurso de 1837 ante el Salón Literario, había coqueteado con la posibilidad de constituir la avanzada intelectual del rosismo, un año más tarde esa posibilidad estaba cerrada. Se produjo luego el exilio generalizado a Montevideo, el pasaje a la acción política contra el gobernador bonaerense y la pronta derrota de sus proyectos. El destierro se hizo más largo, sus destinos más lejanos: Chile, Bolivia, Perú, Brasil, Europa incluso. En la década de 1840, el lenguaje político que la Nueva Generación había compartido empezó a resquebrajarse: era necesario dar cuenta de la irrecusable pervivencia de Rosas en el poder, y las alternativas políticas e ideológicas de los ya no tan jóvenes románticos tendieron a fragmentarse.

La trayectoria inicial de Félix Frías en gran parte se confunde con la de sus compañeros generacionales. Conoció a muchos de ellos en las aulas de la Universidad de Buenos Aires, los acompañó en la creación de la Asociación de Estudios Históricos y Sociales y el Salón Literario, colaboró con *El Iniciador* de Montevideo. Como ellos, expuso la necesidad de que la filosofía y la religión lideraran el gran movimiento palingenésico nacional, subordinado siempre a las necesidades y costumbres específicas del pueblo. Sus escritos manifestaron, sin embargo, una diferencia con respecto al énfasis colocado en algunos componentes de esta fórmula.

Alberdi y Echeverría habían sostenido que serían dos las herramientas principales para llevar adelante sus proyectos transformativos: la religión y la filosofía. La primera actuaría como un sostén de las creencias colectivas y sustrato de la unidad popular; la segunda proporcionaría una suerte de fuerza “activa” que modificaría las creencias y costumbres locales por medio de la potencia de las ideas. Más allá de que

¹⁰⁷ François Dosse, *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual* (Valencia: Universidad de Valencia, 2006), 47.

ambos elementos tuvieron una presencia fundamental en sus escritos, era sin embargo la filosofía la que encabezaría el proceso.

Frías dio vuelta esa ecuación: la religión –cristiana- constituía para él la “verdadera filosofía social”, y debía ser ella la que guiara a la nación en su camino hacia la libertad y la democracia. Su discurso, fuertemente influenciado por la obra de Lamennais, sería incluso más radical que el de sus compañeros: dado que el pueblo encarnaba para él “la voz de Dios”, se tornaba casi redundante la acción de una elite intelectual que la ilustrara y guiara sus pasos. El joven Frías, sin romper los confines del discurso matizadamente historicista de la Nueva Generación, lo conducía en la dirección de la democracia radical lamennaisiana.

Este conjunto de personajes, por otro lado, tendía a coincidir –tácitamente- en un axioma común: si bien la religión cristiana se presentaba ante ellos como una de las vías más importantes para avanzar hacia un futuro de libertad, igualdad y democracia, no ocurría lo mismo con el catolicismo. La Iglesia, para ellos, estaba demasiado vinculada al período colonial y a una España retrógrada y “fanática” con la cual era necesario cortar todo vínculo. A su vez, mientras su relación con el régimen de Rosas se tornaba crecientemente conflictiva, vieron en el clero local a uno de sus principales bases de apoyo. Por ese motivo se alejaron de los planteos sansimonianos, para quienes el poder público debía investirse de un carácter religioso, e incluso de las nociones de Lamennais: para el ex abate, a un período histórico sustentado sobre la libertad total de las creencias continuaría otro en que un nuevo dogma colectivo, de carácter cristiano, nuevamente unificaría las miras de los individuos. Tanto Alberdi como Echeverría sumaron a sus planteos un elemento de tinte “liberal”: la conciencia de todo sujeto era para ellos inviolable, y una de sus libertades más caras era la libertad de conciencia. Se tornaba preciso realizar una total separación de la Iglesia y el Estado. No para debilitar a la religión, ciertamente, sino para otorgarle nuevas alas y permitir al cristianismo extenderse sin la intermediación de poderes que pudieran obstaculizar su marcha.

Los miembros de la Nueva Generación, por otro lado, comenzaron a identificar los valores evangélicos no en cuanto asociados a una divinidad trascendente, sino como un conjunto de características inmanentes al hombre: en el corazón de cada sujeto estaban grabados los principios de un cristianismo que miraba mucho menos hacia el cielo que hacia la tierra. Dicho credo, que por momento se confundía con un “dogma social” estrictamente humano, no tenía un contenido escatológico, sino que guiaría a los pueblos en su camino hacia la libertad, la democracia y el progreso humanitario.

Frías compartió el historicismo de sus compañeros generacionales, y en sus textos de *El Iniciador* afirmó que era necesario desentrañar las formas “nacionales” y no imitar modelos extranjeros. Coincidió también con Alberdi y Echeverría en que serían la filosofía y la religión cristiana las que debían guiar el gran proyecto transformativo. Pero, como ya se señaló, sus planteos manifestaron una novedad: era la religión el agente que debía encabezar el proceso, puesto que constituía la “verdadera filosofía social”. El pensamiento filosófico ecléctico, encarnado sobre todo en Cousin, se encaminaba en esa dirección, pero no había sido capaz de alcanzar la síntesis entre la faceta intelectual y espiritual del hombre que se encontraba presente en el credo cristiano.

No sólo el código del evangelio se hallaba grabado en el corazón del pueblo, para Frías, sino que éste encarnaba la “voz de Dios”. De fuerte inspiración lammenaisiana, su discurso radicalizaba los postulados de la Joven Generación: si la acción popular era consustancial con la providencia divina, era preciso generar las condiciones para que el pueblo pudiera desenvolverse de acuerdo a su propia dinámica. No sólo una Iglesia institucional se tornaba, así, virtualmente redundante –dado que la divinidad hablaba desde el corazón de cada hombre–, sino que la pertinencia de una elite intelectual que “ilustrara” y educara a la nación se tornaba ambigua. Frías avanzaba, de este modo, hacia una posición democrática –cristiana- radical.

La derrota del movimiento antirrosista, a comienzos de la década de 1840, tornó necesario articular respuestas que pudieran eludir las aporías del historicismo. Si la razón encarnaba en la historia, siguiendo una línea siempre progresiva, ¿cómo era posible que el “tirano” bonaerense desafiara las leyes del tiempo y conservara incólume su poder? Resultaba imprescindible encontrar un elemento que pudiera escapar a las determinaciones de la Historia, eludiendo las características en apariencia inflexibles de aquellas formas y costumbres locales que una y otra vez conducían al mismo resultado: la consolidación del régimen rosista. Alberdi, en el exilio chileno, abandonó pronto a sus viejos referentes intelectuales –Leroux, Lerminier, Jouffroy y Lamennais- y se ciñó en cambio a un nuevo mapa de coordenadas intelectuales: la visión de Pellegrino Rossi, Chevalier y Tocqueville sería en gran parte la suya. No dejó de considerar que las costumbres del pueblo constituían la base a partir de la cual debía desarrollarse cualquier orden político, pero encontró una peculiar forma de eludir sus determinaciones: “trasplantar” la cultura europea en América por medio de la inmigración de sus habitantes. Si las características propias del Río de la Plata se

presentaban como antagónicas con el progreso, podía reformárselas “importando” a los hombres de las naciones más avanzadas, que educarían a la población local por medio de su ejemplo directo. Sarmiento, como señala Elías Palti, encontró una respuesta diferente para el acertijo rosista: influido por su viaje a Estados Unidos, encontró en las capacidades inmanentes de todo hombre un motor que podía desafiar las características del tiempo y el espacio.¹⁰⁸ Cada individuo, así, pasó a portar en sí la cimiento del progreso.

A diferencia de lo que señala Alejandro Herrero, no fue Frías el primero en romper con el pensamiento generacional. Los años de su exilio boliviano y chileno lo condujeron, de hecho, a adoptar una postura muy cercana a la que Alberdi y Echeverría habían desplegado años atrás. Desconfiado con respecto a la capacidad intrínseca del pueblo para encarnar la “voz de Dios”, consideró ahora que era necesario educarlo e ilustrarlo para que pudiera estar a la altura de la libertad y la democracia. Frente al régimen autoritario pero en apariencia civilizador del general Ballivián en Bolivia y, sobre todo, ante una república conservadora chilena en que la Iglesia actuaba como factor de orden y no como una aliada del “despotismo”, consideró necesario constituir una autoridad fuerte que pudiera guiar la acción de las masas populares.

En este período Frías pudo reconciliarse con la Iglesia católica, y pensarla como vector de orden y de civilización. Su posición presentaba numerosos matices, sin embargo. Durante su destierro en Chile refirió solamente a un cierto “cristianismo católico”, en cuanto forma peculiar, particularmente adecuada para las naciones sudamericanas, de un cristianismo que lo englobaba. No contemplaba todavía a la religión católica como una entidad absolutamente superior y diferenciada de todos los otros credos: era sólo uno de los caminos posibles para difundir en las tierras americanas el mensaje universal del evangelio. Su postura no era todavía, de ningún modo, ultramontana: las menciones al papa y a Roma como centros de una Iglesia que componía una “sociedad perfecta” no aparecían aún en sus textos. Existía, por otro lado, un problema adicional: en Chile el clero católico había ayudado a consolidar una República abierta a la libertad –moderada–, pero en la Confederación Argentina la mayor parte de los clérigos se encontraban aliados a un poder despótico.

La trampa del historicismo afectaba también a los representantes del culto, pero no a los perfectos e inmutables principios cristianos. Si bien la religión debía ser la vía para la regeneración de las repúblicas sudamericanas, la acción del clero reflejaba las

¹⁰⁸ Palti, *El momento romántico*, 74-75.

costumbres de la sociedad en que se desempeñaba. No podían ser entonces los curas rioplatenses los que encabezaran la transformación de la sociedad, puesto que eran un producto de ella. ¿Cuál era la respuesta de Frías ante ese problema? La misma que habían expresado Alberdi y Echeverría muchos años antes: una elite intelectual que tuviera acceso a los más “avanzados” conocimientos europeos, actuando sobre todo a través de la prensa periódica, debía difundir la ilustración en el pueblo y elevar de ese modo sus costumbres. Sólo así podría revitalizarse tanto el cristianismo como las propias repúblicas, que avanzarían progresivamente hacia el reino de la democracia y la libertad.

Frías recién quebraría sus vínculos con el lenguaje historicista al trasladarse a Francia en 1848. En diálogo con grandes figuras del pensamiento y la política europeas como Montalembert, Donoso Cortés, Guizot y Lerminier, influido también por la obra de Balmes –aunque nunca abandonando, por otro lado, a Tocqueville- comenzó a adoptar un lenguaje político novedoso. Uno de sus elementos más importantes implicó la enunciación de un régimen de historicidad radicalmente diferente a aquel que encuadraba el pensamiento de sus viejos compañeros generacionales. Rompió, específicamente, con la noción de un progreso humano continuo e inexorable. En Francia descubrió una novedosa manifestación del socialismo, encarnada en la obra de Proudhon, que podía generar una línea histórica propia y educar para el “mal”, corrompiendo progresivamente a las sociedades. Frías afirmaría, así, que un “exceso de civilización” podía conducir, de forma circular, a la barbarie. Pero a un tipo nuevo de barbarie, ajena a la inmutable barbarie de la “ignorancia” que a su modo de ver encarnaba el rosismo. El socialismo representaba una “barbarie científica” que hundía a las naciones en los laberintos del goce sensual y las alejaba cada vez más de los principios evangélicos.

Frías dejó de otorgarle al devenir humano un carácter lineal, sustentado sobre la noción de un progreso constante. Su visión sobre el flujo histórico se tornó, en cambio, maniquea. Como Guizot y Donoso Cortés en sus obras tardías, consideró que tras el pecado original de Adán la humanidad había estado atravesada por dos principios esenciales y siempre antagónicos: el “bien” y el “mal”, el cristianismo y la increencia, el espíritu religioso que miraba hacia el mundo sobrenatural y el revolucionario que se ocupaba sólo de la tierra y los goces carnales. Estas dos esferas eternas tenían, a su vez, dos nítidos centros geográficos: Roma, a cuya cabeza se ubicaba el papa como líder espiritual de la humanidad, y el París revolucionario, cuyas bellas formas y bellas letras

ocultaban un corazón corrompido. Frías devino así ultramontano, y consideró que solo el pontífice romano podía guiar a las naciones hacia su regeneración moral. Era específicamente el catolicismo, y no ya una moral cristiana global de que éste constituía una parte, el faro que debía iluminar los pasos del hombre. Sólo en alianza con el papa podían las sociedades sudamericanas escapar al péndulo inquebrantable que las mecía entre el despotismo y la anarquía.

Estos planteos se vieron acompañados por una visión antropológica muy negativa sobre el hombre y su libertad. Ésta, sostuvo Frías, no era una virtud, sino una maldición. Su origen debía hallarse en el pecado de Adán, que mediante un acto “revolucionario” rompió los dictámenes de su Creador. La “verdadera libertad” no consistía en otra cosa más que en apegarse a las verdades evangélicas profesadas por la Iglesia. Ser libre no era tener la posibilidad de optar entre alternativas diferentes; implicaba, sencillamente, la capacidad de elegir el “bien” en vez del “mal”.

Ante ello, eran dos los modelos políticos favorecidos por Frías. Como horizonte de llegada ubicaba a la sociedad norteamericana, cuyos ciudadanos eran libres porque habían incorporado desde el inicio de sus vidas los dogmas del cristianismo. Si bien no era un país católico, Frías realizó una peculiar lectura de Tocqueville para demostrar que quienes adherían a ese credo conformaban el sector más libre de aquellas tierras. Ésta, sin embargo, no era una opción viable para las repúblicas sudamericanas en un corto plazo: las costumbres no habían sido moldeadas allí por la religión, y su población no estaba a la altura de desempeñar enteramente los derechos políticos –aunque sí, siempre, los civiles-. En consecuencia, el modelo que propuso para ellas fue el chileno, donde una autoridad fuerte, aliada con la Iglesia, podía evitar los desbordes populares y guiar a la nación en un lento camino hacia la moralización de sus habitantes y, a partir de ello, hacia una genuina democracia.

Hasta aquí lo referido a la primera hipótesis de este trabajo, que recusa la visión de un Frías cuya fe católica fue siempre monolítica y guió sus pasos desde el comienzo de su vida. Una segunda tesis que se sostendrá, por otro lado, pretende matizar fuertemente la lectura “reaccionaria” de este personaje. El discurso de Frías, tras adoptar el lenguaje católico-conservador antes esbozado, presentó fuertes variaciones de acuerdo a su contexto de enunciación y al público al que se dirigió en cada oportunidad. Muy diferente fue el tono de sus artículos redactados en Francia y enviados, por ejemplo, a *El Mercurio* y a la *Revista Católica* que aquellos que publicó en *El Orden*, ya retornado a Buenos Aires luego de su largo exilio. Si en el primer caso imaginaba a

una audiencia que compartía su adherencia al catolicismo y que favorecía el orden frente a la libertad, el público al que procuró interpelar en Buenos Aires presentaba una fisonomía muy diferente. Los periódicos porteños más importantes y de mayor circulación que se publicaron durante la década de 1850 coincidían en un elemento: caída la “tiranía”, sería la libertad el motor del progreso nacional. Esta libertad, pensada como el elemento más positivo y más propio de la humanidad, mal coincidía con la visión antropológica negativa y agustiniana que Frías había tomado de Guizot y Donoso Cortés. Tanto este último como Balmes desaparecieron como referentes en sus artículos de *El Orden*, y debió entrar en constantes negociaciones con su propio discurso para demostrar que su postura “conservadora” no estaba reñida con una cierta, vaga, noción del “liberalismo”. Eludió también los tintes más teológicos de su lenguaje político y sostuvo que, si bien el catolicismo era un elemento fundamental para el desarrollo de las sociedades, no actuaba en soledad: era preciso también favorecer el desarrollo económico, aunque éste debiera ser moralizado. Sólo al tomar la redacción de *La Religión* en 1857, y escribiendo para un público acotado y mucho más afín a sus ideas, recuperó la vertiente teológica de su viejo discurso.

En ocasiones, incluso, Frías abandonó completamente su apelación a un lenguaje político católico y conservador para inclinarse hacia uno enteramente estructurado en torno a la idea de “libertad”, pensada ahora de un modo positivo. Eso hizo para defender la abrogación del patronato en 1862, generando una recepción hostil por parte del clero porteño. Este personaje debió navegar entre dos aguas, intentando encontrar un equilibrio discursivo que en ocasiones parecía imposible.

Lo mismo puede observarse en sus intervenciones frente a las cámaras legislativas. Durante su extensa carrera política Frías tendió a eludir las referencias al catolicismo, que sólo emergieron en ellas de un modo tangencial. Según lo señalara Roberto Di Stefano, no fue en el ámbito de las instituciones estatales donde se libraron las batallas religiosas en las décadas de 1850 y 1860 –con unas pocas pero importantes excepciones–, sino el de la opinión pública. Frías, como diputado y senador, en general evitó expresar una postura católica intransigente, plegándose a esa “razón de Estado” por la cual se procuró evitar el desborde de las pasiones religiosas e inaugurar así un nuevo frente de conflictos.

Una tercera hipótesis apunta a caracterizar a Frías como un articulador central en la construcción de un laicado “moderno” en la provincia de Buenos Aires. Contaba para ello con el amplio repertorio de acción que había podido desarrollar tempranamente en

el marco de la Joven Generación Argentina y desempeñándose más tarde como un periodista dotado de cierto prestigio. En un contexto donde los principales hombres públicos porteños manifestaban una posición ambigua con respecto al catolicismo, y propugnaban que el Estado debía injerir sobre la vida de la Iglesia –en particular por medio de un patronato pensado como inherente a la soberanía nacional-, Frías se destacó como uno de los pocos notables que defendió una postura ultramontana, sosteniendo que el Estado debía apoyar a la Iglesia pero que, dado que era ésta una “sociedad perfecta” a cuya cabeza se encontraba el papa, no debía intervenir en sus asuntos.

El laicado que encabezó Frías puede ser caracterizado como un laicado “notabiliar”. Estuvo integrado, mayormente, por diferentes integrantes de la elite social, política y cultural bonarense. Este conjunto de notables católicos actuó en el marco de una esfera pública cuyos márgenes eran acotados: los mismos nombres, en general, se repetían en diversas asociaciones políticas y culturales, en las iniciativas de prensa y en la tribuna parlamentaria. En una sociedad donde eran todavía pocos los que podían acceder al universo de la palabra escrita y cuyos espacios para una sociabilidad “culta” eran relativamente escasos –aunque protagonizaran un proceso de expansión a lo largo de estas décadas-, este incipiente laicado estuvo conformado sobre todo por un conjunto de notables que poseían también lazos fluidos con otros espacios de sociabilidad laicos.

Junto a Frías actuaron, así, figuras como los jóvenes hermanos Estrada, Miguel Navarro Viola, Luis L. Domínguez e incluso el gobernador de Buenos Aires Felipe Llavallol. Pero su involucramiento con la “causa católica” fue en general más acotado, y en muchos casos se vio truncada con el paso del tiempo. Frías, en cambio, participó e impulsó virtualmente todas las iniciativas nacidas del campo católico en Buenos Aires: fundó junto a Domínguez *El Orden*, tomó en 1857 la redacción de *La Religión* –donde colaboraron José Manuel y Santiago Estrada junto a Miguel Navarro Viola-, impulsó la introducción de la Sociedad de San Vicente de Paul en la provincia y también la fundación del Club Católico en 1876. En torno a la figura de Frías, puede argumentarse, comenzó a articularse una red de sociabilidad católica. Con la experiencia del exilio sobre sus espaldas, ayudó a dar forma a un laicado “moderno” que debió actuar en la esfera pública porteña para defender la causa de un catolicismo que no se solapaba ya de modo inherente con la sociedad.

Una última hipótesis, algo más tentativa, no refiere específicamente a Frías, sino al conjunto del laicado católico porteño entre la década de 1850 y fines de la década de

1870. Durante este período, marcado por el predominio de Frías en cuanto paladín seglar de la Iglesia, el discurso articulado por los laicos católicos en la esfera pública provincial se enmarcó siempre en un lenguaje “católico liberal”. Las formas específicas que revistió, sin embargo, fueron diferentes.

En el marco de los debates desarrollados durante la Convención Constituyente bonaerense de 1870 estas disonancias salieron a la luz. Frías, que no participó de la asamblea, se escandalizó ante la posibilidad de que la nueva constitución dictaminara la separación de la Iglesia y el Estado. A su modo de ver el principal problema que enfrentaba el país, en el plano religioso, era el avance de la “impiedad”. Las instituciones estatales, por lo tanto, debían aliarse con la religión católica para fortalecerla. La problemática del patronato, incluso, era relegada a un segundo plano frente a esa necesidad que consideraba central.

Pedro Goyena y sobre todo José Manuel Estrada adoptaron una línea diferente. Ambos se habían socializado política e intelectualmente luego de la caída de Rosas, y coincidían que era preciso garantizar la libertad de aquellos elementos que constituían la sociedad: las familias, las iglesias y el propio Estado. Su perspectiva sobre la libertad difería de la de Frías: no contemplaban al hombre como un ser caído, que debía librar una lucha eterna entre el bien y el mal, la virtud y el pecado. El libre accionar de los sujetos, y en particular la posibilidad de gozar con la mayor extensión posible de la libertad de conciencia, era un elemento fundamental para conseguir el progreso de las sociedades. Para Estrada, la injerencia del Estado sobre la Iglesia era mucho más peligrosa que la lucha contra una “impiedad” cuya presencia en el país consideraba sumamente débil. Su fórmula, mucho más apegado a las ideas de Montalembert que el propio Frías, era “La Iglesia libre en el Estado libre”.

Todos estos personajes coincidían en un punto, sin embargo: no excedían los límites de un “primer umbral de laicidad”, según lo definiera Jean Baubérot. Ninguno dudaba que la religión constituía el pilar de la moral colectiva, y que por lo tanto resultaba fundamental vigorizarla y salvaguardarla. Tanto Frías como Estrada y Goyena consideraban, también, que algunas instituciones debían revestir siempre un carácter confesional: el matrimonio, la más importante de ellas. Pero las alternativas para fortalecer el espíritu religioso del país diferían, como lo hacían sus principales temores. El viejo integrante de la Generación del 37 sostenía que, dadas las costumbres aún incivilizadas del pueblo, se requería un poder fuerte que pudiera instrumentar su moralización. El Estado, así, debía apoyar a la Iglesia en dicho proyecto. Estrada y

Goyena, en cambio, temían que una excesiva injerencia del Estado pudiera “asfixiar” el espíritu religioso de la sociedad, y que sólo en un contexto de total libertad podían los sujetos vivificar sus creencias.

Esta brecha sólo se cerraría a fines de la década de 1870. El percibido avance del anticlericalismo en el país condujo a Goyena y Estrada, que en 1880 comenzó a publicar la segunda era de la *Revista Argentina* bajo el lema “*Instaurare omnia in Christo*”, a pensar que la laicización del Estado no era otra cosa que su “ateización”. Durante ese período, finalmente, sus perspectivas sobre el liberalismo se tornaron mucho más negativas y rompieron –discursivamente- su afiliación con él. Frías nunca llegó a dar ese paso, sin embargo, y falleció antes de que la avanzada laicista alcanzara su cenit.

¿Por qué, durante las décadas de 1850, 1860 y gran parte de la de 1870 no hubo espacios para un catolicismo antiliberal como el de Louis Veillot en Francia o aquel enaltecido por el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I? Quizá en parte porque, como señalan Diego Mauro e Ignacio Martínez¹⁰⁹, durante todo este período pervivió una suerte de *status quo* al respecto de la “cuestión religiosa”: pocos ponían en duda que el gobierno nacional debía tener la potestad de intervenir sobre los asuntos eclesiásticos locales, por medio fundamentalmente del patronato, y pocos disputaban, como su contracara, que era preciso sostener de algún modo el culto católico. El naciente Estado argentino –a diferencia de lo ocurrido en otras repúblicas hispanoamericanas, como México, Colombia y Ecuador- no debió enfrentar conflictos civiles que se definieran en términos confesionales. La Iglesia católica, relativamente débil en el país, no constituyó el enemigo formidable de las posiciones liberales que representó en otras latitudes. Quienes estaban a cargo del gobierno, así, procuraron no tensar en exceso la cuerda religiosa para evitar la emergencia de un nuevo frente de lucha, mientras distintos alzamientos provinciales todavía empañaban el horizonte de la consolidación estatal. En el contexto de esa gran cautela no había espacios para recusar, *in toto*, la herencia “liberal” de la república, pero tampoco su vínculo privilegiado con el culto católico. Sólo posteriormente a 1880, cuando la estructuración del Estado nacional terminara de cobrar forma, el escenario daría un nuevo giro y la “cuestión religiosa” ocuparía el centro de la escena.

¹⁰⁹ Martínez y Mauro, “Ctéato y Éurito”.

Consideraciones conceptuales y metodológicas

Biografía, historia de los intelectuales, historia intelectual

La elaboración de esta tesis se estructura en torno a la vida de Félix Frías. Se enmarca, así, en un abordaje de tipo biográfico. Pero, como señala Paula Bruno, una perspectiva de este tipo debe ser problematizada. A su modo de ver, quizá el principal reto del biógrafo sea “decidir si la biografía basta en sí misma como forma de conocer tramas del pasado, o asumir que la biografía debe estar atravesada por problemas para aportar conocimientos sobre el mismo”¹¹⁰. Las distintas maneras de narrar una vida son ciertamente incontables, y en las últimas décadas se han reintroducido en el campo de la historiografía académica para nutrirse de nuevos enfoques disciplinares: la microhistoria, la historia política, la historia cultural, la crítica literaria incluso, todas ellas han apelado –aunque siempre, quizá, de un modo secundario– a la mirada biográfica para profundizar en sus respectivos objetos de estudio.¹¹¹

Según Bruno, un abordaje de este tipo debe discriminar entre tres posiciones tipificadas: la biografía como género, como método y como recurso.¹¹² Puede reflexionarse, en primer lugar, sobre la biografía como género, atendiendo a sus especificidades narrativas, en ocasiones entrecruzadas con una redacción de tintes literarios, y sobre el mercado por el que circula, más amplio y menos especializado que el de los textos académicos.¹¹³ Considerarla como un método, en segundo lugar, implica preguntarse sobre los alcances y los límites de un tal abordaje: en palabras de la citada historiadora, “¿qué y en qué medida se puede conocer por medio del abordaje de una vida?”¹¹⁴. En tercer lugar, es también posible recurrir a la biografía en cuanto recurso,

¹¹⁰ Paula Bruno, “Biografía, historia biográfica, biografía-problema”, *Prismas*, no. 20 (2016): 267-272. Sabina Loriga, en esta misma línea, enfatiza la necesidad de pensar la biografía como problema. Sabina Loriga, “La biographie comme problème”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d’échelles. La mycro-analyse á l’expérience* (París: Gallimard/Le Seuil, 1992).

¹¹¹ Para una lectura muy amplia sobre los usos de la biografía, viejos y nuevos, puede consultarse François Dosse, *El arte de la biografía. Entre historia y ficción* (México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2007).

¹¹² Bruno, “Biografía, historia biográfica, biografía-problema” y Paula Bruno, “Biografía e historia, reflexiones y perspectivas”, *Anuario IEHS*, no. 27 (2012): 113-119.

¹¹³ Entre los trabajos escritos sobre Félix Frías, éste es particularmente el caso de *La Juventud de Félix Frías*, de Ambrosio Romero Carranza. El autor dramatiza allí extensos pasajes de la vida de Frías, articulándolas en una suerte de novela histórica que pretende “revivir” al personaje y acercarlo a sus respectivos lectores.

¹¹⁴ Bruno, “Biografía, historia biográfica, biografía problema”, 269.

como “excusa” para encarar una problemática histórica que excede los pasos estrictos del personaje estudiado.

En esta tesis, si bien resulta necesario realizar alguna consideración sobre la biografía en cuanto método, se recurrirá a ella sobre todo bajo esta tercera forma. Analizar la vida de Félix Frías se presenta como un recurso, una ventana de acceso para estudiar un conjunto de procesos y fenómenos atinentes a la historia argentina del siglo XIX: ¿cómo se reflejó el resquebrajamiento del régimen de cristiandad colonial en la configuración de nuevos lenguajes políticos que ubicaran en su centro al catolicismo y a la Iglesia?; ¿en qué medida eran estos similares o divergentes con respecto a otras maneras –quizá más extendidas– de comprender la realidad del país?; ¿de qué modo interpretaron los integrantes de la Generación del 37 el papel social de la religión, y qué transformaciones manifestó dicha mirada?; ¿cómo se estructuró un laicado “moderno” en la Buenos Aires –y en el territorio del naciente Estado argentino– durante este período?

¿Por qué estudiar la trayectoria de Frías puede constituir una vía consistente, si no incluso privilegiada, para abordar estas cuestiones? El primer motivo sea quizá el más obvio: durante las décadas de 1850 y 1870 este personaje se situó a la cabeza del naciente laicado porteño –con ramificaciones crecientemente nacionales– y así fue reconocido tanto por sus aliados como por sus antagonistas. Bajo esa luz lo contemplaron los hermanos Varela desde *La Tribuna* y Sarmiento desde *El Nacional* en los años '50 de ese siglo, y posteriormente Fray Mamerto Esquiú –para quien, tras la muerte de Facundo de Zuviría, Frías se encontraba casi solo en su lucha por los derechos de la Iglesia-¹¹⁵, el obispo de Paraná José María Gelabert y algunos viejos amigos como Juan María Gutiérrez y Vicente Fidel López. Otros personajes que transitaban distintas asociaciones y periódicos católicos en este período, otorgando algunos de ellos una fuerte centralidad al catolicismo en sus construcciones discursivas, distaron de manifestar el mismo carácter omnipresente de Frías. José Manuel Estrada comenzó su carrera pública a fines de la década de 1850, publicando dos obras en que defendió la alianza dicho credo con la ciencia moderna y la democracia¹¹⁶, y participó de la Asociación de San Francisco Javier, por medio de la cual se procuró tender

¹¹⁵ Carta de Esquiú a Frías, 2 de abril de 1868, en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 323-325.

¹¹⁶ José Manuel Estrada, *El génesis de nuestra raza: refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli sobre la misma materia* (Buenos Aires: Imprenta de la Bolsa, 1862) y José Manuel Estrada, *El catolicismo y la democracia. Refutación á La América en Peligro del Señor D. Francisco Bilbao* (Buenos Aires: Imprenta y Litografía á vapor de Bernheim y Poneo, 1862).

puentes entre el sector católico y los trabajadores porteños. Esta última tuvo una corta vida, sin embargo; hacia la década de 1860 los lazos de Estrada con aquellos espacios de sociabilidad propiamente católicos tendieron a diluirse.¹¹⁷ Facundo de Zuviría, en el marco de la Confederación que encabezaba Urquiza, defendió en sus textos al catolicismo como la religión nacional y como baluarte de la moral pública. La presencia que éste tiene en su pensamiento, sin embargo, empalidece frente a aquella que le otorgara Frías.¹¹⁸ Juan Thompson publicó diversos artículos en que su fervor religioso se aproxima al de su viejo compañero, pero la mayor parte de su trayectoria posterior al exilio se desarrolló en España. Sus lazos con el catolicismo argentino nunca dejaron de ser tenues.

Esta situación quizá excepcional, en la que un solo hombre poseyó tal gravitación sobre el laicado local, torna particularmente atractiva una aproximación de carácter biográfico. Pero no es el único factor que influye en tal decisión. La sociabilización educativa, intelectual y política de Frías se produjo en el seno de una generación cuya influencia sobre el devenir de la Argentina durante el siglo XIX fue vasta. No es casual que, cuando Halperin Donghi expone los diferentes proyectos que al promediar el siglo procuraron dar forma a una nación y un Estado argentinos prácticamente todos ellos –excluyendo el de Fraguero– hubieran nacido de la pluma de aquellos sujetos que habían formado parte de la Nueva Generación.

Los circuitos que transitó Frías distaron de ser exclusivamente católicos. Participó de la Asociación de la Joven Argentina y del Salón Literario, escribió en *El Iniciador* y dirigió *El Mercurio*, entró en contacto con algunos de los personajes más renombrados de la vida cultural, intelectual y política francesa, fue electo diputado y senador tanto en el plano provincial como en el nacional, obtuvo el nombramiento de cónsul de Bolivia en Chile y luego de Ministro Plenipotenciario argentino en ese país, fue convocado para formar parte de asociaciones culturales como el Ateneo del Plata en la Buenos Aires de 1858. Si bien tras retornar a su patria fue encasillado como un “escritor católico” y muchos lo consideraron un ultramontano “fanático”, no rompió los lazos que lo unían con sus viejos compañeros generacionales, aunque con algunos de ellos pudieran tensarse en extremo –sobre todo con Gutiérrez y, al final de su vida, con

¹¹⁷ Ver Paula Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, 71.

¹¹⁸ Sobre este personaje puede consultarse Marta Elizabeth Pérez y Rubén Emilio Correa, “Orden social y liberalismo conservador: Las nociones de individuo y Estado en los escritos políticos de Facundo Zuviría, 1842-1860”, *Revista Escuela de Historia*, no. 5 (enero-diciembre de 2006) y Dardo Pérez Guilhou, *Facundo Zuviría y la organización nacional: su nacionalismo liberal* (Buenos Aires: Depalma, 1988).

Vicente Fidel López-. Escrutar la vida de Frías no sólo permite obtener una mayor comprensión de las dinámicas del catolicismo argentino, sino también de las nuevas formas de sociabilidad política e intelectual, los vínculos entre algunos de sus principales protagonistas, la marcha de las ideas en un país que se hallaba atravesado por furiosos conflictos internos y que estaba todavía en proceso de construcción.

Abordar este océano de complejidades requiere exceder una mirada exclusivamente biográfica. Más aún que en los confines de la biografía, esta tesis se enmarca en las nuevas perspectivas de la historia intelectual. Ésta ha variado sustancialmente sus enfoques a lo largo del último medio siglo; la historia de las ideas – otrora prevalente en el mundo anglosajón- y la historia de las mentalidades –que dominó este tipo de indagaciones durante un largo período en la historiografía francesa- ha dado lugar a un nuevo cúmulo de perspectivas que revitalizaron –o crearon, incluso- la disciplina. Como refiere François Dosse, uno de sus mayores teorizadores en la actualidad:

“Esta historia intelectual se ha desarrollado en un punto de encuentro entre la historia clásica de las ideas, la historia de la filosofía, la historia de las mentalidades y la historia cultural. [...] Sin intención imperial, esta historia intelectual simplemente tiene como ambición el hacer que se expresen al mismo tiempo las obras, sus autores y el contexto que las ha visto nacer, de una manera que rechaza la alternativa empobrecedora entre una lectura interna de las obras y una aproximación externa que priorice únicamente las redes de sociabilidad. La historia intelectual pretende dar cuenta de las obras, de los recorridos, de los itinerarios, más allá de las fronteras disciplinares”.¹¹⁹

De acuerdo con Dosse, uno de los mayores desafíos de la historia intelectual consiste, justamente, en eludir la dicotomía entre el análisis “internalista” de los textos y el “externalista” de las sociabilidades, los soportes materiales de las obras y las dinámicas propias del “campo” intelectual. Es en esa línea que pretende inscribirse esta tesis.

Las nuevas perspectivas asociadas a la historia intelectual se han hecho sentir en la historiografía argentina durante las últimas décadas. Realizando un breve resumen, sin ninguna pretensión de exhaustividad, pueden señalarse los trabajos de Noemí

¹¹⁹ Dosse, *La marcha de las ideas*, 14.

Goldman y Fabio Wasserman¹²⁰, ceñidos a la historia conceptual de Reinhart Koselleck, los estudios sobre los lenguajes políticos del rosismo y la Joven Generación que desarrollaron Elías Palti y Jorge Myers¹²¹, los trabajos sobre las sociabilidades culturales e intelectuales de Pilar González Bernaldo y, con un abordaje biográfico, Paula Bruno¹²², aquellos que analizaron la recepción de ideas foráneas redactados por Horacio Tarcus y Alejandro Herrero¹²³, el análisis de la circulación de saberes médicos seguido por Mariano De Pasquale¹²⁴ y la singular perspectiva de Oscar Terán¹²⁵ al estudiar la “cultura científica” en la Buenos Aires *fin-de-siècle*.

Si bien la presente tesis es en algún punto deudora de todas estas obras, lo es de algunas más que de otras. Una de las principales líneas de indagación a la que se plegará, aunque no de un modo exclusivo, es aquella vinculada a los “lenguajes políticos”. De acuerdo con J. G. A. Pocock, éstos pueden definirse como “una forma de hablar y escribir que es reconocible, internamente consistente, capaz de ser ‘aprendido’, y suficientemente distinto de otros como como él para permitirnos considerar qué ocurre cuando una expresión o problema migra, o es traducido, fuera de ese contexto hacia otro”¹²⁶. Al igual que Quentin Skinner, este autor afirma que los enunciados de los actores constituyen “actos de habla” que actúan sobre, y modifican, al público hacia el cual están dirigidos, al agente de ese acto, que siempre es afectado por él, y la estructura de lenguaje que es confirmada o modificada por los actos de habla y por las condiciones en que es desarrollado.¹²⁷ Su atención, sin embargo, se focaliza en los “lenguajes”, pensados como estructuras más o menos institucionalizadas a las que los hablantes pueden recurrir y dentro de los cuales se inscriben sus actos de habla.¹²⁸ Pocock puede propugnar, así, un modelo heurístico “en el que un número de paradigmas lingüísticos [...] pueden ser reconocidos como ocurriendo al mismo tiempo, pudiendo ser

¹²⁰ Wasserman, “Experiencias de tiempo y cambio conceptual” y Noemí Goldman (dir.), *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

¹²¹ Palti, *El momento romántico* y Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista* (Bernal: UNQ, 1995).

¹²² Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina*, Paula Bruno, *Paul Groussac. Un estratega intelectual* (Buenos Aires: FCE, 2005) y González Bernaldo, *Civilidad y política*.

¹²³ Tarcus, *El socialismo romántico* y Herrero, *Ideas para una república*.

¹²⁴ Mariano Di Pasquale, “Idéologie, philosophie, savoirs médicaux. Destutt de Tracy et Pierre Jean Cabanis à Buenos Aires, 1820-1842”, *Corpus, revue de philosophie*, no. 65 (2013): 67-92.

¹²⁵ Oscar Terán, *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica* (Buenos Aires: FCE, 2000).

¹²⁶ J. G. A. Pocock, “The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought”, [traducción propia], en *Political thought and history. Essays on Theory and Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 77.

¹²⁷ Ibid, 67.

¹²⁸ J. G. A. Pocock, “Verbalizing a political act: towards a politics of speech”, en *Political thought and history*.

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”¹²⁹.

Analizar los lenguajes políticos en que se inscribió el discurso de Frías, así como aquellos utilizados por las personas con quienes polemizó, será una de las formas desplegadas en esta tesis para problematizar su trayectoria y su acción pública. No será la única, sin embargo. Se reconstruirán también sus redes de sociabilidad, enfatizándose su participación en aquellas asociaciones voluntarias que se expandieron febrilmente en la Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XIX. Se prestará también atención a la circulación internacional de las ideas –tanto las ajenas como las propias, puesto que sus artículos llegaron a diferentes países de Hispanoamérica-, prestándose atención a los usos específicos que hizo de ellas para influir sobre sus diferentes contextos.

Apelando a este conjunto de perspectivas se procurará superar el problema de las “ideas fuera de lugar”, según lo expresara Eduardo Schwarz en un trabajo ya clásico.¹³⁰ A su modo de ver, los países latinoamericanos que habían conseguido la independencia, inscriptos en un sistema capitalista mundial, importaban los esquemas de pensamiento propios del “centro” a escenarios que diferían de aquellos en donde éstos habían sido producidos. En sus palabras, dichas naciones “adoptaban algo o mucho del orden internacional moderno, y lo combinaban a su propia morfología colonial, produciendo combinaciones más o menos absurdas”¹³¹. Como sugiere Elías Palti, esta perspectiva está vinculada al marco referencial de la historia de las ideas, que contempla el lenguaje en su aspecto estrictamente referencial sin contemplar su carácter performativo: “sólo la consideración de la dimensión pragmática de los discursos”, sostiene, “permite comprenderlos como *eventos* (actos de habla singulares)”¹³². Aunque se ciñan a lineamientos teóricos diferentes, tanto Palti como Horacio Tarcus coinciden en este punto: sólo al contemplar los *usos* del lenguaje y de las obras por parte de sus receptores y enunciadore puede comprenderse la marcha de las ideas en Hispanoamérica. Éstas no son entidades esencializadas que mutan su lugar sin transformarse ellas mismas. El lenguaje, las ideas, son siempre lenguajes e ideas *en uso*, y en cuanto tales transforman su contexto como son a la vez transformadas por él.

¹²⁹ Pocock, “The reconstruction of discourse”, [traducción propia], 78.

¹³⁰ Roberto Schwarz, “Las ideas fuera de lugar” [1973], en Adriana Amante y Florencia Garramuño (eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña* (Buenos Aires: Biblos, 2000).

¹³¹ *Ibid*, 27.

¹³² Elías Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 296.

Esta visión cobra una particular relevancia para analizar el funcionamiento de un catolicismo argentino que, durante la segunda mitad del siglo XIX, y más allá de que puedan debatirse los alcances de este proceso, tendió a “romanizarse”. Dicho culto contaba, teóricamente, con un centro dogmático y disciplinario cada vez más identificado con el papa, al que los fieles debían plegarse. Como se verá en este trabajo, de ningún modo puede pensarse en una transmisión mecánica de ideas y perspectivas desde el “centro” romano hacia las iglesias y laicos locales que en principio se subordinaban a ella. Incluso para quienes enarbolaban una comprensión explícitamente ultramontana de su fe, como Frías, los usos que se dieron a los discursos emanados desde Roma fueron siempre particulares, siempre, de algún modo, creativos.

Siglo XIX, esfera pública, ¿intelectuales?

Todos los historiadores recientes que se han ocupado de estudiar el escenario cultural e intelectual de la América española durante el período colonial coinciden en un elemento: no puede hablarse de la existencia de “intelectuales” para ese contexto.¹³³ Según Óscar Mazín, entre el siglo XVI y XVIII “el poder político no constituía una esfera pública distinta de una sociedad formada por cuerpos”, por lo que era imposible producir una crítica del Estado-nación de manera independiente –una de las características centrales que, a partir del caso Dreyfus (1894), se ha adjudicado al intelectual-.¹³⁴

¿Cómo se configuró esta figura en el siglo XIX, entonces, y cuáles fueron sus características? ¿Puede Félix Frías ser considerado como un intelectual o, aún más, como un intelectual católico? Puesto que dicho concepto fue acuñado en la Francia de fines del siglo XIX, es preciso preguntarse si tiene sentido aplicarlo a realidades previas, que en muchos casos se muestran muy diferentes entre sí. Carlos Altamirano, en la introducción de la *Historia de los intelectuales en América Latina* que dirigió, propone una definición amplia que puede albergar a una multiplicidad de actores. Los intelectuales, sostiene,

¹³³ Ver, por ejemplo, Óscar Mazín, “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)” y Jorge Myers, “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español”, en Carlos Altamirano (coord.), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo* (Buenos Aires: Katz, 2008) y Tulio Halperin Donghi, “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Sudamericana, 1987).

¹³⁴ Mazín, “Gente de saber”, 53.

“son por lo general personas conectadas entre sí en instituciones, círculos, revistas, movimientos, que tienen su arena en el campo de la cultura. Como otras élites culturales, su ocupación distintiva es producir y transmitir mensajes relativos a lo verdadero [...], se trate de los valores centrales de la sociedad o del significado de su historia, de la legitimidad o la injusticia del orden político, del mundo natural o de la realidad trascendente, del sentido o el absurdo de la existencia. A diferencia de élites culturales del pasado, sean magos, sacerdotes o escribas, la acción de los intelectuales se asocia con lo que Régis Debray llama *grafósfera* –es decir, con el dominio que tiene su principio en la existencia de la imprenta, los libros, la prensa-. Su medio habitual de influencia [...] es la publicación impresa. Los intelectuales se dirigen unos a otros, a veces en la forma del debate, pero el destinatario no es siempre endógeno: también suelen buscar que sus enunciados resuenen más allá del ámbito de la vida intelectual, en la arena política”.¹³⁵

Esta definición extensa tiene la virtud de abarcar un conjunto de experiencias diversas asociadas al trabajo intelectual en América Latina desde comienzos del siglo XIX hasta fines de la centuria siguiente. Altamirano no ignora, ciertamente, que a lo largo de este largo período las características específicas del “intelectual” han sufrido grandes transformaciones; la *Historia de los intelectuales* que coordinó lo pone de manifiesto en cada uno de sus capítulos. La pregunta puede plantearse, entonces, nuevamente. ¿Tiene sentido referir a las elites culturales latinoamericanas de comienzos del siglo XIX, cuyo medio de acción privilegiado era la palabra escrita, refiriendo a sus integrantes como “intelectuales”?

La bibliografía sobre el tema es sumamente profusa, y sólo se retomarán aquí algunas formulaciones que resultan pertinentes para esta tesis.¹³⁶ Christophe Charle, estudiando el caso francés, afirma que sólo a fines del siglo XIX, y en el contexto del caso Dreyfus, puede comenzar a hablarse propiamente del surgimiento de los intelectuales. Los *philosophes* y “hombres de letras” del siglo XVIII, el “poeta” vinculada al romanticismo, el “artista” de la *Jeune France* y el *savant* poseedor de conocimientos científicos tenían en común el actuar en un campo intelectual pequeño, marcado por sus vínculos estrechos con los miembros privilegiados de la sociedad. La figura del intelectual, afirma este autor, “se impuso luego de una fase de expansión de las profesiones intelectuales, un ensanchamiento de los públicos afectados y un desafío a las jerarquías culturales más venerables (en particular la tradición del sistema

¹³⁵ Carlos Altamirano, “Introducción”, en *Historia de los intelectuales en América Latina*.

¹³⁶ Para un desarrollo más extenso sobre este tema puede consultarse François Dosse, “La historia de los intelectuales”, en *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*.

universitario)”¹³⁷. Sólo en ese nuevo contexto podría emerger la efigie más emblemática del intelectual en Francia, atravesado por una faceta siempre crítica del poder y los saberes recibidos. De acuerdo con la caracterización de Jean Paul Sartre, “El intelectual es alguien que se mezcla con lo que no le atañe y que pretende contestar al conjunto de las verdades recibidas y de las conductas que se inspiran en ellas, en nombre de una concepción global del hombre y de la sociedad”.¹³⁸

Las características del campo intelectual decimonónico rioplatense fueron, sin dudas, muy diferentes a las expuestas por Charle: no existía, por ejemplo, una institución asimilable a la Universidad francesa, y los estudios superiores no eran, al menos en Buenos Aires, una condición tan preponderante para dotar al propio discurso de legitimidad en la esfera pública –Frías y Sarmiento no finalizaron estudios universitarios, pero sus intervenciones estaban en pie de igualdad con las de Vicente Fidel López, Alberdi y Gutiérrez-. Puede pensarse a partir del trabajo de Charle, sin embargo, que la estructuración cambiante del campo intelectual generó posiciones y disposiciones diferentes en cada caso –podría incluso hablarse de un *habitus*, en términos bourdesianos-¹³⁹ a la hora de presentar las propias ideas frente a una “opinión pública” que se encontraba aún en proceso de gestación.

¿Cuáles fueran las posiciones que los hombres de letras y de cultura ocuparon en la naciente República Argentina durante el siglo XIX? Según Tulio Halperin Donghi, en Hispanoamérica el intelectual nace –“en un nacimiento doloroso y conflictivo”- del letrado colonial.¹⁴⁰ Los intelectuales emergen, así, “como los herederos, en un mundo secularizado, del poder espiritual”, aunque se diferencian de éste por su falta de institucionalización. Estos nuevos hombres de letras debieron construir para sí mismos un nuevo lugar en un contexto social y político profundamente transformado. Surgieron de este modo figuras híbridas –como es el caso del deán Funes, atravesado por la dualidad entre su apego a las viejas determinaciones familiares-patrimoniales del período colonial y la defensa del nuevo orden republicano- y nuevas categorías de hombres de letras que, si bien contaban con una mayor autonomía que en el pasado para desarrollar sus funciones intelectuales, se encontraban aún atrapadas dentro de las lógicas y redes del poder. Éste es el caso, para Halperin Donghi, de los “pensadores”,

¹³⁷ Christophe Charle, *Birth of the Intellectuals, 1880-1900* (Cambridge: Polity Press, 2015), 12.

¹³⁸ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (París: Gallimard, 1972), 12.

¹³⁹ Sobre el concepto de *habitus* puede consultarse Pierre Bourdieu, *El sentido práctico* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007), 85-105.

¹⁴⁰ Halperin Donghi, “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, 55.

cuya figura más destacada sería Belgrano. Sólo a mediados del siglo, sostiene, terminará de tomar forma el “nuevo tipo de intelectual”, con el general renacimiento liberal del período. Su ejemplo paradigmático es Sarmiento, que se presenta como un hijo de sus obras y no como un integrante de una elite preexistente.¹⁴¹

Para Jorge Myers, el movimiento independentista también dio lugar a un nuevo tipo de figura, aunque la nomine de un modo diferente. Los “letrados patriotas”, considera, “se vieron arrojados hacia una situación inédita que los obligó a asumir la compleja tarea de actuar con cierta autonomía frente a los poderes públicos y a convertirse en artífices –más aún que en voceros- de las nuevas identidades regionales que comenzaban a surgir de las ruinas del imperio caído”.¹⁴² Myers señala nuevamente la ambigüedad intrínseca que atravesó a todos estos personajes, más allá del nombre con que se los designe: la adquisición de una mayor “autonomía de maniobras” que sin embargo distaba de ser absoluta, dada el escaso desarrollo de una esfera pública en el territorio del ex virreinato.

El nacimiento del intelectual moderno, más allá de sus complejidades, de hecho requirió como condición *sine qua non* el nacimiento de una esfera pública literaria, devenida luego en una esfera pública política. Sólo pudieron desarrollar una crítica del poder, aunque sus alcances fueran mínimos, al gestarse un espacio donde, según la caracterización de Jürgen Habermas, todos los individuos –en teoría- pudieran intervenir libremente y generar una discusión sobre la sociedad y el propio poder público sin encontrarse subordinados a él.¹⁴³ Como señala Myers, el nacimiento de una esfera pública en el Río de la Plata constituyó un proceso lento y accidentado, y sólo terminó de cobrar forma durante la segunda mitad del siglo XIX. Algunos de sus elementos, sin embargo, habían ya comenzado a cristalizar luego de la independencia:

“la expansión de una prensa periódica que algunas veces escapaba de las amarras de la censura, la consolidación de un pequeño público lector cuyos límites no siempre coincidían con los de las élites gobernantes, la perduración y transformación de espacios de sociabilidad letrada por fuera de los recintos de la Iglesia y el Estado, algunos incipientes amagos de asociaciones literarias,

¹⁴¹ Ibid, 58.

¹⁴² Jorge Myers, “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español”, en *Historia de los intelectuales en América Latina*, 121.

¹⁴³ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: The MIT Press, 1991).

científicas o de discusión de ideas –casi siempre efímeros y fracasados-, la iniciación de una intensa actividad parlamentaria en algunos de los nuevos estados”.¹⁴⁴

La década de 1830, cuando Frías y sus compañeros de la Nueva Generación iniciaron su labor intelectual y política, presenta algunas características muy peculiares en este sentido. Como señala Pilar González Bernaldo, la “feliz experiencia” rivadaviana había atestiguado el surgimiento de una incipiente esfera pública, con su consiguiente proliferación de periódicos y asociaciones. Éstas, sin embargo, se encontraban casi por completo atravesadas por el poder del Estado: los integrantes de las novedosas asociaciones voluntarias solían ser los mismos que desempeñaban altas funciones en el aparato gubernamental. Esta incipiente esfera pública, todavía frágil y ambigua, pretendía ser digitada y controlada “desde arriba”, por parte de una élite que se consideraba capacitada para “ilustrar” la también naciente opinión pública porteña.¹⁴⁵

A lo largo de la década de 1830, en cambio, y a pesar de la censura impuesta por el régimen de Rosas, quienes actuaron en el marco de la incipiente esfera pública tuvieron un mayor margen de autonomía. Los integrantes de la Generación del 37, que habían transitado las aulas de la Universidad de Buenos Aires y del Colegio de Ciencias Morales, contaban con la legitimidad devengada por su formación intelectual pero encontraron cerradas las vías de acceso hacia el poder del Estado. Evitando referir explícitamente a los acontecimientos políticos de Buenos Aires y la Confederación, pudieron fundar asociaciones y periódicos que no estaban subordinadas de forma directa al gobierno, dando vida a una esfera pública literaria mucho más consistente que en el pasado. Esta experiencia no se sostendría por demasiado tiempo, sin embargo, y se fracturaría a finales de la década, en el contexto del quiebre con el régimen de Rosas y el exilio generalizado.

¿Puede considerarse a los miembros de la Joven Generación como “intelectuales”, *tout court*, en este período temprano? No es imposible hacerlo, siempre y cuando se apele a una definición suficientemente amplia de dicha categoría. Considero, sin embargo, que resulta más enriquecedor denominarlos de una forma que preste mayor atención a las especificidades de su actuación pública y de su contexto, para poder resaltar las transformaciones que atravesaron a lo largo de las décadas

¹⁴⁴ Myers, “Introducción al volumen I. Los intelectuales latinoamericanos desde la colonia hasta el inicio del siglo XX”, en *Historia de los intelectuales en América Latina*, I, 38.

¹⁴⁵ Ver Pilar González Bernaldo, “Sociabilidad y opinión pública en Buenos Aires (1821-1852)”, *Historia Contemporánea*, no. 27 (2003): 663-694; Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina* y Molina, *El poder de la opinión pública*.

siguientes. Como señala Jorge Myers, en esos años la figura del “hombre de letras” se complejizó mediante la recepción de diferentes categorías típicas del romanticismo literario y artístico europeo. Emergió, así, la apelación “al poeta nacional, vate de su pueblo, al intérprete de los rasgos culturales más profundos inscritos en la ‘psique’ nacional, al historiador y al profeta de las nuevas naciones”.¹⁴⁶

Estas categorías se ajustan mejor a la acción y la autopercepción de los jóvenes románticos, que se vieron a sí mismo como arúspices de la Nación y la Historia. Apelando a ellas puede realizarse una vocación que no se encaminaba hacia la constitución de un poder solamente racional, fundado sobre su formación educativa, sino también espiritual: herederos de un poder religioso del que desconfiaban, encarnado en una Iglesia católica asociada con el régimen de Rosas, los integrantes de la Nueva Generación proyectaron una vía de regeneración holística para la sociedad rioplatense, donde lo espiritual, lo religioso, lo cultural y lo político se encontraban estrechamente entrelazados.

Las referencias al *vate* y al “poeta nacional” enfrentan un escollo, sin embargo: se ajustan mucho más a la experiencia de Echeverría que de otros personajes centrales tales como Alberdi o el propio Frías. Ante ello, en esta tesis se tenderá a referir a estos personajes, en su período temprano, con el concepto quizá menos ambicioso de “publicistas”. Según lo define María Mercedes Betria Nassif, éste pretende dar cuenta del carácter esencialmente performativo que los jóvenes románticos pretendían otorgarle a la palabra hablada y, sobre todo, escrita. “El publicista,” sostiene dicha autora, “tal como aquí lo entendemos, es agente de la estructuración del espacio público, lo que implica tanto la construcción de una opinión pública como los mecanismos de estatalidad/legitimidad del ‘gobierno representativo’ en revistas, periódicos y escritos de diverso género”¹⁴⁷. Entre la figura del *vate*, profeta del pueblo cuyo discurso aspira a la sacralización,¹⁴⁸ y el publicista como agente de la estructuración de un espacio público aún escasamente institucionalizado –y al que pretende institucionalizarse, en gran parte, mediante la fuerza viva de la palabra- se ubicará la acción temprana de la Joven Generación, con el joven Frías incluido en ella.

¹⁴⁶ Myers, “Introducción al volumen I. Los intelectuales latinoamericanos”, 39.

¹⁴⁷ Betria Nassif, *Penser la politique: la Génération de 1837 et l’institution de l’ordre politique moderne, 1830-1853. Les regards d’Echeverria et d’Alberdi*, 46-47.

¹⁴⁸ Sobre este tema puede consultarse Paul Bénichou, *La coronación del escritor, 1750-1830* (México D. F.: FCE, 2012).

Esta definición pierde gran parte de su operatividad con el avance de las décadas, luego del exilio generalizado de la Generación del 37 –aunque quizá no en el caso de Echeverría, quien con mayor consistencia conservó sus viejas referencias e identificaciones-. Durante la década de 1840 las experiencias individuales de sus miembros comenzaron a divergir, y resulta más difícil hablar de ellos como un grupo homogéneo. Luego de su llegada a Chile, en 1843, puede hablarse de Frías como un “escritor público” –o, como él referiría a sí mismo de un modo algo lúdico, como un *tinterillo*-. ¿Qué significaba esto? En primer lugar, dicha categoría contiene un sustrato fuertemente socio-profesional. La escritura se convirtió para este personaje en la forma de ganarse un sustento. Para ello colaboró con diversas publicaciones y dirigió algunas otras –*El Mercurio*, muy en particular-. Como señala Jorge Myers, durante su permanencia en Chile los integrantes de la Joven Generación “profesionalizaron” sus técnicas periodísticas, y el caso de Frías no constituyó una excepción.

Hablar de él exclusivamente como un periodista, sin embargo, resultaría quizá empobrecedor. Frías contempló la labor periodística como una forma privilegiada de actuar sobre la opinión pública de las naciones hispanoamericanas, para educar de ese modo a su población. En este sentido, su intervención en el campo de la prensa nunca dejó de estar asociada al intento de impulsar un cierto proyecto político y sociocultural, aunque las características específicas de éste pudieran variar con el paso del tiempo. Al retornar a la Argentina en 1855 fue rápidamente electo diputado provincial, y su acción parlamentaria se convirtió –con ciertos límites- en una extensión de las ideas que hacía ya años plasmaba en distintas publicaciones periódicas. Periodismo y acción parlamentaria eran en muchos casos distintas caras de una misma moneda en una sociedad donde un mismo plantel de “notables” tendía a dominar la vida cultural, intelectual y política. No existía aún una separación suficiente de esferas y funciones como para que un individuo pudiera definirse exclusivamente por una labor de tipo intelectual. Esto comenzaría a transformarse en las décadas de 1850, 1860 y 1870, cuando la “explosión asociativa” porteña y sus retazos dieron vida a asociaciones e instituciones crecientemente diferenciadas: culturales, intelectuales, científicas, de ayuda mutua, filantrópicas.¹⁴⁹ Frías, sin embargo, habitó un mundo cuyo público lector era aún acotado, y cuya elite no estaba aún dividida en compartimientos estancos que

¹⁴⁹ Puede consultarse Paula Bruno, “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin-de-siglo. Coordinadas para un mapa de la elite intelectual”, *Anuario IEHS*, no. 24 (2010): 339-368.

distinguiéran rígidamente sus labores. Es difícil hablar de este personaje, entonces, propiamente como un “intelectual” sin forzar dicha categoría.

Un último elemento de suma importancia para esta tesis es que Frías, a partir de su estadía en Francia a fines de la década de 1840, no sólo se concibió a sí mismo como un “escritor público”, sino más específicamente como un “escritor católico”. Bajo esa denominación comenzaron a contemplarlo tanto sus interlocutores como su público. El que pudiera identificarse de esa forma refleja la disolución ya casi definitiva del viejo régimen de cristiandad colonial. Luego de que el vínculo con la monarquía hispánica se viera cercenado y la soberanía hubiera retrovertido al pueblo –o a los pueblos-, la relación intrínseca entre sociedad, poder público y catolicismo comenzó a resquebrajarse. Las extensísimas discusiones en torno al patronato, al vínculo con Roma y, en general, al lugar que debía ocupar la religión en el nuevo Estado, sin embargo, se mantuvieron por muchas décadas en el marco de un universo de referencias católicas. En los diferentes ensayos constitucionales de 1819 y 1826 dicho culto conservó su estatus como religión oficial del país -aunque comenzaran a abrirse espacios para la libertad religiosa y de conciencia- y las leyes de prensa del período explícitamente imponían la censura sobre aquellos textos que recusaran los dogmas católicos.¹⁵⁰ Aunque quienes integraron la Generación del 37 se apartaron tácitamente de ese marco de creencias, la exposición de una perspectiva religiosa novedosa se vio truncada por el exilio.

De acuerdo con Jorge Myers, como fue ya señalado, la formación laica de los jóvenes románticos condujo a que no dieron ya por sentadas las creencias católicas. El reencuentro con dicha fe debe ser pensado como un “retorno al seno”. Este es el caso de Frías, sin dudas. Pero tal reencuentro con la “fe de sus padres” no se produjo en la Buenos Aires rosista, ni terminó de materializarse ante un Estado chileno que situaba en el catolicismo a uno de sus principales baluartes. Frías sólo alzó la bandera del catolicismo, en cuanto religión diferenciada ya nítidamente de las otras denominaciones cristianas, en una Francia a la que veía amenazada por las fuerzas de la “impiedad” y el sensualismo encarnadas en las posturas socialistas. A partir de ese momento, no antes, comenzó a identificarse a sí mismo como un “escritor católico”, y a contemplar dicha fe

¹⁵⁰ Puede verse sobre este tema Nancy Calvo, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, *Andes. Antropología e historia*, no. 15 (2004): 151-181; Nancy Calvo, “Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina”, *Hispania Sacra* 61, no. 122 (octubre de 2008); y González Bernaldo, “Sociabilidad y opinión pública en Buenos Aires”.

bajo una luz ultramontana. Ante una sociedad en la que el catolicismo parecía estar bajo asedio, y en la que muchos de sus pensadores más eminentes –Leroux, Quinet, Lamennais, Michelet, entre muchos otros- lanzaban furiosas críticas contra dicha fe, Frías entró en contacto con diferentes políticos y publicistas que ponían en el centro de su discurso la defensa de la Iglesia y se plegó a ellos.

Cuando retornó a Buenos Aires en 1855 el escenario era diferente. Las expresiones explícitamente anticatólicas eran muy minoritarias, y eran pocos los que ponían en duda dicho marco de creencias.¹⁵¹ Diferentes diarios porteños –con *La Tribuna* a la cabeza-, de hecho recusaron la prédica de Frías puesto que la entera sociedad rioplatense, sostenían, aceptaba los dogmas de esa religión. Pero la comprensión del catolicismo, como señala Roberto Di Stefano, se había fracturado. Podía hablarse ahora de católicos “clericales”, en general asociados con una perspectiva ultramontana, y católicos “anticlericales”, para quienes dicho credo debía subordinarse a las necesidades del Estado y acompañar la marcha del progreso hacia la libertad, la democracia y la fraternidad universal.¹⁵²

En este marco, Frías podía aun presentarse a sí mismo como un “escritor católico” porque para él existía solo *una* lectura genuina de la religión católica: aquella que contemplaba a la Iglesia como una “sociedad perfecta”, con el papa a la cabeza, y que en cuanto total debía contar con una total autonomía con respecto al poder del Estado. A diferencia de lo que afirmaban otros integrantes de la elite política e intelectual porteña, para quienes debía ser una Libertad de ribetes casi prometeicos la que permitiera el desarrollo de la nación, Frías consideraba que solo la expansión de las creencias católicas podía permitir ese resultado. Para él había solo dos opciones: o se era católico con el papa y una Iglesia independiente del poder –pero auxiliada por él-, o uno se encontraba fuera de dicha fe. En el espacio creado por esa divergencia creciente, potenciada en las décadas sucesivas por la expansión de las posturas religiosas que se alejaban ya definitivamente del catolicismo, comenzaba a emerger el todavía incipiente laicado bonaerense con Frías, como “escritor católico”, al frente de él.

¹⁵¹ Ver Di Stefano, *Ovejas Negras*, cap. 4.

¹⁵² Di Stefano, “Asuntos de familia”, 60-68.

Secularización y “umbrales de laicidad”

Sin ninguna pretensión de abordar pormenorizadamente este tema, puede sostenerse que hasta la década de 1960 las teorías sociológicas que analizaron el proceso de secularización compartían algunos puntos comunes. Partiendo de los trabajos pioneros de Max Weber¹⁵³ y Emile Durkheim¹⁵⁴, coincidieron en que el avance de la “modernidad” se encontraba acompañado por un “desencantamiento del mundo” por el cual los componentes místicos y sobrenaturales que hacían a la comprensión de la realidad cedían progresivamente lugar a una mirada racionalizada y “científica” de ella. A su vez, la creciente complejidad de las sociedades daba lugar a la creación de esferas separadas y autónomas –la economía, la política, la ciencia– cuyas lógicas no se sostenían ya sobre una apelación a lo divino. En líneas generales, señalaban un retroceso de la religión en cuenta garante última de sentido para la vida en sociedad, y sugerían un proceso de privatización de la fe. Una de las características principales de estas conceptualizaciones era su carácter evolutivo y teleológico, en general contemplado bajo un prisma de optimismo: el avance de la modernización conduciría, antes o después, al relegamiento del sentimiento religioso y de una comprensión espiritual del mundo en beneficio de una lectura crecientemente “racional” de éste.¹⁵⁵

Dichas perspectivas comenzaron a ser fuertemente recusadas en las décadas finales del siglo XX. Como sugiere Ignacio Martínez¹⁵⁶, la caracterización de este proceso como una *retracción* de lo religioso tendió a dar lugar a una lectura de su *recomposición* en la sociedad. Una de las vías privilegiadas para escapar al carácter lineal e inexorable de la secularización fue alejarse de un modelo cuyas características se encontraban definidas por la historia europea para avanzar en cambio hacia una definición del concepto que prestara atención a sus diferentes manifestaciones en diversos espacios geográficos. Ésta fue la vía seguida por José Casanova y David

¹⁵³ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 1992).

¹⁵⁴ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)* (México D. F.: FCE, 2012).

¹⁵⁵ Por poner algunos ejemplos de trabajos que se pliegan a esta línea, más allá de sus muy numerosos matices, puede verse Karel Dobbelaere, “Some Trends in European Sociology of religion: The Secularization Debate”, *Sociological Analysis* 48, no. 2 (1987): 107-137; Thomas Luckmann, *The invisible religion: the problems of religion in modern society* (Nueva York: Mcmillan, 1967); Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City: Doubleday, 1967); Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment* (Londres: Watts, 1966).

¹⁵⁶ Martínez, *Una nación para la Iglesia argentina*, 26.

Martin¹⁵⁷: un conjunto de “modernidades múltiples”, puede afirmarse, estuvieron acompañadas por procesos de secularización que también lo eran. Esta “descentralización” de los estudios sobre la secularización, por otro lado, dio lugar a nuevos trabajos que se abocaron a estudiar las especificidades de dicho proceso para el caso latinoamericano.¹⁵⁸

Es preciso, por otro lado, referir brevemente a la noción de laicización, que se asocia con la secularización sin solaparse con ella. Jean Baubérot las distingue del siguiente modo: la secularización “implica una relativa y progresiva (con zigzags) pérdida de pertinencia social (y, en consecuencia, individual) de los universos religiosos con respecto a la cultura común”; la laicización, en cambio, “conciene sobre todo al lugar y al rol social de la religión en el campo institucional, la diversificación y la mutación sociales de este campo, con relación al Estado y la sociedad civil”.¹⁵⁹ Así, afirma Baubérot, la laicización comprende la dimensión institucional de la secularización.¹⁶⁰

Este autor propone comprender dicho proceso a partir de la sociología histórica. Deben distinguirse, sostiene, “períodos tipo” en que las lógicas del campo institucional funcionan de un modo diferente. Para ello, estudiando el caso francés, propone un conjunto de sucesivos “umbrales de laicidad” que dieron vida a transformaciones institucionales tanto como a una modificación de las interacciones entre ellas.¹⁶¹ Según Baubérot, un primer umbral de laicidad comenzó a constituirse en el marco de la revolución francesa y el imperio napoleónico. Contaba con tres características centrales. Una fragmentación institucional, en primer lugar, de acuerdo con la cual la religión dejó de ser portadora de un sentido que concerniera a todos los aspectos de la vida. Ciertas instituciones tendieron a autonomizarse con respecto a ella –tales como la medicina y la educación- y a desarrollar percepciones culturales no confesionales. A pesar de ello, en segundo lugar, la religión conservó su legitimidad social en cuanto prestadora de un servicio público fundamental: continuó siendo pensada como el fundamento de la moral

¹⁵⁷ David Martin, “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (Sep. 1991): 465-474; David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005); José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

¹⁵⁸ Puede consultarse Jean-Pierre Bastian (ed.), *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica* (México D. F.: FCE, 1997); Manuel Marzal, *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina* (Madrid: Trotta, 2002).

¹⁵⁹ Jean Baubérot, “Sécularisation et laïcisation”, en *Laïcité, 1905-2005, Entre passion et Raison* (París: Seuil, 2004) [traducción propia].

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ “Des seuils de laïcisation”, en *ibid.*

y garante de la unidad social. En tercer lugar –y éste es elemento que en mayor medida separa la experiencia francesa de la rioplatense-, Baubérot destaca la pluralización de los cultos reconocidos por el Estado: el catolicismo, el protestantismo y el judaísmo. Las otras religiones y la “indiferencia” en esta materia, por su parte, eran en general toleradas.¹⁶²

La separación de la Iglesia y el Estado decretada en Francia en 1905 culminó un proceso que se había iniciado en la década de 1880 y dio lugar a un segundo umbral de laicidad. Tres son también sus principales elementos. Una disociación institucional, por la cual la religión debió tomar la forma de una asociación cuyos integrantes participaban –o no- libremente de ella. Una ausencia de legitimidad social institucional, por la cual la socialización moral llevada a cabo por la religión dejó de ser considerada por el Estado. Y, finalmente, una libertad de conciencia y de cultos que no discriminaba ya entre las confesiones reconocidas oficialmente y aquellas que no lo estaban.¹⁶³

En el marco del primer umbral de laicidad, sostiene este autor, dos minorías activas intentaron romper con su lógica para avanzar sus propios proyectos: los clericales y los anticlericales, que encarnaron el llamado “conflicto de las dos francias”. La cristalización de un marco institucional y un conjunto de nociones compartidas con respecto al rol de la religión en la sociedad, por lo tanto, no se produjo sin fuertes disensiones internas; la estabilidad del primer umbral de laicidad, luego del proceso revolucionario de 1789, nunca dejó de ser frágil y precaria.¹⁶⁴

Si bien Baubérot señala que el concepto de “umbrales de laicidad” se estructuró en torno a las particularidades del caso francés, no descarta sus posibles usos –aunque acondicionados- para analizar los procesos desarrollados en otras latitudes.¹⁶⁵ Dado que cada umbral es caracterizado como un “tipo ideal”, más allá de que se configure a partir de una investigación empírica, y que esta perspectiva privilegia la historicidad de los procesos, observando sus transformaciones a lo largo del tiempo, se torna más fácilmente extrapolable que otras herramientas conceptuales que apuntan a otorgar sentido a la secularización y la laicidad. En esta tesis se seguirán los pasos de algunos autores que ya han procurado aplicar los “umbrales de laicidad” al caso

¹⁶² Jean Baubérot, “Le premier seuil”, *Histoire de la laïcité en France* (París: Presses Universitaires de France / Humensis, 2017).

¹⁶³ “Un deuxième seuil”, en *ibid.*

¹⁶⁴ “Le conflit et ses limites”, en *ibid.*

¹⁶⁵ Puede verse Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México D. F.: FCE, 2004).

argentino,¹⁶⁶ para analizar la acción de Frías de acuerdo a las diferentes lógicas que la secularización y la laicidad manifestaron a lo largo del período estudiado.

Fuentes utilizadas

Uno de los insumos centrales de esta tesis son los textos publicados por Frías. Si bien este personaje nunca editó un libro propio, sí redactó numerosos folletos y, sobre todo, una infinidad de artículos periodísticos. Una buena parte de ellos se encuentran compendiados en los *Escritos y Discursos* recopilados por Pedro Goyena. Sus artículos incluidos en *El Iniciador* y aquellos que escribió para polemizar con Francisco Bilbao en Chile no pueden hallarse en esos volúmenes, pero puede accederse a ellos revisando sus soportes originales.

Los periódicos en los que Frías escribió, y aquellos que lo criticaron, son también un recurso de suma importancia para este trabajo. Entre los más importantes puede contarse al ya citado *El Iniciador* junto a *La Prensa Oriental*, de Montevideo, *El Filántropo* y *El Observador* de Bolivia¹⁶⁷, *El Mercurio* y la *Revista Católica* de Chile, y *La Religión*, *El Orden*, *El Progreso*, *La Tribuna* y *El Nacional* de Buenos Aires. Estas publicaciones no sólo son útiles para analizar los discursos de Frías y sus contendientes; ofrecen además una mirada hacia adentro de algunas asociaciones que integró: la Sociedad de San Vicente de Paul y el Club Católico, sobre todo. Estas fuentes también permiten reconstruir los pasos políticos de Frías luego de su retorno a Buenos Aires en la década de 1850. Junto a ellas se revisan sus discursos parlamentarios, para analizar las especificidades de su acción en el ámbito legislativo. Algunos de ellos están incluidos en sus *Escritos y Discursos*; los restantes fueron consultados en los diarios de sesiones de la Cámara de Senadores y de Diputados tanto bonaerenses como nacionales.

Un último elemento, absolutamente central para un abordaje biográfico como el que se persigue en esta tesis, es la correspondencia de Frías. En el “Archivo Félix Frías”, en posesión del Archivo General de la Nación, pueden encontrarse cartas intercambiadas con personajes tan diversos como Alberdi, Thompson, Vicente Fidel López, Urquiza, Mitre, Donoso Cortés, Guizot, Montalembert y el arzobispo de Santiago Rafael Valentín Valdivieso. Muchas de ellas resultan de muy fácil acceso,

¹⁶⁶ Di Stefano, “Por una historia de la secularización y la laicidad”, Mauro, “Procesos de laicización en Santa Fe” e Ignacio Martínez, *Una Nación para la Iglesia argentina*.

¹⁶⁷ No existen copias de estos periódicos en Buenos Aires, pero Américo Tonda resumió muchos artículos que Frías publicó allí. Ver Tonda, *Don Félix Frías: El secretario del General Lavalle*.

puesto que han sido editadas en forma de libro¹⁶⁸ y en distintas ediciones de la *Revista de la Biblioteca Nacional*.¹⁶⁹ En las diferentes obras biográficas dedicadas a Frías, por otro lado, se citan extensamente algunas de sus cartas que se hallan en posesión de los autores.¹⁷⁰

Este conjunto de fuentes permite abordar tanto la vida pública de Frías como su vida privada, y reconstruir los contextos por los que transitó de un modo relativamente exhaustivo.

Organización

Esta tesis se compone de siete capítulos. El primer de ellos reconstruye la experiencia de la Joven Generación durante la década de 1830, prestando atención a sus espacios de sociabilidad, sus principales publicaciones y los lenguajes políticos que utilizaron sus integrantes. Más específicamente, se ocupa de analizar las ideas vertidas por los jóvenes románticos con respecto a la esfera religiosa, puntualizando el lugar ésta tenía en sus proyectos transformadores. Atendiendo a las preguntas centrales que los movilaron y a los ejes sobre cuya base se desarrolló su pensamiento se aborda, en el segundo capítulo, la acción temprana de Félix Frías. Se estudia en dicha sección el vínculo que lo unió con sus compañeros generacionales, además de las similitudes y las diferencias de sus ideas. El capítulo comprende también la participación de Frías en la “Campana Libertadora” de Lavalle y su primer exilio en Bolivia, donde comenzó a reformular su pensamiento frente a la victoria de Rosas en las contiendas civiles de la Confederación Argentina.

Los capítulos tercero y cuarto se ocupan del largo destierro atravesado por este personaje, en Chile y luego en Francia. En ellos se analiza su construcción de nuevos lazos de sociabilidad, tanto como la reconstrucción de lazos más antiguos con sus viejos amigos también exiliados. Con respecto a su estancia en París, se estudian sus relaciones con un conjunto de personajes centrales de la vida pública francesa y española, todos ellos asociados a una perspectiva católica y/o conservadora: Donoso

¹⁶⁸ Es el caso de la correspondencia que Frías intercambió con Alberdi y con Sarmiento. Ver Jorge M. Mayer y Ernesto A. Martínez (eds.), *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías* (Buenos Aires: Editorial Luz del Día, 1953) y Ana María Barrenechea (ed.), *Sarmiento – Frías: epistolario inédito* (Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 1997).

¹⁶⁹ *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomo XXIV, nos. 57-58, tomo XXV, no. 59.

¹⁷⁰ Este es el caso, sobre todo de Carranza y Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*.

Cortés, Montalembert, Guizot, Lerminier, entre otros. A partir de todo esto, en estas secciones se indaga sobre la progresiva ruptura de Frías con el lenguaje historicista y su reencuentro con el catolicismo: primero en Chile, todavía ambigualmente, luego en Francia, donde se identificó plenamente con una postura católica ultramontana. Se pretende dar cuenta, en esta línea, de los nuevos lenguajes políticos a los que apeló para desarrollar su discurso.

Los capítulos quinto, sexto y séptimo enfocan la vida y la acción pública de Frías luego de su retorno a Buenos Aires, en 1855, hasta su muerte en 1881. Se analizan allí, en primer lugar, las formas en que Frías debió modular su lenguaje político –o incluso transformarlo radicalmente, en ciertas ocasiones- para interpelar a un público que parecía mucho menos proclive a escucharlo que el chileno. Se enfatiza también cómo varió su discurso dependiendo de los diferentes auditorios a los que intentó interpelar, observándose como ejemplo más claro de ello la diferencia entre sus artículos periodísticos y sus discursos parlamentarios. Se procura analizar, a su vez, la inserción de dicha figura en diferentes espacios de la vida porteña y, luego, de la vida nacional: su labor periodística, su participación en asociaciones voluntarias y su acción político-legislativa. Se presta particular atención a su participación protagónica en la conformación de un laicado “moderno” en Buenos Aires, a la vez que al modo en que se convirtió en posiblemente el mayor referente intelectual del catolicismo local. Se indaga, por último, sobre las transformaciones que atravesaron los conflictos religiosos en el país durante los últimos años de la vida de Frías, reconstruyéndose el modo en que dicho personaje reaccionó frente a ellos.

Capítulo I

¿Hacia un nuevo cristianismo?

Religión y heterodoxia en la Generación de 1837

Félix Frías inició su vida pública en el seno de la Generación del 37. De acuerdo con François Dosse, tiene sentido apelar al concepto de *generación* “a partir de un acontecimiento de cristalización del recuerdo colectivo y, en general, en la edad del despertar político”¹⁷¹. Para los jóvenes Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría, Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López y Félix Frías, entre muchos otros que transitaban las instituciones educativas rivadavianas, este acontecimiento fundante estuvo representado por la instauración y consolidación del régimen rosista, junto a las luchas intestinas que lo acompañaron. A la luz de dicho escenario pretendieron configurar un “movimiento intelectual” que procuró responder a dos interrogantes centrales: ¿cómo constituir un régimen político estable que avanzara en la dirección de la libertad y la democracia consiguiendo, al mismo tiempo, elevar un dique frente a aquellas pasiones facciosas que conducían una y otra vez a la guerra civil?; ¿de qué modo dar forma a una nacionalidad que pudiera vincularse al progreso de la razón universal –identificada con la experiencia europea, y con la francesa muy en particular- pero que se sostuviera, sin embargo, sobre las formas y costumbres locales?

Estas preguntas se combinaron con un conjunto de problemáticas que permanecían abiertas tras la ruptura del lazo colonial. La Revolución, y el progresivo resquebrajamiento del régimen de cristiandad por ella desencadenada, generaron la necesidad de repensar el lugar de la religión en el cuerpo social. El desmoronamiento del régimen colonial también dio vida a una esfera pública –si bien incipiente y marcada por un carácter ambivalente- donde dicha problemática pudo ser debatida. Como señala Roberto Di Stefano, nutriéndose de los trabajos de Jean Baubérot, con la revolución de 1810 comenzó a cristalizar un “primer umbral de laicidad” que había comenzado ya a delinearse en el contexto de las reformas borbónicas. Emergería con particular intensidad, en dicho período, “el problema de qué lugar conferirles en el nuevo orden a la Iglesia y a la religión, institucional y discursivamente vinculadas a la legitimidad del

¹⁷¹ Dosse *La Marcha de las ideas*, 47.

orden antiguo y omnipresentes en la vida colectiva”¹⁷². Mientras intentaban ofrecer respuestas a la cuestión de la nacionalidad y de la construcción de un nuevo orden político, los integrantes de la Generación del 37 ofrecieron también una visión novedosa sobre el papel que la religión debía jugar en la sociedad postrevolucionaria, muy diferente a aquellas desarrolladas por los hombres de mayo, los rivadavianos y los seguidores de Rosas.

El devenir intelectual de Félix Frías sólo puede entenderse a la luz de las experiencias tempranas que compartió con sus compañeros generacionales. Junto a ellos definió un núcleo de problemas e inquietudes que consideró fundamentales para garantizar el progreso y la unidad nacionales, e incorporó un conjunto de herramientas conceptuales para intentar resolverlos. En las siguientes páginas se delinearán algunos rasgos generales de este grupo, enfatizándose sus novedosas nociones al respecto de la religión. Detenerse, como punto de partida, en las vivencias e ideas de la Nueva Generación resulta relevante por cuatro motivos, que serán desgranados a lo de este capítulo.

En primer lugar porque, como señala Jorge Myers, constituyeron la primera promoción de publicistas rioplatenses cuya procedencia y configuración social era laica; no tenían lazos formales con las instituciones ni las creencias de la religión católica.¹⁷³ Esto les permitió postular ciertas nociones sobre el cristianismo y el catolicismo que comenzaron a tensionar una de las premisas que habían guiado la discusión pública en las dos décadas anteriores: aunque las polémicas pudieran resultar por momentos estrepitosas, ninguno de los interlocutores había pretendido, hasta ese momento, cercenar sus lazos con la fe católica. Este punto se mostraría mucho más ambiguo en el discurso producido por la Nueva Generación.

En segundo lugar, este grupo de jóvenes procuró romper explícitamente con el pensamiento de la generación previa, y apoyó sus incursiones públicas en un novedoso lenguaje político. El discurso ilustrado neo-borbónico propio de los rivadavianos¹⁷⁴ fue dejado de lado frente a la apelación a una peculiar versión del historicismo romántico de cuño francés. Bentham, Destutt de Tracy e incluso Rousseau, por citar algunos

¹⁷² Ibid, 7.

¹⁷³ Myers, “La revolución en las ideas”, 387.

Este autor refiere a los jóvenes románticos, de modo general, como “intelectuales”. Como se afirmó en la Introducción de esta tesis, considero que el término “publicista” se ajusta mejor a la especificidad de su experiencia.

¹⁷⁴ Ver Jorge Myers, “Las paradojas de la opinión: el discurso político rivadaviano y sus dos polos: el ‘gobierno de las luces’ y ‘la opinión pública, reina del mundo’”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (eds.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX: armas, votos y voces* (Buenos Aires: FCE, 2003).

ejemplos, perdieron así su lugar ante la irrupción de Lerminier, Leroux, Saint-Simon, Jouffroy y Lamennais. A través de ellos fueron introducidas las nociones de perfectibilidad, progreso indefinido y dogma social, a la vez que se comenzó a prestar una particular atención a las costumbres y formas locales y a contemplar al cristianismo bajo una luz democrática e igualitaria. Estos puntos tendrían consecuencias importantes a la hora de repensar la cuestión religiosa, tanto en la década de 1830 como en las que le siguieron.

En tercer lugar, y a pesar de la creciente censura y represión del régimen rosista, los jóvenes románticos gozaron de una autonomía mucho mayor que los letrados rivadavianos para desarrollar sus proyectos editoriales y asociativos. Apartados de las estructuras del Estado y del gobierno, pudieron desarrollar un pensamiento que no se encontraba directamente subordinado a éste. Al involucrarse en esa esfera pública que los hombres de la “feliz experiencia” habían procurado tutelar, y que el rosismo contemplaría con creciente desconfianza, pretendieron encarnar un poder que ya no estaba atado a una facción política o a una adscripción corporativa, sino a sus propios saberes y capacidades intelectuales.

Por último, durante estos años dieron sus primeros pasos algunos personajes que no sólo ocuparían, mucho más tarde, posiciones clave en el desarrollo de un Estado nacional unificado, sino que también tendrían una participación central en los futuros debates religiosos; ya fuera desde adentro del catolicismo o desde afuera de él. El propio Frías, que a lo largo de las décadas siguientes se convertiría en el principal defensor de las prerrogativas de la Iglesia, publicó sus primeros trabajos en *El Iniciador* de Montevideo, desplegando un discurso muy cercano al de, por ejemplo, Gutiérrez, López y Miguel Cané –que terminarían ubicándose en un plano ideológico opuesto-. Y fue en buena parte sobre la base de ese “lenguaje político” novedoso, antes mencionado, que dicho conjunto de actores construyó sus diferentes concepciones del hombre, la sociedad y la relación de éstas con la religión.

La Generación del 37 asestaría un nuevo golpe a aquellos elementos que aún perduraban del unanimismo colonial. Si el catolicismo, durante la década anterior, había sido el objeto de discusiones y reformas que no cuestionaron sin embargo su rol preeminente, ahora, aunque tíbicamente, su propia relevancia empezó a ser puesta en duda por los jóvenes románticos. Tales desarrollos no dejaron de ser incipientes durante este período, y su influencia en el Río de la Plata sería abortada luego del exilio generalizado de la década de 1840. Pero abrieron nuevas brechas en una sociedad que,

de a poco, dejaba de pensarse como *esencialmente* católica, y generaba el espacio para que futuros publicistas se levantaran en defensa de un catolicismo que no era ya inherente a la sociedad.

La Joven Generación y la producción de un novedoso lenguaje político

En 1821, bajo el influjo de Bernardino Rivadavia, el gobernador bonaerense Martín Rodríguez decretó la fundación de la Universidad de Buenos Aires. En 1823, también por iniciativa de Rivadavia, se creó el Colegio de Ciencias Morales como sucesor del Colegio de la Unión del Sud. Estos espacios de formación académica resultarían centrales en el proyecto rivadaviano de “expansión de las luces”, y encarnarían un paso decisivo en la laicización de la enseñanza en Buenos Aires. Las cátedras de filosofía, tradicionalmente en manos de eclesiásticos e inextricablemente atadas a un conjunto de saberes teológicos, quedarían en los años subsiguientes en manos de profesores mayoritariamente laicos: Juan Crisóstomo Lafinur, Juan Manuel Fernández de Agüero –que, a pesar de ser sacerdote, era el más radicalmente anticlerical de todos ellos¹⁷⁵–, Diego Alcorta y Luis José de la Peña. Sus doctrinas fueron las de los *philosophes* dieciochescos –Condillac, en particular– y las de sus herederos intelectuales, los *idéologues* –Destutt de Tracy, Cabanis y Laromiguière, entre otros–.

En las aulas que regenteaban se formaron y entablaron amistad la mayor parte de quienes integraron la Joven Generación: Juan Bautista Alberdi, Juan Manuel Gutiérrez, Félix Frías, Vicente Fidel López, Manuel José Quiroga Rosas y Miguel Cané (padre), por nombrar sólo a algunos de ellos.¹⁷⁶ El pasaje por dichas instituciones se mostraría fundamental por diversos motivos. En primer lugar, como señala Jorge Myers, porque “El bagaje cultural adquirido por la generación romántica en las escuelas rivadavianas la legitimó como elite intelectual aun antes de que ella cristalizara su perfil ideológico en

¹⁷⁵ Fernández de Agüero propugnaría una religión y una moral naturales, que se correspondían, a su entender, con el verdadero mensaje de un Jesucristo más filósofo que mesías. Según Roberto Di Stefano, “La propuesta de Fernández de Agüero [...] apuntaba a reacomodar el lugar de lo sagrado en la vida colectiva proclamando las bases naturales de la moral y predicando el culto del Dios invisible”. Acusado de impiedad, el profesor heterodoxo sería finalmente desplazado al mismo tiempo que la presidencia de Rivadavia se derrumbaba. Ver Di Stefano, *Ovejas Negras*, 161-166.

¹⁷⁶ Esteban Echeverría, como señala Alberto Palcos, no realizó sus estudios en el Colegio de Ciencias Morales, aunque sí realizaría un breve pasaje por las aulas de la universidad y de su Departamento de Estudios Preparatorios. Su viaje a Francia, de 1825 a 1830, truncaría por otro lado los lazos con sus condiscípulos hasta su retorno. Sarmiento, por su parte, no lograría obtener una beca para acudir al citado Colegio. Ver Alberto Palcos, *Dogma Socialista, edición crítica y documentada* (La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1940), XI.

un movimiento político literario de contornos precisos”¹⁷⁷. Y no era sólo una elite intelectual porteña la que encontraba allí su legitimidad; dado que muchos de los estudiantes eran becarios llegados de distintas provincias –Alberdi y Marco Avellaneda eran tucumanos, Quiroga Rosas sanjuanino-, pudieron pensarse a sí mismos como la encarnación de un pensamiento *nacional*.¹⁷⁸

Por otro lado, al sustentar su legitimidad en los saberes recibidos a través de su formación, la Joven Generación dio un paso fundamental en la conformación de la figura del “intelectual” moderno.¹⁷⁹ En palabras de Myers:

“El hecho de recibir su educación en un establecimiento del Estado, que por su organización tanto como por su ideología rectora estaba netamente deslindado de cualquier relación orgánica con la religión oficial, hizo de esta generación intelectual la primera que pudo concebir su lugar en la sociedad y en la cultura en términos “modernos”, en vez de hacerlo en los términos heredados del Antiguo Régimen. En la Argentina la instancia fundamental, la ruptura conceptual que instaura la figura social del “intelectual”, se sitúa en el momento de emergencia de la Nueva Generación romántica. Éste sería concebido en términos de su autonomía frente a los poderes constituidos de una sociedad como el Estado, la Iglesia, las corporaciones y clases tradicionales, en reemplazo del ‘letrado’ colonial o del ‘clero’ de la tradición medieval, cuyo papel social estaba determinado por la exigencia constitutiva de servir al orden político establecido y de defender y propagar las ‘verdades reveladas’ de la fe”¹⁸⁰.

Si durante el período colonial los letrados se habían abocado a la defensa del orden y de sus prerrogativas corporativas, y en las dos primeras décadas postrevolucionarias los nuevos “letrados patriotas” habían sido capturados dentro de un entramado de inescapables lazos políticos, esto comenzaría a cambiar en la década de 1830.¹⁸¹ Y no sólo por los nuevos saberes que los jóvenes estudiantes incorporaron, sino también por la apertura de novedosos espacios de circulación e intercambio cultural. Como refiere Pilar González Bernaldo, las instituciones de enseñanza creadas por Rivadavia darían vida a una “sociabilidad estudiantil” que le estuvo íntimamente asociada. Según esta autora, la universidad prolongó y completó una esfera pública

¹⁷⁷ Myers, “La revolución en las ideas”, 391.

¹⁷⁸ *Ibid*, 387.

¹⁷⁹ Aunque un paso en esa dirección, como se ha visto en la Introducción, no permita necesariamente pensarlos como intelectuales *tout court*.

¹⁸⁰ *Ibid*, 389.

¹⁸¹ Sobre este tema puede verse Halperin Donghi, “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica” y Myers, “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español”.

literaria que se encontraba en proceso de expansión durante la primera mitad de la década de 1830. La sociabilidad estudiantil, así, alcanzaría una primacía indiscutible en el mundo de los intercambios culturales urbanos, apuntando a estimular una “sociabilidad culta” en la que la “Sociedad” se convertía en un tema de interés público¹⁸².

Los encuentros en las aulas rivadavianas resultaron fundamentales para la formación de esta nueva camada intelectual, tanto por sus intercambios con los profesores¹⁸³ como por aquellos realizados por los propios alumnos entre sí.¹⁸⁴ Estos últimos, de hecho, se extendieron crecientemente puertas afuera del colegio y la universidad, conjugándose con las nuevas oportunidades culturales ofrecidas por una Buenos Aires cuyos espacios de sociabilidad intelectual se encontraban en expansión. Como indica Félix Weinberg, el número de librerías en la ciudad pasó de cinco en 1830 al doble en 1836.¹⁸⁵ Y no sólo se multiplicaron en número, sino que también expandieron los servicios que ofrecían a sus potenciales clientes. Incorporaron durante esos años un sistema de préstamos domiciliarios y, más importante aún, constituyeron “gabinetes de lectura” que permitían a los concurrentes, a cambio de una suma módica de dinero, acceder a las últimas novedades en materia de libros y de revistas periódicas. La joven generación de publicistas podía así acceder a publicaciones que exponían las más “avanzadas” doctrinas europeas y francesas en particular: *Revue de Paris*, *Revue Britannique*, *Revue Encyclopédique*, *Revue des Deux Mondes*, entre otras.

La importancia de los gabinetes de lectura no residía solamente en permitir a lectores sin demasiados recursos, como lo eran muchos estudiantes, el acceso a dichos textos. Conformaron también espacios de encuentro y devinieron en nodos centrales de la sociabilidad estudiantil. Allí no sólo se leía; los conceptos adquiridos podían también ponerse en común y discutirse. Marcos Sastre, dueño de la librería más frecuentada por

¹⁸² González Bernaldo, *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, 117.

¹⁸³ Como afirma Vicente Fidel López en su “Autobiografía”, tanto él como la mayor parte de sus compañeros desarrollarían un vínculo particularmente estrecho con su profesor de filosofía, Diego Alcorta. En palabras de López, Alcorta “era un amigo y compañero para nosotros; comíamos y almorzábamos en su casa y vivíamos alrededor de su persona y de su familia: hablábamos con él de todo; no tuvo hijos, y nosotros éramos para él la *corona doméstica y universitaria*”. Vicente Fidel López, “Autobiografía”, *La Biblioteca* 1, no. 1 (1896): 333.

¹⁸⁴ Muchos años más tarde, al escribir su breve autobiografía, Alberdi recordaría cómo su amistad con Miguel Cané lo había alejado de la aburrida lección que el profesor Mariano Guerra dictaba sobre Virgilio, permitiéndole introducirse en el apasionante universo de las obras rousseauianas. Juan Bautista Alberdi, “Mi vida privada que se pasa toda en la República Argentina”, en *Autobiografía. La Evolución de su pensamiento* (Buenos Aires: Jackson, 1953), 40.

¹⁸⁵ Félix Weinberg, *El Salón Literario de 1837. M. Sastre – J. B. Alberdi – J. M. Gutiérrez – E. Echeverría* (Buenos Aires: Librería Hachette, 1977), 18.

los alumnos de la universidad, finalmente intentaría institucionalizar este tipo de reuniones informales con la ayuda de Gutiérrez y de Alberdi. Sastre pretendía formar en su librería una especie de club de discusión, conversación y lectura.¹⁸⁶ Esto daría vida, en junio de 1837, a la creación del Salón Literario.

Este hito, como puede colegirse de lo expuesto hasta aquí, no fue más que la culminación de un proceso iniciado muchos años antes, que permitió la expansión de una esfera pública literaria en la Buenos Aires de la década de 1830. Según lo refiere Vicente Fidel López en su autobiografía, en 1832, durante el interregno de Balcarce, se propuso junto a algunos compañeros –entre ellos Félix Frías y Miguel Cané- organizar una *Asociación de estudios históricos y sociales* “según la nueva escuela francesa”, y comenzaron a celebrarse reuniones a tal efecto. Al mismo tiempo, algunos de estos jóvenes comenzaron a incursionar en la arena periodística: Gutiérrez, que había colaborado con *El Museo Americano* (1835), se convirtió en el redactor principal de su sucesor, *El Recopilador*, en 1836. Evitando los temas abiertamente políticos, aparecieron allí traducciones de autores tales como Lamennais, Jules Janin¹⁸⁷ y Heine, además de textos de Gutiérrez y Juan Thompson.¹⁸⁸ Se publicaron también algunos poemas y canciones del poeta por excelencia de la Nueva Generación, a la vez que una suerte de *primus inter pares* al dar ésta sus primeros pasos: Esteban Echeverría.

Echeverría, desde su retorno a Buenos Aires en 1830, comenzó a dar a conocer sus poemas con la intención de alzarse como el principal “poeta nacional” de su tiempo: a *Elvira o la novia del Plata*, de 1832, le seguiría *Los consuelos* en 1834 y, finalmente, las *Rimas* en 1837, que incluyeron a *La Cautiva* y que culminarían su consagración. A lo largo de su viaje un tanto errático por la Francia de la Restauración había entrado en contacto con las doctrinas de los opositores a la monarquía borbónica y se había nutrido de las ideas del movimiento romántico. El período de la Restauración, como señala Paul Bénichou, estuvo dominado por la promoción de la literatura a la categoría de poder espiritual de los tiempos modernos.¹⁸⁹ Ya en la década de 1830 movimientos tan disímiles como el neocatolicismo –siguiendo la denominación de Bénichou-, el sansimonismo y el humanitarismo convertirían al artista en un *vate* cuya tarea consistía en guiar a los pueblos en la senda hacia alguna de las tantas visiones del porvenir que

¹⁸⁶ Ibid, 44.

¹⁸⁷ Janin era un escritor y crítico literario francés que, durante la década de 1830, colaboró con *La Revue de Paris* y la *Revue des Deux Mondes*, entre otras.

¹⁸⁸ Ibid, 26.

¹⁸⁹ Paul Bénichou, *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica* (México D. F.: FCE, 2012), 13.

acuñaron. Y esta función de guía debía ser acompañada por un elemento decisivo: su alianza con aquellas características, formas y costumbres propias de cada territorio, que componían de algún modo su alma nacional. Echeverría, siguiendo ese modelo, procuró desarrollar una literatura que abrevara y estuviera al servicio de tales elementos. Esto a pesar del lugar paradójico de ese elemento “nacional” en el Río de la Plata, puesto que, como afirman Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, allí “la literatura expresará ideas y sentimientos, experiencias y pasiones que deben, al mismo tiempo, ser literalmente creadas a partir de cero”¹⁹⁰.

El problema de la nacionalidad atravesó el conjunto de las reflexiones realizadas por los integrantes de la Generación del 37. El dilema era relativamente claro: ¿cómo fundar la nación sobre un conjunto de características que pudieran ser consideradas *propias* cuando éstas representaban el atraso del orden colonial-español, devenido, de algún modo, en lo *antinacional* por excelencia? O, dando vuelta los términos de la pregunta, ¿cómo apelar a un orden externo de ideas y costumbres “civilizadas” para fundar la nación, sin vaciar de todo contenido propio a esa nación que se pretendía fundar? La respuesta a esta disyuntiva, quizá irresoluble, residiría en un equilibrio siempre inestable, cambiante de acuerdo a las circunstancias, entre ese componente “universal” que se creía encontrar en Europa y las costumbres y formas propias. En palabras de Elías Palti:

“La visión histórica de la Generación del 37, a pesar de su retórica historicista, difícilmente (y sólo tardíamente) habrá de superar las limitaciones que surgían de aquel rechazo al pasado colonial *en bloc*. Permanecerá desgarrada entre, por un lado, su vocación (que compartía con la generación revolucionaria que la precedió) por erradicar los principios sociales tradicionalistas heredados de la colonia y, por otro, su crítica a la idea iluminista de que un pueblo puede modificar su naturaleza y costumbres a voluntad (idea que, pensaban, no podía sino llevar a la anarquía)”¹⁹¹.

Al contemplar las costumbres y formas locales -lo *nacional*- como elemento central en cualquier proyecto de reforma, los jóvenes románticos explicitaban su ruptura con lo que habían aprendido en las aulas rivadavianas y con aquellas ideas y sistemas que, a su modo de ver, habían guiado los pasos de la generación precedente. Denunciando la esterilidad de autores como Condillac y Destutt de Tracy, a quienes

¹⁹⁰ Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, 26.

¹⁹¹ Elías Palti, *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, 27.

habían leído en sus años formativos, y de una línea benthamiana que consideraban axial en el discurso de los rivadavianos, los integrantes de la Nueva Generación abrevaron de un nuevo corpus teórico que los condujo a elaborar sus discursos sobre la base de un novedoso lenguaje político. En un texto ampliamente citado, Vicente Fidel López describía la irrupción de las nuevas ideas francesas en la Buenos Aires de 1830:

“Á los influjos de mis cursos con Alcora, se agregan los de un grande acontecimiento que trastornó las bases sociales del mundo europeo, -la revolución de 1830,- que sacó a los Borbones del trono de Francia, y puso en él a Luis Felipe de Orleans. Nadie hoy es capaz de hacerse una idea del sacudimiento moral que este suceso produjo en la juventud argentina que cursaba en las aulas universitarias. No sé cómo produjo una entrada torrencial de libros y autores que no se había oído mencionar hasta entonces. Las obras de Cousin, de Villemain, de Quinet, Michelet, Jules Janin, Merimée, Nisard, etc., andaban en nuestras manos produciendo una novelería fantástica de ideas y de prédica sobre escuelas y autores –románticos, clásicos, eclécticos, San Simonianos. Nos arrebatábamos las obras de Victor Hugo, de Sainte-Beuve, las tragedias de Casimir Delavigne, los dramas de Dumas y de Victor Ducange, Georges Sand, etc. Fué entonces que pudimos estudiar á Niebhur y que nuestro espíritu tomó alas hacia lo que creíamos las alturas. La *Revue de París*, donde todo lo nuevo y trascendental de la literatura francesa de 1830 ensayó sus fuerzas, era buscado como lo más palpitante de nuestros deseos”¹⁹².

Al publicar su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, en 1837, Alberdi se preguntaba: “...quién duda que una de las causas de la tendencias insociales y anarquistas de nuestras Repúblicas meridionales sea la grande y rápida difusión de la doctrina egoísta de Bentham y Helvecio?”¹⁹³. Y agregaba, en contra de los que “sólo piensan en términos de utilidad, y que “sólo sirven a la patria por honores y vanidad”, que “nosotros servimos por una impulsión desinteresada”¹⁹⁴. A un pensamiento que era contemplado como egoísta, materialista y abstracto –en cuanto remitía a una Razón absolutamente deslocalizada-, Alberdi respondía con uno centrado en lo nacional – aunque siempre como portador de un elemento a la vez local y universal-, lo espiritual y el compromiso social desinteresado. A través de este nuevo basamento conceptual Alberdi proponía alcanzar la emancipación del pensamiento local, concluyendo así el movimiento iniciado en 1810: “Nuestros padres”, declaraba, “nos dieron una independencia material: á nosotros nos toca la conquista de una forma de civilización

¹⁹² Vicente Fidel López, “Autobiografía”, 336.

¹⁹³ Juan Bautista Alberdi, “Fragmento preliminar al estudio del Derecho”, en *Obras Completas*, tomo I (Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886), 124.

¹⁹⁴ *Ibid*, 117.

propia, la conquista del genio americano. [...] Pasó el reinado de la acción; entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía”¹⁹⁵.

En aras de materializar las promesas de la Revolución era preciso encontrar esa “civilización propia”, americana, rompiendo los moldes universalistas centrados en el sensualismo de los *philosophes* o en la utilidad benthamiana. El historicismo romántico, llegado a Alberdi por medio de Lerminier y de su peculiar reelaboración de las nociones jurídico-filosóficas de Savigny, ocuparía así el centro de la escena. Según Elías Palti,

“Lo que el concepto historicista romántico sostenía no era ciertamente la obviedad de que haya que adecuar los sistemas institucionales a las culturas y tradiciones locales dadas sino, más precisamente, que no se podría pretender imponerles un determinado curso evolutivo si éste no formara ya parte de ellas como una de sus alternativas potenciales de desarrollo. La acción política sólo podría, pues, alentar o desalentar aquellas tendencias evolutivas inherentes suyas, pero no crearlas *ex nihilo*”¹⁹⁶.

Los jóvenes románticos contemplaban en el pensamiento rivadaviano, y particularmente en el pensamiento de Bentham, la entronización de un sujeto individual deshistorizado, cuya acción podía reducirse a ciertos criterios fundamentales –regidos por el principio de utilidad- y así universalizarse. Esto sólo podía dar lugar, creían, al desarrollo de instituciones “artificiales” que no se condecían con las características propias del territorio rioplatense; la más clara de ellas, el sufragio universal. Un segundo elemento central en el pensamiento de Alberdi y Echeverría, los principales ideólogos de la Nueva Generación en esa etapa inicial, sería justamente el interrogante sobre la democracia. Ésta, central en autores como Lamennais, Leroux, y el Lerminier de comienzos de la década de 1830, chocaba en la Buenos Aires del período con el hecho incontrovertible del rosismo y su apoyo popular. Por ese motivo, y a pesar de manifestar fuertes recaudos frente a los aspectos “conservadores” de la obra de Guizot, el “sistema capacitario” pergeñado por el liberal doctrinario francés se mostraría central en su proyecto político: hasta que el pueblo hubiera alcanzado un nivel adecuado de educación y civilización, una elite intelectual –ellos mismos- que pudiera mediar entre la razón universal y las formas locales debía representar sus intereses.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ibid, 113.

¹⁹⁶ Palti, *El momento romántico*, 34.

¹⁹⁷ Ver Betria Nassif, “Penser la politique: la Génération de 1837 et l’institution de l’ordre politique moderne, 1830-1853. Les regards d’Echeverría et d’Alberdi”, 309-319.

Alberdi, a partir del historicismo matizado de Lerminier –en el cual la Razón universal, manifestada en la historia, ocupaba un lugar mucho más fuerte que en Herder o en la Nueva Escuela Histórica de Savigny- pudo pivotear entre las dos posiciones que ese lenguaje habilitaba. En 1837, cuando todavía tenía la esperanza de constituir junto a sus compañeros el ala “pensante” del rosismo y emprender una reforma de las ideas y las costumbres “desde adentro”, se mantuvo en el polo más estrictamente historicista y americanista de este planteo. Podía así afirmar, con respecto a “nuestra situación actual”, que “Es normal, y basta: es porque es, y porque no puede no ser. [...] El Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fé, sobre el corazón del pueblo”¹⁹⁸. Pero agregaba rápidamente una condición fundamental, en la que se delineaba la función específica de la nueva camada de intelectuales:

“Así, si el despotismo pudiese tener lugar entre nosotros, no sería el despotismo de un hombre, sino el despotismo de un pueblo: sería la libertad déspota de sí misma; sería la libertad esclava de la libertad. Pero nadie se esclaviza por designio, sino por error. En tal caso, ilustrar la libertad, moralizar la libertad, sería emancipar la libertad”¹⁹⁹.

Luego de su exilio a Montevideo en 1838, y actuando junto a Juan María Gutiérrez como el principal dirigente político de sus correligionarios, Alberdi se desplazaría hacia el polo opuesto del espectro. Como señala Alejandro Herrero, “Si en el *Fragmento* decía que ‘el peor orden da siempre lugar al desarrollo espontáneo y fatal de la civilización, en 1839 afirmaba, por el contrario, que solo la guerra a la ‘tiranía de Rosas’ conduciría al orden y al progreso...”²⁰⁰. Esto sólo era posible porque, en el lenguaje del *Fragmento*²⁰¹, la *voluntad popular* sobre la que se apoyaba el rosismo había sido incapaz de convertirse en una verdadera *voluntad general*, partícipe de la

¹⁹⁸ Alberdi, “Fragmento preliminar”, 125.

¹⁹⁹ Ibid.

Elías Palta enfatiza la diferencia entre dos pares de conceptos clave utilizados por Alberdi en el *Fragmento*: la *voluntad popular* –no apoyada en la razón, y por lo tanto inevitablemente precaria-, la *voluntad general* –expresión verdadera de la soberanía popular, a la cual puede llegarse por medio de una empresa colectiva de deliberación racional-, por un lado, y la *razón abstracta* –incapaz de encarnar históricamente, adjudicada a los unitarios- y la *razón absoluta* –a la que postula como fin último del desarrollo humano- por el otro. Así, el rosismo como *voluntad popular*, iluminado por esa *razón absoluta* de la que la Joven Generación sería portadora, podrían dar lugar a un gobierno verdaderamente estable y sólido en el territorio rioplatense. Ver Palta, *El momento romántico*, 40-42.

²⁰⁰ Herrero, *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, 107.

²⁰¹ Ver nota n° 109.

razón universal. En un artículo publicado en *El Nacional* de Montevideo, en 1839, decía:

“La idea de la independencia absoluta es absurda, antisocial, anárquica, imposible, tanto en el orden de las cosas humanas, como en el orden físico y natural. La humanidad es *una*, se ha dicho con razón. Todos los pueblos son órganos, miembros, partes constituyentes de un mismo ser, cuyas porciones existen desparramadas por toda la tierra, y cuyo conjunto se llama *humanidad*. Es en estos principios inconcusos, donde toman origen los preceptos del nuevo derecho internacional, que de día en día conquista la dirección de las naciones”²⁰².

Lo que Alberdi pretendía era defender la legitimidad de la intervención francesa, portadora de la razón universal, en el territorio de la Confederación. Agregaba más adelante:

“Este derecho es la esperanza y la salvaguardia sobre todo, de los pueblos débiles y esclavizados. La Italia, la España, la Polonia lo proclaman. Las repúblicas de Sud-América no la necesitan menos, sin temer los peligros que aquellas naciones europeas podrían experimentar, y de que su situación invulnerable garante completamente á las nuestras”²⁰³.

Este viraje se materializó cuando, frente a un régimen rosista que se volcaba cada vez más hacia la búsqueda del unanimismo de la opinión²⁰⁴, en el contexto de conflictos políticos de intensidad creciente²⁰⁵, los integrantes de la Joven Generación

²⁰² Juan Bautista Alberdi, “Política exterior. Tiranía de Rosas. Cuestión francesa”, en *Escritos póstumos de J. B. Alberdi. Miscelánea. Propaganda Revolucionaria*, Tomo XIII (Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900), 41-42.

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ Según Jorge Myers, “Al incorporar los discursos generados por los tres poderes del estado como una porción integral de su publicística facciosa, el rosismo tendió a borrar una diferencia que para los rivadavianos había sido fundamental: aquella entre el discurso del estado y los discursos de que estaba conformada la opinión pública. Sin desaparecer del todo, ya que los voceros del rosismo seguirían invicando a la segunda como tribunal supremo de todos los actos del gobierno, la diferencia entre ambos registros se atenuaría progresivamente por aquella reorientación de los discursos del estado. Este aplanamiento contribuiría a fortalecer una noción implícita en gran parte del pensamiento de los rosistas, es decir, que la legitimidad del nuevo orden era el producto de una identificación casi completa entre estado, partido y cuerpo ciudadano: que a todos los niveles del universo político, imperaba una única opinión, una única voluntad...”. Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, 25.

²⁰⁵ En 1838 Fructuoso Rivera derrotó a Oribe, aliado de Rosas, y se hizo con el gobierno de la Banda Oriental. El 10 de febrero declaró la guerra a la Confederación Argentina. El gobierno francés, aliado de Rivera, decretó el bloqueo del puerto de Buenos Aires entre 1838 y 1840. En 1839, impulsado por el bloqueo, el gobierno de Corrientes declaró su secesión de la Confederación y declaró la guerra a Rosas. De forma casi paralela, entre 1837 y 1838 se libró la –acotada– guerra contra la Confederación Boliviano-Peruana. Los frentes abiertos con los que el rosismo tuvo que lidiar fueron, como puede observarse muy numerosos. La guerra no haría más que recrudecer en 1840, con la invasión liderada por Lavalle al territorio confederado y la secesión de la Coalición del Norte.

debieron enfrentarse al hecho de que nunca podrían ejercer algún tipo de tutela intelectual sobre el gobierno mientras Rosas lo comandara. En febrero de 1838 Marcos Sastre cerraba su librería, que había actuado como epicentro del Salón Literario. Alberdi diría en su autobiografía que “El *Salón Literario* estaba condenado a desaparecer, porque era público”²⁰⁶. Lo mismo ocurriría con *La Moda* en abril de ese año. Con este periódico, Alberdi y sus colaboradores²⁰⁷ habían intentado dar inicio a la transformación de la sociabilidad y las costumbres porteñas. Félix Weinberg escribe que “don Juan Manuel resolvió suprimir *La Moda* temiendo que las actividades literarias de los ‘muchachos regeneradores y reformistas’ derivaran en otras de índole militante menos inocentes y menos tranquilizadoras para el orden público”²⁰⁸. Los márgenes para el funcionamiento de una esfera pública literaria se acotaban día a día, empujando a los jóvenes románticos hacia nuevas líneas de acción.

El 23 de junio de 1838 treinta y cinco de ellos se reunieron clandestinamente y, bajo la inspiración de Echeverría, fundaron la Asociación de la Joven Generación Argentina.²⁰⁹ Ésta se impondría como guía el *Código o declaración de los principios que constituyen la creencia social de la República Argentina* –republicada en 1846 bajo el título de *Dogma socialista*–, redactado por Echeverría con la colaboración de Alberdi. En ella se convocaba a la conformación de una tercera fuerza, que fusionara los principios del federalismo y unitarismo, y que se lanzara a fortalecer el espíritu nacional por medio de un novedoso credo de unión.²¹⁰ A través de la educación del pueblo, partiendo de una alianza entre la filosofía y la fe religiosa, se pretendía “constituir la sociabilidad Americana” y preparar a la sociedad para el advenimiento final de la democracia. Combinando elementos extraídos del sansimonismo, de Pierre Leroux y de Mazzini, la Joven Generación apuntaba a conseguir la regeneración y emancipación nacional, prometidas por la Revolución de Mayo pero -para ellos- nunca alcanzada. Sus instrumentos serían la filosofía –el empuje de las ideas- y la religión –aportando una creencia común-. El objetivo final consistiría en la transformación de las costumbres en una clave que fuera nacional pero que a la vez se encontrara guiada por una razón común a toda la humanidad.

²⁰⁶ Alberdi, “Mi vida privada”, 53.

²⁰⁷ Rafael Corvalán, Gutiérrez, Jacinto y Demetrio Rodríguez Peña, Carlos Tejedor, Carlos Eguía, Vicente Fidel López, Manuel José Quiroga Rosas y José Barros Pazos.

²⁰⁸ Félix Weinberg, *El Salón Literario*, 105.

²⁰⁹ William H. Katra, *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país*, 67.

²¹⁰ Esta noción de un credo común era omnipresente en los autores consumidos por los jóvenes románticos, tanto en un doctrinario-ecléctico como Jouffroy como en el sansimonismo, el neocatolicismo y la democracia humanitaria de Pierre Leroux. Ver Bénichou, *El tiempo de los profetas*.

El endurecimiento del régimen rosista tornaría imposible sostener el funcionamiento de la asociación. Alberdi se exilió en Montevideo en agosto de 1838, llevando la *Creencia* consigo. Muchos lo seguirían en los meses subsiguientes. Durante este primer destierro, los integrantes de la Joven Generación se abocaron a una línea de acción más netamente política. Bajo el liderazgo de Alberdi y Gutiérrez se vincularon a los emigrados unitarios en Montevideo y apoyaron la “campana libertadora” de Lavalle, en la que Félix Frías se enroló como secretario personal del general. Otros se dispersaron por distintas provincias, llevando con ellos los ideales suscriptos por la *Creencia*: Quiroga Rosas la compartió en San Juan con Sarmiento y con un pequeño grupo de simpatizantes, Vicente Fidel López marchó a Córdoba y Juan Thompson a Corrientes, donde el gobernador Pedro Ferré le encomendó la publicación del periódico *El Pueblo Libertador*.

Sus esfuerzos serían vanos. En 1840 el gobierno francés levantó su bloqueo naval. Lavalle cayó asesinado en 1841, mientras la Coalición del Norte se disolvía. En 1842 las fuerzas de Rivera y el general Paz fueron derrotadas en Entre Ríos, y en febrero del año siguiente comenzó el largo sitio de Montevideo. Frente a esta situación Alberdi y Gutiérrez emprendieron un viaje a Europa, escapando del general cataclismo. Se iniciaba así la segunda fase del exilio de la Joven Generación, que quedaba mientras tanto desmembrada.

El escenario religioso en la década de 1830

Las principales discusiones religiosas de la década de 1830 continuaron girando en torno a las problemáticas abiertas, veinte años antes, por el proceso revolucionario. La figura del patronato, el tipo de relación que debían sostener la Iglesia y el Estado y el vínculo de ambas instituciones con Roma no dejaron de discutirse en este período. En 1832, por ejemplo, la Santa Sede dispuso el nombramiento de Mariano Medrano como obispo de la diócesis de Buenos Aires. Aunque el fiscal del Estado, Pedro Agrelo, rechazó las bulas de institución argumentando que la Santa Sede había desconocido la facultad del patronato provincial, éstas fueron aceptadas por el poder ejecutivo en 1834.²¹¹ Ello daría pie a que, ese mismo año, Agrelo publicara su *Memorial Ajustado*, donde defendió la potestad patronal del gobierno. El *Memorial* incorporó las opiniones

²¹¹ Martínez, *Una Nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*, 290.

de un grupo de juristas, canonistas y teólogos convocados para proporcionar su opinión sobre tales cuestiones. Como señala Ignacio Martínez, los dictámenes expuestos manifiestan dos escisiones: la primera, entre los galicanos –que defendían las prerrogativas de las autoridades civiles sobre las iglesias locales- y los intransigentes – según quienes el Pontífice Romano era el jefe supremo de la Iglesia Católica y que, en cuanto tal, debía gobernarla sin intervención de los poderes civiles-; la segunda escisión se daba en el propio grupo galicano, con respecto al origen del patronato.²¹²

Esa discusión entre galicanos e intransigentes se encontraría en el corazón de las relaciones –en ocasiones turbulentas- entre la Iglesia y Estado por largas décadas. Roberto Di Stefano sostiene, en esta línea, que el período rosista constituyó un hito importante para “minar concepciones de la organización eclesiástica que partían de la premisa de una sustancial identidad entre comunidad religiosa y comunidad política”²¹³. Según dicho autor, Rosas aceptó los lineamientos generales de la reforma impulsada por Rivadavia, que había transferido buena parte del poder religioso de la sociedad en beneficio del Estado en formación. Sin embargo, tomó al mismo tiempo medidas en alianza con la Santa Sede que permitieron desactivar el control corporativo del clero sobre el gobierno de la diócesis²¹⁴, como lo demostraba por ejemplo la designación de Medrano. La Iglesia rioplatense –que, al propio tiempo, comenzaba a amalgamarse con las otras diócesis para conformar una proto-Iglesia nacional- daba así un paso firme hacia su “romanización”.

Di Stefano advierte, sin embargo, que “es necesario distinguir al grupo que circunda a Rosas de Rosas mismo, más interesado en conservar el control del discurso religioso y de las actividades del clero y de los fieles que en incursionar en complicadas cuestiones teológicas”²¹⁵. Rosas, de hecho, comenzaría su gobierno cimentando los vínculos de su gobierno con la Iglesia católica. Como refiere Di Stefano, en sus primeros años de gobierno implementó algunas medidas que apuntaban en esa dirección: finalizó las obras de la catedral, invirtió en la refacción de templos, accedió a la designación de los obispos Medrano y Escalada, ordenó que las pulperías y tiendas cerraran sus puertas los domingos y mandó a clausurar las escuelas cuyo director, maestro y ayudante “no tenga bien acreditada su moral o suficiencia, o no sea tenido y

²¹² Ibid, p. 291.

²¹³ Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, 239.

²¹⁴ Ibid, 244.

²¹⁵ Ibid, 245.

reputado públicamente por católico”²¹⁶. En contraprestación, el gobernador bonaerense intentó transformar a los eclesiásticos “en una especie de agentes políticos”, procurando sumarlos “a una lucha religiosa que subordina a la esfera religiosa”²¹⁷.

La fe católica entraría de lleno en el discurso de orden, sustentado en un lenguaje republicano, por medio del cual los publicistas del rosismo pretendieron legitimar al régimen. Aunque, como señala Jorge Myers, su significación no dejara de ser ambigua. Rosas identificaría a su gobierno con la causa de la ortodoxia católica, y una parte importante de su discurso se enfocaría en destacar la impiedad de sus opositores y en remarcar su voluntad de restaurar la religión nacional. La retórica cristiana, sin embargo, tendría un papel subordinado en la publicística del rosismo. ¿Cuál sería la ambigüedad que recorrería el discurso rosista durante las décadas de 1830 y 1840, con relación a este tema? Según Myers, una cierta tensión entre el enaltecimiento de la ortodoxia católica, por un lado, y la apelación a ella en cuanto “religión civil”, instituyéndola, a partir de una interpretación republicana clásica, como principio de unidad entre los ciudadanos y subordinando así el espacio religioso a las necesidades de la política.²¹⁸ De algún modo, estas inflexiones del discurso rosista reflejaban las disputas en torno al lugar de la religión sostenidas por galicanos e intransigentes: la opción entre una Iglesia a imagen y semejanza -o, más aún, al servicio de- el Estado, frente a la visión que veía en Roma a la cabeza de esa “sociedad perfecta” que era la Iglesia católica, y sobre la cual el Estado no tenía ningún derecho a intervenir -cuando menos sin su consentimiento-.

¿Hacia un nuevo cristianismo?

Todas las visiones mencionadas -regalistas e intransigentes, republicanas-clásicas y ortodoxas- compartían un fundamento que sin embargo las entrelazaba: incluso en sus enunciaciones menos enfáticas, ninguna de ellas esbozaba siquiera una ruptura con la idea de que la sociedad era católica, y que por la tanto esa fe debía ser adoptada oficialmente por el Estado.²¹⁹ Los jóvenes de la Nueva Generación, en

²¹⁶ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, 245.

²¹⁷ *Ibid*, p. 249.

²¹⁸ Myers, *Orden y virtud*, 85-92.

²¹⁹ Algunas voces aisladas habían puesto en duda el carácter esencialmente católico de las Provincias Unidas en la década anterior, a partir de una postura que podría ser leída como liberal: Julián Segundo de Agüero, Juan José Paso y José Francisco Ugarteche. Durante las décadas de 1830 y 1840 el espacio para

cambio, comenzaron a expresar opiniones que manifestaban una clara disonancia con ese *status quo* religioso. Y sus diatribas no se apoyarían en alguna u otra modalidad del ideario liberal -como se había observado, aunque sólo en unos pocos casos, a lo largo de la década anterior-, sino que construirían sus nociones sobre la religión e impulsarían una renovación del cristianismo a partir de un nuevo lenguaje político. No se trataba ya de subordinar la Iglesia al Estado y convertirla en una parte funcional de éste, como habían anhelado los rivadavianos, ni de situarla bajo el poder de un papado que era contemplado como la cabeza de una Iglesia universal. El cristianismo sería ahora entronizado como un motor y elemento constitutivo del progreso humano, portador de una simiente igualitaria y democrática. La religión, aliada a la filosofía, permitiría avanzar hacia una fe nueva en la que todos los hombres -o todas las naciones, y todos los hombres en cuanto integrantes de ellas- comulgarían, y que abriría una etapa de regeneración moral y social. En esta fe común de la humanidad, según la perspectiva de los jóvenes románticos, el papel de la Iglesia católica podía convertirse más en un escollo que en un apoyo efectivo.

Cabe recordar que, como señala Jorge Myers, la Generación del 37 constituyó la primera elite cultural “nacional” de procedencia y de configuración social laicas. En el plano filosófico, su formación se nutrió de autores como Condillac, Destutt de Tracy, Volney y Cabanis. Incluso si no alcanzaban un nivel de anticlericalismo radical como el de Fernández de Agüero, sus maestros los formaron bajo el ala de un sensualismo que poco tendría para decir con respecto a la religión -o, al menos, con respecto a algún tipo de religión revelada y a un Dios personal-.

Los jóvenes románticos desarrollaron gran parte de sus reflexiones, ciertamente, *en contra* de esa formación “iluminista”. Muchos años más tarde, en 1849, Echeverría escribiría que:

“Desde el año 1821 se enseñaron en la Universidad de Buenos Aires la Filosofía sensualista de Condillac y de Tracy, y los principios de Legislación del utilitario Bentham. Fácil es calcular qué

opiniones de este tipo parece haber sido, en el ámbito gubernativo al menos, más acotado. En el *Memorial Ajustado*, al menos, que según Ignacio Martínez es “Una de las piezas documentales donde se trata con mayor exhaustividad y complejidad el dilema del gobierno de las iglesias argentinas para el período 1820-1852”, dichas nociones no emergerían. Para un análisis del *Memorial Ajustado* puede consultarse Martínez, *Una Nación para la Iglesia argentina*, 289-313. Sobre las posturas “liberales” con respecto al vínculo entre la Iglesia y el Estado ver Di Stefano, *El púlpito y la plaza*, 172-177.

dirección darían á las inteligencias jóvenes doctrinas que entrañan en sí el materialismo y el ateísmo, y desconocen la noción imperativa del deber...”²²⁰.

A pesar de la ruptura tan tajante enunciada por Echeverría, esa formación proporcionó a los integrantes de la Joven Generación una base intelectual que les permitió elaborar una lectura de la sociedad que no estaría ya encuadrada en el marco de una perspectiva católica. Esto involucró un cambio fundamental en la estructuración de su pensamiento, como señala Jorge Myers muy ilustrativamente:

“Si en gran medida sus opciones ideológicas, cualesquiera que fueran, propendieron a marcar unas disidencias fuertes o menores con respecto a dicha transformación, no podían sino estar condicionadas por ella. Muchos reivindicaron posiciones filosóficas abiertamente ‘espiritualistas’ como reacción ante un ‘materialismo’ juzgado demasiado evidente en las primeras lecciones escolares aprendidas en su infancia, y algunos, los menos, como Félix Frías o Juan Thompson, definieron su propio lugar en la nueva galaxia intelectual por su explícita adhesión a una religión católica cuya hegemonía legítima sobre los demás ordenes de la vida colectiva defendían. Pero el sentido de tales tomas de posición llevaría la marca ineludible del suelo intelectual ‘secularizador’ sobre el que necesariamente tuvieron que alzarse. Indudablemente, y ésta era una evidencia que no escapaba a la mirada de los pensadores más agudos de entre ellos, no era lo mismo hablar como ‘católico’ desde el interior de una cultura católica aceptada como condición –por así decirlo- ‘natural’, que hacerlo desde una situación exterior. Esta segunda operación ya sólo podía entenderse en términos de ‘vuelta al seno’ o de ‘restauración’, reconociendo de ese modo – implícitamente- el carácter ‘no natural’ de la posición asumida”²²¹.

Este giro sería esencial para que pudiera desarrollarse posteriormente la figura de un “escritor católico”, cuya existencia sólo cobraría sentido en un escenario donde el catolicismo no se diera ya por sentado, ni fuera analogable al entero cuerpo social. Sin adelantarnos en este punto, es preciso destacar un elemento central del pasaje de Echeverría antes citado. El poeta-pensador se quejaba de que la educación rivadaviana había predicado doctrinas que entrañaban “el materialismo y el ateísmo, y desconocen la noción imperativa del deber”. Para Echeverría, que sería quien lleve más lejos las ideas del “socialismo romántico”²²², la religión nunca dejó de ser un elemento cuya centralidad, a la hora de llevar adelante su empresa de “regeneración social”, era

²²⁰ Esteban Echeverría, “Avellaneda”, en *Obras completas*, tomo I (Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1870), 437.

²²¹ Myers, “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, 388-389.

²²² Tarcus, *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*, 227-230.

incuestionable. En la *Ojeada Retrospectiva*, que en 1846 precedió a la publicación revisada del *Dogma Socialista*, dicho autor expresaba que en su inicial elaboración, de 1838, se había despertado un pequeño debate sobre el lugar que en él debía ocupar la religión: “Opinaron algunos que nada se hablase de religión, otros invocaron la filosofía”²²³. Echeverría, por su parte, aseguró haberse opuesto a cualquier tipo de omisión a ese respecto. A su modo de ver,

“Las cuestiones religiosas, generalmente interesan muy poco a nuestros pensadores, y cuanto más les arrancan una sonrisa de ironía: error heredado por algunos de nuestros amigos. Así se ha desvirtuado y desnaturalizado en nuestro país poco a poco el sentimiento religioso. No se ha levantado durante la revolución una voz que lo fomente o lo ilumine. Así, las costumbres sencillas de nuestros padres se han pervertido; todas las nociones morales se han trastornado en la conciencia popular, y los instintos más depravados del corazón humano se han convertido en dogma. Así, en nuestra orgullosa suficiencia, hemos desechado el móvil más poderoso para moralizar y civilizar nuestras masas: no hay freno humano ni divino que contenga las pasiones desbocadas; y no nos ha quedado sino indiferencia estúpida, absurdas y nocivas supersticiones, y la práctica de un culto estéril, que sólo sirve de diversión como un teatro, porque no encuentra fe en los corazones descreídos.”²²⁴

Para Echeverría, entonces, la religión constituía un elemento central en la vida de una sociedad. La sexta palabra simbólica de su *Creencia Social*, de hecho, era “Dios, centro y periferia. Nuestra creencia religiosa. El cristianismo su ley”²²⁵. La pregunta que es preciso formular, sin embargo, es *cuál* era esa religión convocada por Echeverría -y también por sus compañeros- y cuáles eran sus características.

Los miembros de la Generación del 37 no encontrarían su modelo de religión ni en el catolicismo tradicional ni en el deísmo de los *philosophes*, sino en las variantes del espiritualismo que se había extendido en la Francia de la Restauración y de la monarquía de julio. Configuraron sus nociones sobre religión apoyándose en esa “entrada torrencial de libros y autores que no se había oído mencionar hasta entonces” posterior a 1830, señalada por López en su autobiografía, y la articularon con su novedoso lenguaje político.

²²³ Esteban Echeverría, *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una Ojeada Retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, en <http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/dogma-socialista-de-la-asociacion-de-mayo-precedido-de-una-ojeada-retrospectiva-sobre-el-movimiento-intelectual-en-la-plata-desde-el-ano-1837-1873/>, consultado el 16 de abril de 2017, 24.

²²⁴ *Ibid*, p. 24.

²²⁵ *El Iniciador*, edición facsimilar, tomo 2, n° 4, 1 de enero, 1839, 70.

Nuevas ideas y nuevas influencias

En *El tiempo de los profetas*, Paul Bénichou demuestra la omnipresencia del tema religioso en las doctrinas políticas y sociales de la Francia de la Restauración y de la Monarquía de Julio. Un elemento compartido por filósofos y pensadores tan disímiles como Jouffroy, Lamennais, Leroux y Quinet era la necesidad de dar forma a una “creencia pública”, que permitiera reconstituir los lazos de una sociedad que la filosofía del siglo XVIII había tendido a disolver a través de la generalización de la crítica y el libre examen. Este nuevo dogma unificador se situaba en una zona ambivalente entre la confianza en una providencia trascendente, que ataba el destino de la humanidad a la ley general del progreso, y una religión humanitaria que apuntaba a la apoteosis del colectivo humano.

En 1825 se publicó en *Le Globe* un artículo de Jouffroy, filósofo ecléctico vinculado a Guizot y a los liberales doctrinarios, titulado *Comment les dogmes finissent* [Cómo concluyen los dogmas]. Allí refería al derrumbe del dogma católico en cuanto principio de unión social, y propugnaba la necesidad de construir un nuevo sistema que “reemplazará el vacío dejado en la creencia por la fe antigua y pondrá fin al interregno ilegítimo de la fuerza”. Agregaba también que “Todos serán apóstoles o prosélitos, soldados o jefes de la nueva fe”²²⁶. Jouffroy encontró en el filósofo -en él mismo, de algún modo- al encargado de buscar esta creencia común en un mundo donde las certidumbres que proporcionaba el catolicismo se habían resquebrajado. Según Bénichou, Jouffroy “Se propone [...] reemplazar la certidumbres desprestigiadas de la fe católica por la ontología de los filósofos; y, sobre esta nueva base, establece en el universo un orden dispuesto por Dios en el que cada categoría de criaturas tiene designado un papel”²²⁷. Esta fe en la acción de los filósofos, sin embargo, se vería matizada una década más tarde, cuando los doctrinarios hubieran llegado al poder luego de la revolución de 1830. En su *Cours de droit naturel* de 1833-1834 -que los románticos argentinos leerían profusamente²²⁸- afirmó que “Lo que nos falta son

²²⁶ Théodore Jouffroy, “Comment les dogmes finissent” [1825], citado en Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 50.

²²⁷ Ibid, 35.

²²⁸ El Curso de derecho natural sería una de las fuentes centrales del *Fragmento preliminar* de Alberdi, y sería uno de los dos libros, junto a las *Lecciones de filosofía* de Diego Alcorta, que Frías le pediría a su hermano al exiliarse en Montevideo en 1839. Carta de Félix a Juan Frías, 21 de febrero de 1839, Archivo Frías, legajo 1926, n° 38, AGN.

soluciones a media docena de cuestiones a las que el cristianismo respondía, a las que ya no hay nada que responda ahora [...] La solución del problema político está, pues, en una fe moral y religiosa”²²⁹. Jouffroy proponía, a partir de ello, un cristianismo purificado, renovado y completado por la filosofía.

Mientras Jouffroy anunciaba en *Le Globe* la muerte del dogma católico, Lamennais, desde el *Mémorial Catholique*, manifestaba la necesidad de apearse férreamente a él, puesto que, sostenía, sólo la Iglesia podía encarnar el poder espiritual, y el poder espiritual era el órgano primordial de la humanidad.²³⁰ Lamennais, en efecto, creía contemplar el naufragio de la sociedad en que vivía, donde la soberanía de la razón individual había disuelto todo principio de autoridad. Para recuperar el orden perdido consideraba necesario un fundamento de verdad cuya certeza fuera incuestionable. Lo encontraría en la “razón general de la humanidad” que, superando la falibilidad de cada capacidad racional tomada individualmente, reflejaba la participación de la razón humana en la razón divina. La única institución que, a su modo de ver, podía dar testimonio de esa “razón general” no era otra que la Iglesia católica.²³¹

Esta posición comenzó a mutar, de manera cada vez más radical, a fines de la década de 1820. En un proceso bien conocido, Lamennais recusaría primero a la monarquía borbónica, cuyo galicanismo veía como un escollo para la realización de ese verdadero poder espiritual que a su modo de ver se encontraba en Roma. Tampoco su ultramontanismo anti-monárquico tendría larga vida. A la par que encontraba en el pueblo a un actor privilegiado que encarnaba el movimiento de la Providencia, y comenzaba a contemplar la libertad de opinión como fundamento para la regeneración social²³², sus relaciones con Roma se volvieron cada vez más tensas. En 1830 fundó *L’Avenir*, junto a Montalembert y Lacordaire, desde el cual, por el lapso de un año, defendió la expansión de las libertades individuales y la libertad de los pueblos oprimidos. La aprobación del papado nunca llegaría, sin embargo, y después de reunirse con Gregorio XVI en 1831 sus ideas fueron condenadas por medio de la encíclica *Mirari Vos*, el año siguiente.

²²⁹ Théodore Jouffroy, *Cours de droit naturel* [1833], citado en Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 62.

²³⁰ *Ibid*, 47-48.

²³¹ José María Alsina Roca, *El tradicionalismo filosófico en España* (Barcelona: Biblioteca Universitaria de Filosofía, 1985), 56

²³² Como señala Paul Bénichou, la nueva postura de Lamennais con respecto a las posiciones individuales no lo condujo, estrictamente, hacia la defensa de un credo liberal. No consideraba que la libertad fuera una condición permanente de las sociedades; sostenía, en aquellos años, que era el resultado de una crisis, y la vía por la cual debía reestablecerse la unidad católica de creencias. Cuando dicha unidad fuera nuevamente alcanzada, el poder público tenía la potestad de apelar a la represión de la disidencia para evitar una nueva escisión. Ver Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 140.

Luego de publicar sus *Palabras de un creyente*, en 1834, la ruptura con la Iglesia se tornó definitiva. En sus páginas denunció violentamente la opresión de los reyes mientras vaticinaba una próxima emancipación de los pueblos y del género humano todo. Acusó también a aquellos eclesiásticos que eran cooptados por los déspotas para mantener al pueblo bajo su yugo. La condena final llegaría con la encíclica *Singulari nos*, poco tiempo más tarde. Sin embargo, como señala Bénichou, para ese momento Lamennais “había dejado ya de sentirse sacerdote, y sí tan sólo portavoz del espíritu que alienta en los pueblos”²³³.

Al “democratismo profético” -según lo denomina Bénichou- de las *Palabras de un creyente*, Lamennais agregaría la noción del progreso de la humanidad, por la cual se convertía al cristianismo en una doctrina de regeneración terrena.²³⁴ Para mediados de la década de 1830 Lamennais se acercaba cada vez con mayor fuerza a las vertientes democráticas y humanitarias francesas. Consideraba que la sociedad debía estar regida por una “ley de libertad”, que sería una ley política dotada de una sanción espiritual, y una “ley de unidad”, por la cual la libertad estaría subordinada a una fe común, más alta y cuyo depósito tendría la Iglesia. Pero esta Iglesia, rectora en último término de los destinos sociales, no sería ya la romana, sino que debería confundirse con la propia comunión de la humanidad. Sería en el seno del pueblo, constituido en poder único, donde se desplegarían las leyes de libertad y unidad.²³⁵

Un tercer autor al que es preciso contemplar en lo relativo a sus ideas sobre la religión es Pierre Leroux. Tipógrafo y gestor de revistas políticas y culturales devenido publicista, Leroux fundó el periódico *Le Globe* (1824-1832) y, junto a Carnot, la *Revue Encyclopédique* (1831-1835) -que sería ampliamente recorrida por los jóvenes rioplatenses de la Joven Generación-. A comienzos de 1832, cuando se estaba apartando de una Iglesia sansimoniana en proceso de disolución²³⁶, Leroux publicó en la *Revue*

²³³ Ibid, 156.

²³⁴ En su *Essai d'un système de philosophie catholique* (1830-1831) afirmaba, por ejemplo, que “El hombre, por su pecado, había descendido hasta ese espantoso estado de fijeza, incapaz de movimiento alguno, en él hubiera permanecido eternamente de no haberlo arrancado Dios misericordiosamente del abismo en el que estaba sumido”; Dios devolvió, pues, al hombre la facultad de progresar hacia Él”. Felicité de Lamennais, *Essai d'un système de philosophie catholique*, citado en Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 151.

²³⁵ Ibid, 158.

²³⁶ Siguiendo las enseñanzas de Saint-Simon -y en particular, de su *Nuevo Cristianismo* (1825), donde planteaba la necesidad de purificar el cristianismo y reconstruirlo sobre la base de una única ley moral de fraternidad humana, que debería reunificar el poder temporal con el espiritual-, un conjunto de sus discípulos constituyeron una Iglesia sansimoniana, encabezada por Saint-Amand Bazard y Barthélemy Prosper Enfantin. Los sansimonianos consideraban que el siglo XVIII había constituido un período “crítico” de la historia, y por lo tanto destructivo. Ellos anhelaban ponerse a la cabeza de un nuevo

Encyclopédique su “A los políticos. De la política social y religiosa que conviene a nuestra época”. Afirmó allí que la Revolución Francesa no había sido solamente una revolución política, sino también moral. No podía más que terminar, por lo tanto, con una reorganización moral.²³⁷ Seguidamente rebatió a quienes sostenían que las cuestiones religiosas no eran ya relevantes en el siglo XIX, por existir una ley moral que era suficiente para la “gente honesta”. Para Leroux la religión era fundamental para terminar con la anarquía que había acompañado la caída del viejo orden social, y para defender su posición apeló a autores tan diferentes entre sí como Saint-Simon, De Maistre, Madame de Staël, Lamennais, Chateaubriand, Lamartine e incluso Saint-Just y Robespierre.²³⁸

¿Qué forma tendría esta religión nueva sobre la cual sería posible reconstruir la sociedad? Leroux afirmó que, si bien no pretendía hostilizar al cristianismo -que era la última forma en la que occidente había vivido espiritual, moral y socialmente- éste yacía en ruinas, y se tornaba necesaria una nueva síntesis general del conocimiento humano que pudiera reemplazarlo. Más adelante en el texto, en una sección construida -como señala Leroux- a modo de catecismo, dicho autor planteó explícitamente la pregunta sobre qué entendía él como una religión. Su respuesta era que:

“Ya le he dicho que la soberanía de cada uno tomaba su fuente del espíritu humano, de la razón humana, y que la razón humana tenía a su vez ella misma su fuente en Dios, suprema razón, suprema verdad, ciencia suprema. También le dije que la soberanía de todos o del pueblo tenía su fuente en la soberanía de cada uno. Entonces la soberanía de todos o del pueblo tiene ella misma su fuente en el espíritu humano, suprema verdad, suprema ciencia. Usted ve entonces que hay algo en común entre *cada uno* considerado como soberano, y *todos* considerados como soberanos. Este algo en común es el espíritu humano, es la razón colectiva, derivada de la Razón suprema. Entonces esta razón humana derivada de la Razón suprema, común a cada uno y a todos, puede servir de enlace a cada uno y a todos. La manifestación de ese término común a cada uno y a todos es eso que yo llamo *religión*”.²³⁹

momento “orgánico” y organizador, que tendría como eje a su propia Iglesia. A su vez, como señala Horacio Tarcus, acentuaron “el industrialismo de Saint-Simon en una dirección más proletaria y popular, imprimiéndole un giro antiburgués y antiliberal que excedió con creces la doctrina del maestro”. Con respecto a los ensueños científicistas de Saint-Simon, si bien no desaparecerían, quedarían relegados a un segundo plano frente a la búsqueda de construir una sociedad orgánica cimentada por el sentimiento altruista de sus integrantes. Ver Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 257-313 y Tarcus, *El socialismo romántico*, 105-115.

²³⁷ Pierre Leroux, “Aux politiques. De la politique sociale et religieuse qui convient a notre époque”, en *Oeuvres: 1825-1850 ([Reprod. enf ac-sim])* en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5553h>, 91.

²³⁸ Ibid, 92-93.

²³⁹ Ibid, 155 [traducción propia]-

Leroux afirmaba que la providencia divina se solapaba con el espíritu de cada hombre y, a la vez, con el espíritu de la humanidad considerada de forma colectiva. Sería este colectivo humano, en los trabajos futuros de Leroux, el elemento central a partir del cual construiría su doctrina; comenzó a señalarla como el motor de esa “perfectibilidad indefinida” que los románticos argentinos tomaron de su obra. De acuerdo con Bénichou, si bien Leroux se acercó parcialmente al neocatolicismo²⁴⁰ en sus planteos, lo separaron de él dos elementos centrales: no sólo el hecho de que rechazara la perennidad de la teología y las instituciones católicas, sino que, principalmente, “no es a Dios a quien da la preeminencia, sino a la humanidad como ser colectivo”²⁴¹.

Todos estos autores fueron leídos, traducidos y citados por los jóvenes de la Nueva Generación, y resultaron de fundamental importancia en su construcción de un nuevo entramado de referencias religiosas. Este conjunto de temas tendría una fuerte presencia en sus escritos de aquellos años. Desde las traducciones de Lamennais que Gutiérrez realizara para *El Recopilador, Museo Americano*, en 1836, pasando por el *Fragmento preliminar* y la *Creencia social*, hasta llegar a los artículos -particularmente de Félix Frías- publicados en *El iniciador*, la apelación a la importancia fundamental de la esfera religiosa fue omnipresente.

La conformación de una novedosa “estructura de sentimiento” en torno a la cuestión religiosa

Pueden encontrarse en las ideas de los jóvenes románticos sobre temáticas religiosas ciertos puntos comunes, más o menos explícitos, que los dota de un relativo nivel de coherencia. En primer lugar, en todos sus escritos aluden al cristianismo y a un Dios providencial, pero rarísima vez refieren al catolicismo, y menos aún a la Iglesia en cuanto institución y a su clero. En segundo lugar, expresan que el cristianismo debe aliarse con la filosofía para llevar adelante la regeneración de la sociedad, en el marco de su proyecto general de fundar un nuevo orden social estable a partir de una transformación de las ideas y las costumbres locales. En esta ecuación, planteada

²⁴⁰ Denomina con ese nombre, básicamente, a un conjunto de autores católicos -Ballanche, Chateaubriand, Lamennais antes de la ruptura- que pretendieron armonizar su fe con lo que consideraban los nuevos valores del siglo XIX. Particularmente, según Bénichou, agregaron al catolicismo la idea del progreso, que, sin llegar a sostener la “herejía” de una “revelación progresiva”, intentó ser introducida dentro del dogma. Ver Bénichou, *El tiempo de los profetas*, 79-217.

²⁴¹ *Ibid*, 329.

muchas veces de un modo ambiguo, tiende a ser la filosofía la que está destinada a “llevar las riendas” del gran movimiento palingenésico. En tercer lugar, aunque también de forma algo ambivalente, hablan de una religión que se encuentre estrictamente al servicio de la regeneración social, sin miras escatológicas de ningún tipo. Si bien el concepto de Dios nunca desaparece, es una religión que se ajusta estrictamente a las necesidades de la humanidad y del progreso humanitario -o, quizá, del *progreso indefinido*- más que a una religión escatológica centrada en torno a una revelación divina. Esto es, su religión es más una religión para la humanidad que una religión al servicio de algún Dios personal. En cuarto lugar, y vinculado a lo anterior, se invoca al cristianismo mucho más en su dimensión moral que en su dimensión teológica. Si bien esto no era nuevo, dado que en cierta forma las reformas borbónicas y los rivadavianos habían hecho algo similar, para los románticos el cristianismo será mucho un vector de igualdad y democracia que de ilustración. La promesa encarnada por el evangelio, a su modo de ver, era la igualación general de todos los hombres. En quinto lugar, esta noción religiosa se confunde muchas veces con la búsqueda de formular un *dogma social*, que se ajuste estrictamente a las condiciones de la población local, aunque sin dejar de contemplar el desarrollo general de la humanidad. En sexto y último lugar, puede argumentarse que, si bien la mayor parte de estas nociones fueron extraídas de autores como Lamennais, Jouffroy y Leroux, las ideas de los románticos argentinos resultaron mucho más moderadas que las de sus pretendidos mentores intelectuales. Durante esta primera etapa ninguno de ellos rompió públicamente con la fe católica, o llegó a defender la idea de un nueva filosofía -o religión-filosofía- que fuera a suceder al cristianismo.

Es necesario realizar una aclaración adicional. Si bien los elementos antes mencionados pueden encontrarse en buena parte de los escritos de la Joven Generación de forma más o menos explícita, no puede sin embargo afirmarse que hayan llegado a sistematizarlas y a otorgarles una forma por completo consistente. Parecen ser atisbos de un pensamiento en formación, más que productos de un cuerpo doctrinal cuyos límites fueran ya claros. Es por este motivo que, considero, es pertinente referir a sus ideas religiosas como formando una *estructura de sentimiento*, de acuerdo con el concepto acuñado por Raymond Williams. Este autor, criticando que muchas veces se presente el movimiento vivo de los sujetos y de las relaciones sociales en las que están insertos como productos acabados, considera que:

“...justamente porque toda conciencia es social, sus procesos tienen lugar no sólo entre, sino dentro de la relación y de lo relacionado. Y esta conciencia práctica es siempre algo más que una manipulación de formas unidas fijas. Suele haber una tensión entre la interpretación recibida y la experiencia práctica. Donde esta tensión pueda hacerse directa y explícita, nos hallamos todavía dentro de una dimensión de formas relativamente fijas. Sin embargo, la tensión es a menudo una inquietud, una presión, un desplazamiento, una latencia...[...] ...la alternativa real en relación con las formas fijas producidas y recibidas [...] Es un tipo de sentimiento y pensamiento efectivamente social y material, aunque cada uno de ellos en una fase embrionaria antes de convertirse en un intercambio plenamente articulado y definido”²⁴².

Los integrantes de la Joven Generación, efectivamente, no llegaron a plasmar sus ideas religiosas de forma sistemática, oponiendo una concepción completamente consistente de la esfera religiosa a aquellas que circularon en el Río de la Plata durante la década de 1830. Como antes se señaló, evitaron una ruptura explícita con el catolicismo, aunque sí expusieron un conjunto de ideas que vaciaban en gran medida de sentido a dicha fe. Sin rechazarla claramente, pero sin tampoco adoptarla, se ubicaron en una suerte de “zona gris” habitada por esas inquietudes, presiones, desplazamientos y latencias descriptas por Williams.

La *estructura de sentimientos* antes aludida configuró un momento en que las creencias católicas comenzaron a tensionarse de un modo ya irreversible para muchos de los integrantes de la Generación del 37. Sólo que dicha situación se resolvería de modos muy diferentes para sus diferentes protagonistas, y la década de 1840 sería clave en ese sentido. Félix Frías y Juan Thompson redescubrirían el catolicismo, aunque leyéndolo a partir de los lenguajes políticos que habían incorporado en sus años formativos. Esteban Echeverría, en el extremo opuesto, sería el único de ellos que vocearía su creciente anticatolicismo. Su voz quedaría aislada, sin embargo, frente a la indiferencia de sus viejos compañeros, y moriría casi olvidado en un Montevideo que aún permanecía bajo sitio.

El primer indicio consistente de estas nuevas nociones religiosas puede observarse en las traducciones de las *Palabras de un creyente*, de Lamennais, realizadas por Juan María Gutiérrez y publicadas en *El recopilador*. Este periódico, cuya edición se extendió a lo largo de 1836, tuvo a Gutiérrez como redactor principal e incluyó textos de Thompson y Echeverría.²⁴³ Para ese año, Gregorio XVI había ya emitido la encíclica

²⁴² Raymond Williams, *Marxismo y literatura* (Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009), 172-173.

²⁴³ Weinberg, *El Salón Literario*, 26.

Singulari Nos (1834), y Lamennais se encontraba virtualmente fuera de la Iglesia católica. El papa había denunciado que el libro era “pequeño en volumen, enorme en maldad”. Eso no impidió que Gutiérrez tradujera y publicara varios capítulos. Entre ellos el capítulo II, particularmente virulento, en el que Lamennais utilizó su tono profético para describir la lucha de los pueblos contra los déspotas que los oprimían:

“Veo los pueblos levantarse en tumulto y que empalidecen los reyes coronados. La guerra anda entre ellos; guerra á muerte.

Veo que se despedaza un trono, y luego otro, y que los pueblos esparcen por tierra sus astillas.

Veo que un pueblo que combate como el arcángel Miguel contra Satanás. Es certero y terrible en sus golpes; pero está desnudo, mientras que el otro viste fuerte armadura...”²⁴⁴.

Este texto, que en el escenario local podía llegar a leerse como una velada amenaza al régimen de Rosas, se equilibraba sin embargo con otros dos capítulos, mucho más mesurados, que defendían la propiedad -junto a la caridad- y la búsqueda de paz vinculada al amor. No aparecía, por otro lado, ninguna de las alusiones de Lamennais a los clérigos que se convertían en vástagos del poder y ayudaban a los reyes a oprimir al pueblo. En la sociedad porteña de ese período, en que regía la censura para cualquier escrito que atacara a la fe católica, esa inclusión hubiera sido posiblemente excesiva. Un elemento clave de la mencionada *estructura de sentimiento* en la que el cristianismo se confundía con un credo humanitario, sin embargo, ya comenzaba a emerger: la noción de que el cristianismo –con una fuerte presencia de la figura de Jesucristo- guiaría a los pueblos en una cruzada democrática y regenerativa.

En el ámbito privado, no alcanzado por la censura oficial, Gutiérrez sostendría una postura menos amigable con respecto a la Iglesia católica. En una carta de 1835 le imprimía una nota humorística a su narración sobre la bendición de las nuevas campanas que había adquirido el templo de San Francisco:

[...] los padres han hecho venir tres campanas nuevas, de los reinos de Italia, país fecundísimo en esta especie de artefactos místicos; su Ilustrísima *ex aulonense* [Medrano] con las ceremonias que acertadamente prescribe para tales casos el ritual romano: era de ver al obispo con los ojos vendados, ir y venir de una a otra campana, echarles comunidad con casullas y estolas y mucha formalidad. Los sordos han mirado con indiferencia este suceso; pero los ciegos pordioseros de los alrededores de San Francisco creen que la sonora voz de las recién bautizadas (que no será como

²⁴⁴ “Capítulos de una Obra recientemente publicada por el abate La Mennais”, en *El Recopilador*, no. 2, s/f.

los niños de teta) distraerán a los paseantes en perjuicio de sus saquillos: mientras tanto es preciso que el culto divino tenga la mayor pompa imaginable; y yo aseguro a usted que una misma cantidad sin sonoros repiques de campanas es más triste que entierro rezado y mal pagado”²⁴⁵.

Este comentario de Gutiérrez podría leerse como una manifestación de la ya vieja sensibilidad ilustrada, que perseguía un culto más austero que se librara de los excesos de la religiosidad barroca. Pero los referentes a los que Gutiérrez apelaba no eran ya Juan Antonio Llorente y Pierre Daunou, como en la década precedente. Los temas desarrollados por éstos, vinculados por un lado a la tolerancia religiosa y, en el caso de Llorente, a la necesidad de que el Estado contara una “religión nacional” para fortalecer la unión entre éste y sus miembros y entre estos últimos entre sí²⁴⁶, tendrían ahora un cariz muy diferente. Pasaron a un primer plano cuestiones como la lucha de los pueblos en pos de la libertad y la igualdad –como se vio con el texto de Lamennais-, la religión vinculada al progreso²⁴⁷ e incluso el cristianismo contemplado por medio de un prisma estético.²⁴⁸

En todos estos textos no se hizo alusión al catolicismo, con excepción de uno. El “Ensayo histórico sobre la poesía española, Desde su origen hasta Góngora” había sido escrito por José Joaquín de Mora, y publicado en la *Revue Européenne*. Allí, mientras indagaba sobre los orígenes de la poesía española, se preguntaba: “¿Cuál es la causa de que ninguna de las naciones católicas haya seguido un sistema de fanatismo y persecución tan decidido, tan general, tan violento, como la española, desde los tiempos de Pelayo hasta nuestros días?”²⁴⁹. Su respuesta era que ningún pueblo europeo se había formado y crecido en medio de guerras de religión, ni se habían convertido éstas en la base de la instrucción social. De esas causas nacieron, según Mora, las extravagantes

²⁴⁵ Citado en Di Stefano, *Ovejas negras*, 186-187.

²⁴⁶ Calvo, Nancy, “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, 25.

²⁴⁷ Gutiérrez tradujo también un texto de Narcisse-Achille de Salvandy (1795-1856), escritor y político francés, en el que partía del relato de la creación narrado en el Génesis para concluir especificando cuál era la característica que separaba al hombre del resto de las criaturas terrenas: la facultad de progresar. Afirmaba Salvandy que “La tarea de cada individuo redundaba en provecho de todos, y lo que consiguió ó alcanzó una generación, pasa como en patrimonio á las que se suceden, porque la civilización es una tarea impuesta sin excepción al género humano, y cada edad continúa la obra partiendo del punto en que las anteriores la dejaron”. Ver *El Recopilador*, no. 3, s/f.

²⁴⁸ Gutiérrez publicó en *El Recopilador* un fragmento de la tragedia *Antígona* (1813), de Pierre-Simon Ballanche. Pero, si bien Ballanche puede ser considerado, según Paul Bénichou, el padre del neocatolicismo en Francia, Gutiérrez no lo tomaría en su faceta religiosa, sino estética. El fragmento reproducido por éste, al que titula “Himno a la belleza”, no refiere a la religión católica como sometida a la ley del progreso –tema central en Ballanche-, sino a la belleza, la búsqueda humana por capturarla y su inextricable fugacidad. Ver *El Recopilador*, no 19, s/f.

²⁴⁹ *El Recopilador*, no. 6, s/f

devociones españolas, el ciego respeto hacia los ministros de la religión, cuya causa se aunaba con la de los intereses nacionales, y el establecimiento de la inquisición, considerado como un instrumento de guerra.²⁵⁰ Estas reflexiones, escritas por Mora a mediados de la década de 1820, entraban sólo transversalmente en su ensayo, y no atacaban al catolicismo en general, sino sólo a un catolicismo español que se consideraba fanático y vinculado al despotismo absolutista.

Puede observarse en las traducciones de Gutiérrez nuevas voces y autores que refieren a temas religiosos, aunque las apreciaciones explícitas sobre la religión, y sobre el catolicismo en particular, fueran escasas. Ello sólo se atisba en la traducción de Mora, quien de hecho estaba mucho más vinculado al grupo rivadaviano que a los jóvenes románticos –Mora se había radicado en Buenos Aires durante 1827, invitado por el mismo Rivadavia-. Fuera de eso, Gutiérrez evitó la publicación de cualquier texto que refiriera directamente al catolicismo, al culto o al vínculo que debía regir a la Iglesia con el Estado. Incluso en su selección de capítulos de las *Palabras de un creyente* no incluyó ningún pasaje que denunciara la acción corruptora de aquellos clérigos cooptados por los déspotas. Ciertas nociones vinculadas a la religión comenzaban a circular en la producción de este autor, pero sin consistencia y casi de soslayo. Sólo en su correspondencia privada, como se ha visto, Gutiérrez plasmó sus reparos con respecto a la religiosidad católica a él contemporánea, y lo hizo bajo el manto de la sátira.

En 1837, un año después de que Gutiérrez comenzara a redactar *El Recopilador*, Alberdi publicó su seminal *Fragmento preliminar a la historia del derecho*. La apropiación y resignificación de las cuestiones religiosas sería allí mucho más central y explícita. Alberdi pretendía dar entidad, a través de su texto, a un proyecto para transformar no sólo la comprensión y la práctica del derecho, sino también la propia sociedad nacional; y contaba aún para ello con la posibilidad de constituir, junto a sus compañeros generacionales, una elite intelectual dentro del rosismo que guiara al régimen en lo que él consideraba la dirección de, al mismo tiempo, el progreso y la estabilidad política.

Como se ha señalado en numerosas oportunidades, el proyecto de Alberdi apuntaba a sustentar su apuesta transformadora a la vez en las características del elemento local, *nacional*, y en una suerte de razón universal cuya forma más acabada podría encontrarse en los “avanzados” centros intelectuales europeos. Siguiendo el

²⁵⁰ Ibid.

modelo del historicismo romántico, Alberdi no contemplaba ya un progreso trascendente al desarrollo histórico de las naciones, sino uno que le era inmanente, que se encontraba inextricablemente inscripto en éste. Resta por responder la pregunta sobre cuáles serían los *agentes* que, adecuándose a esa fórmula según la cual la razón se volvía inmanente -aunque, en su multiplicidad, nunca dejara de ser *una*- permitirían llevar adelante esa promesa de desarrollo grabada en la historia de las naciones. En opinión de Alberdi éstos debían ser la filosofía y la religión, en alianza y armonía entre ellas.

El *Fragmento* denotaba una suerte de “división del trabajo” entre ambas fuerzas. La filosofía aportaría el principio activo: las ideas, que permitirían “civilizar” las costumbres, la sociabilidad, el derecho, incluso la religión misma. La religión proporcionaría una especie de sustrato necesario que, asegurando la unión de los ciudadanos por medio de una fe común y el respeto a las leyes, impediría que la acción de la filosofía se torne estéril e ineficaz. Según Alberdi, “La razón y la fé sostienen el edificio humano: y la ignorancia y la inmoralidad del pueblo es la vida, es el tesoro, de la tiranía: el cristianismo y la filosofía son pues los manantiales de nuestra libertad”²⁵¹. Y luego, refiriendo a Lerminier, sostenía que sin esta alianza la ley era imposible, porque “nace del axioma y del dogma, y tiene su asiento en medio de ellos, y se sostiene en medio de ellos, como ellos por la ley”²⁵². Indicaba luego cuál era el papel a cumplir por cada una de ellas: “Sin religión no hay ley, porque no hay autoridad en las prescripciones desnudas de todo dogmatismo, pues que el dogma afecta todo el sistema de las facultades humanas. Sin la filosofía no hay ley, pues que la razón es otra guía que el hombre no abandona”²⁵³.

Alberdi presentaba luego una visión incluso más cruda sobre la importancia de la religión, en la que se expresaba de un modo más patente su papel como garante del orden social. Caer en el sensualismo, en este sentido, era uno de los mayores peligros en que podía hundirse una sociedad:

“Entibiando el dogma de la espiritualidad del alma, el sensualismo priva al hombre de la idea consoladora de una vida futura: se resfría y aniquila toda creencia religiosa, y la sociedad humana pierde su más poderosa garantía. Viene á mirarse el testimonio interno, el éco de la conciencia, como un error supersticioso, como un resto despreciable de los innatistas, y la moral secreta queda

²⁵¹ Alberdi, “Fragmento preliminar”, 176.

²⁵² Ibid.

²⁵³ Ibid.

sin juez. No solo pues el sensualismo, es un sistema incompleto y falso, sino también peligroso, considerado meramente en su influjo social y político”²⁵⁴.

Para ilustrar este punto citaba a Montesquieu, según quien la “secta de Epicuro” -a la cual, consideraba Alberdi, pertenecía Bentham- había desgastado el corazón y el espíritu de la antigua civilización romana al penetrar en ella. Lo mismo había ocurrido en Francia, que “profesaba el sensualismo antes de su primera revolución”. Sin embargo, “desde que pensó en su reorganización social, no tardó en conocer la estrechez de la doctrina de Condillac, y las consecuencias peligrosas que ofrecía al Estado”. Esto comenzaría a ser subsanado por Royer-Collard, primero, y sobre todo por Cousin, que agregaron a la *observación sensible* la *observación interna*, y a partir de ella al análisis psicológico y al conocimiento de los hechos de conciencia, fuente efectiva de las leyes morales.²⁵⁵

Alberdi pretendía insertar su trabajo en esta nueva línea *sintética*, que contemplaba al hombre en todas sus dimensiones y que de hecho hacía del elemento espiritual-moral su característica más destacada. Es en esta línea que, como señala Jorge Myers, el tópico *espiritualista* “fue repetido *ad nauseam* por Echeverría, por Alberdi, por Gutiérrez, etc., en casi los mismos términos utilizados por sus modelos europeos”²⁵⁶. Esto, según Myers, tenía mucho que ver con una ruptura generacional: al rechazar el “materialismo” del pensamiento rivadaviano, que a partir de Bentham, Destutt de Tracy, Cabanis y Volney planteaba, en opinión de los románticos, una visión *calculadora, fría, o cínica* del mundo, podían presentar la suya como superadora. Así, el egoísmo cínico de los utilitarios argentinos era reemplazado por la “generosidad revolucionaria” que ellos propugnaban.²⁵⁷

Myers también sostiene, por otro lado, que la transposición cultural de estas nociones fue muy diferente en el territorio rioplatense con respecto a la función que había tenido en Francia y otros países europeos. No sólo, afirma este autor, los románticos argentinos no recusaban la revolución –“como sí lo hacían sus arquetipos europeos”-, sino que tampoco se oponían al sensualismo dieciochesco por su oposición

²⁵⁴ Ibid, 240.

²⁵⁵ Ibid, 241.

²⁵⁶ Myers, “La revolución de las ideas”, 423.

²⁵⁷ Ibid. Alberdi diría, de hecho, que las “ideas estremadas del siglo 18 han tenido y continúan teniendo una realización más completa” en Sudamérica, más que en Europa. La reacción contra ellas se tornaba, por lo tanto, particularmente acuciante. Alberdi, “Fragmento preliminar”, 124.

explícita a una visión teocéntrica del mundo.²⁵⁸ Este juicio, puede argumentarse, debe ser matizado. No sólo porque los “maestros” europeos de la Joven Generación no recusaran en términos generales la Revolución -más allá de los tradicionalistas como Bonald, De Maistre o el primer Lamennais-, aunque sí se opusieran, al menos en un primer momento, a una soberanía popular irrestricta.²⁵⁹ Más importante aún, los integrantes de la Nueva Generación no apelaron solamente a un vago espiritualismo, sino que pusieron a la religión en el centro de la escena. Y, a pesar de que ésta por momentos se confundiera con la búsqueda de un “dogma social” puramente *humanitario*, en términos ampliamente generales sustentaron el conjunto de sus ideas en la creencia en un Dios trascendente, cuyas leyes eran las leyes del progreso general de la humanidad. Y no en un Dios ajeno y desconocido, según el modelo deísta, sino el Dios del cristianismo, de cuya palabra los evangelios eran el principal vehículo.

Alberdi consideraba, siguiendo a Leroux, que la filosofía se había elevado hasta llegar a la siguiente fórmula: “el progreso continuo es la ley de la vida del universo”²⁶⁰. Agregaba luego que

“*Constituir y organizar, pues, la razón colectiva de la humanidad viva: tal es el problema que la filosofía acaba de resolver por la doctrina de la perfectibilidad indefinida. Progreso continuo: es la divisa de la filosofía moderna: y por tanto, la persecución infatigable del desarrollo indefinido del género humano, es la misión, el dogma de la filosofía*”²⁶¹.

Sin embargo, aunque este progreso continuo parecía ser inmanente a la humanidad o al propio universo, Alberdi no dejó de introducir en él la idea de una divinidad como su sostenedora:

“...porque todo es imperfecto, todo inacabado bajo el sol, y quiere perfeccionarse eternamente, hasta que la voluntad divina sea por fin satisfecha [...] Entre tanto, nada hay erróneo, ni malo, sino

²⁵⁸ Myers, “La revolución de las ideas”, 423.

²⁵⁹ Puede pensarse, por ejemplo, en los liberales doctrinarios franceses, y en Guizot en particular. Como señala Pierre Rosanvallon, Guizot no pretendía recusar de plano la Revolución, sino “cerrarla”. Esto involucraría una pretendida fusión de principios -monárquico, aristocrático, democrático- que pretendería llevar adelante a través de su peculiar *sistema capacitario*. También los románticos argentinos pretenderían fusionar principios para finalizar la revolución, aunque no serían los mismos. En el caso local, éstos se verían representados por el federalismo -en cuanto elemento popular y autóctono- y el unitarismo -considerado como una razón sin asidero-. El modelo capacitario, de hecho, sería tomado por la Joven Generación para cimentar esta unión del elemento *nacional*, pero incivilizado, y el *racional*, pero impopular. Ver Pierre Rosanvallon, *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848* (Buenos Aires: Biblos, 2015), 76-84.

²⁶⁰ Alberdi, “Fragmento preliminar”, 228.

²⁶¹ *Ibid.*

lo que estorba el desarrollo progresivo de los designios de Dios, que son: -porque nada esté quieto en el universo, pues que la obra esté inacabada y quiere proseguir interminablemente”²⁶².

La providencia divina aparecía, en último término, como garante de esa ley de *perfectibilidad indefinida* que, según Alberdi, la filosofía había logrado desentrañar. No se alejaba en este sentido de autores como Guizot, Jouffroy, Lamennais y Leorux, quienes, con diferentes inflexiones, también contemplaban la centralidad de un Dios en que se apoyaran sus doctrinas sobre el hombre y la humanidad. Esto sería aún más claro en la tesis presentada por Manuel Quiroga Rosas en 1837, el mismo año de la publicación del *Fragmento preliminar*, y poco después editada en forma de libro. En su primer capítulo, titulado “El derecho en la naturaleza divina”, Quiroga Rosas sostenía que:

“En el universo no vemos mas que una creacion [sic], un efecto; luego hay una causa creatriz, una causa absoluta, un Dios. Nadie duda que la causa creatriz debe estar en relacion con su criatura: luego Dios está en relacion con el universo”²⁶³.

Las referencias de este autor a la necesaria existencia de una ley divina atravesaban, de hecho, la mayor parte de su disertación. Sin Dios -o, más específicamente, sin la *ley* de Dios- pensar el derecho, pensar la sociedad misma carecía de sentido. Sin embargo, en la extensa conclusión de su obra, Quiroga Rosas abandonaba muy sugestivamente la apelación al orden divino, y entronizaba en cambio a la filosofía como medio para alcanzar la perfección del orden social -idea que, explica, pudo inferir de la doctrina de Saint-Simon -²⁶⁴.

Quiroga Rosas, en este línea, daba inicio al primer capítulo de su tesis con el siguiente epígrafe de Plutarco: “La ley es la reina de todos, mortales e inmortales”²⁶⁵. Aclaraba luego que Dios sólo puede ser tal si su acción está sometida a una ley que la rija. Esa ley, finalmente, no es otra que la misma ley del derecho que rige a todos los seres. Por eso la filosofía era la llave del sistema que planteaba: al permitir conocer la “ley divina”, podía accederse no sólo a las maquinaciones de las sociedades humanas, sino incluso a las de la propia providencia. En la mirada de Quiroga Rosas una religión

²⁶² Ibid, 229.

²⁶³ Manuel Quiroga Rosas, *Tesis sobre la naturaleza filosófica del derecho* (Buenos Aires: Imprenta de la Libertad, 1837), 10.

²⁶⁴ Ibid, 65.

²⁶⁵ Ibid, 9.

revelada se tornaba casi superflua frente a las capacidades ilimitadas de una razón humana que podía descubrir las propias leyes de Dios. El cristianismo y la “doctrina de Jesús” sólo aparecen en su obra, en una nota al pie, como garantes de ciertas conquistas terrenas: la libertad individual contra el panteísmo platónico y la igualdad de todos los hombres²⁶⁶.

Retornando al *Fragmento preliminar*, puede considerarse que también allí el plano religioso retrocede ante la primacía de la filosofía, que se muestra por momentos indiscutible. Si bien para Alberdi la ley del progreso se sostenía sobre la providencia divina, ésta, que era absoluta, “no se revela al espíritu humano, sino traducido por lo relativo”²⁶⁷. “Dios, como la verdad,” agregaba, “no se deja ver en su unidad absoluta, sino de una vigorosa inteligencia”. A partir de ello afirmaba que

“...como lo absoluto se revela á la humanidad de mas en mas, de ahí es que el relativo que le espresa quiere ser agrandado en la misma proporción. De aquí la necesidad de una movilidad indefinida en las formas religiosas, so pena de arrojar en desprecio estas formas, por su falta de armonía con las nuevas ideas de la divinidad que ha concebido ulteriormente, la inteligencia siempre progresiva y creciente del género humano”²⁶⁸.

Alberdi compartía con autores como Jouffroy y Leroux la noción de que la religión estaba también atravesada por la ley del progreso, y que por lo tanto llevaba en sí una simiente de perfeccionamiento continuo. Sin embargo, no llegaría nunca a poner en duda la sacralidad y perennidad del cristianismo, como sí lo habían hecho dichos autores: Jouffroy había alguna vez vaticinado el reemplazo del cristianismo por el reinado de la filosofía, y Leroux imaginaba el derrocamiento de éste por una nueva síntesis religiosa que guiaría a la humanidad en el nuevo siglo que despuntaba. Alberdi, evitando las posiciones más radicales, extrajo elementos de distintos autores para desarrollar una elaboración propia sobre los alcances de la religión y sobre el alcance y el significado del cristianismo en la sociedad en que vivía.

Como se ha visto, Alberdi veía en la providencia divina un fundamento trascendente que garantizaba la ley del progreso indefinido, y en la religión una fuerza que sacralizaba las verdades de la filosofía y garantizaba el orden social. Hasta aquí su

²⁶⁶ Ibid, 47.

²⁶⁷ Alberdi, “Fragmento preliminar”, 250.

²⁶⁸ Ibid.

planteo parece tener un carácter estrictamente deísta, en el que una religión revelada no encuentra lugar. Alberdi llegaría a afirmar, de hecho, que

“Cuando de este modo, de la idea del orden absoluto, nuestra razón se ha remontado á la concepción de un ser ordenador, el orden ofrece entonces una nueva faz religiosa, que dobla su virtud obligatoria, pero que no viene á producirla, pues que el orden no tenía necesidad de un carácter religioso para parecernos obligatorio, que por sí solo lo es bastante”²⁶⁹.

Si una religión revelada no era necesaria para conocer el “orden absoluto”, y ni siquiera era imprescindible para sacralizarlo ante los ojos de los hombres, ¿cuál podía ser su función? Y en este plano la ruptura de Alberdi con los modelos de catolicidad en pugna durante la década de 1830 sería tajante. A su modo de ver, “En cuanto al cristianismo, tan lejos de ser contrario a los intereses filosóficos del mundo, dependerá la felicidad futura de la sociedad humana, de la completa realización política del principio espiritualista, anunciado por Jesu-Cristo: la igualdad”²⁷⁰. Y desglosaba luego dicha idea con más detalle, entretejiéndola con citas de Lamennais:

“El cristianismo es la democracia: y su influencia política es el bálsamo que alimenta el desarrollo de la libertad humana. El cristianismo es la libertad. Ser impío es ser esclavo; como ser amo es ser impío. El génio del Evangelio es la igualdad, cuya realización es la libertad. Oprimir y dejar oprimir la libertad, es escupir el Evangelio, es la más espantosa impiedad”²⁷¹.

En la mirada de Alberdi, que seguía al Lamennais ya apartado de Roma, el cristianismo se convertía en una promesa de redención estrictamente terrenal, con el mensaje de Jesucristo prometiendo un futuro de democracia y libertad. Como Lamennais, parecía encontrar en el pueblo al verdadero representante de la divinidad: “Así el pueblo es el sólo órgano legítimo de las voluntades y los designios de Dios: de modo que la razón y la voluntad del pueblo son la razón y la voluntad de Dios”²⁷². Alberdi, sin embargo, no llevaba este argumento hasta sus últimas consecuencias, como

²⁶⁹ Ibid, 156.

²⁷⁰ Ibid, 177.

²⁷¹ Ibid. Las citas de Lamennais son las siguientes: “Gloria al Cristo, que ha restituido á sus hermanos la libertad. Maldito sea el Cristo, dijeron los tiranos, que ha devuelto la libertad sobre la tierra”; “Desgraciados aquellos que se separan de él (del Cristo), que le reniegan! Su miseria es irremediable, y su servidumbre eterna”; “Y lo que une las familias á las familias, las naciones á las naciones, es primeramente la ley de Dios, la ley de justicia y de caridad, y en seguida *la ley de la libertad, que es también la ley de Dios*”.

²⁷² Ibid, 191.

sí lo hacía el ex-abate, y agregaba una condición fundamental: “Pero para que esto sea, es menester que el público, es decir, la mayoría, sea racional; porque solo es divina, y por tanto, legislatriz la razón del pueblo, cuando el pueblo, y no una corta minoría que no es pueblo, es racional”²⁷³. Ese atisbo de radicalismo democrático que emergía en la escritura de Alberdi se veía rápidamente abortado, en un escenario donde la voluntad efectiva del pueblo había dado forma al “caudillismo bárbaro”, y al rosismo muy particularmente. Afirmaba entonces, podría argumentarse, que el pueblo es santo -con Lamennais- pero que lo es solamente en cuanto puede acceder a la razón universal -con Guizot-. El resultado final era el corrimiento a un segundo plano de ese pueblo al que se invocaba con tanta grandilocuencia y, nuevamente, la re-legitimación de Alberdi y sus compañeros como los depositarios verdaderos de la razón universal.

El temor a la “tiranía” fue probablemente el motivo de que, a diferencia de Lamennais y Leroux, Alberdi adoptara una postura de tinte liberal con respecto al vínculo entre la Iglesia y el Estado. A su modo de ver, “la sanción de la infracción del precepto religioso compete solo al dominio de la conciencia individual”²⁷⁴, y el Estado por lo tanto no puede involucrarse en dicho proceso. Según Alberdi,

“La religión habría perecido si no se espiritualiza y se constituye por sí propia. Jesu-Cristo llenó esta exigencia, despojándola de toda sanción política y temporal, y sujetándola á la sola sanción positiva de una vida futura. De esta manera Dios mismo separó la religión y la política. Ha costado mucha sangre la realización de este divino deslinde, que aun no está acabado ni en la vida de los pueblos, ni en la ciencia. Y sin embargo, mientras no se practique de uno y otro modo, no irán bien los intereses del Estado, ni los de la Iglesia. La dificultad desaparecerá desde que se comprenda que distinguirlos no es dividirlos: lo primero no es necesario, lo segundo es imposible; persuádase de aquello el Estado, y la Iglesia de esto, y lo hará el Estado sin que la Iglesia lo estorbe”²⁷⁵.

Es posible que Alberdi, al señalar como necesaria la “distinción” entre la Iglesia y el Estado, pensara en la cooptación del clero católico bonaerense llevada adelante por Rosas. Y, si bien no hizo ninguna referencia a la relación del catolicismo con el orden público, sí ilustró, apelando al caso español, cuáles eran las posibles consecuencias de un catolicismo fanático unido con el Estado. España, consideraba, había desarrollado un horror al pensamiento como consecuencia de sus guerras con el islam, primero, y con el luteranismo más adelante. Así, “España no hizo más que ocuparse de las creencias que

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid, 174.

²⁷⁵ Ibid, 175-176.

amenazaban su fe católica”²⁷⁶. Como consecuencia de su obstinación “terca y ciega” se había tornado fanática y supersticiosa, pero nunca había logrado ser religiosa. Alberdi luego detallaba algunas de las consecuencias más perniciosas de dicha actitud:

“San Ignacio erige una cruzada espiritual contra las ideas progresivas y nuevas de la Europa reformada. La institución de S. Domingo declara á la España en estado perpétuo de sitio contra los heresiarcas Bacon, Leibnitz, Locke, Newton, Grocio, Kepler, y su discípulo francés, el siglo XVIII: prefiere primero verla ignorante toda su vida, sin saber política, legislación, historia, filosofía antes que dejarla pensar á riesgo de hacerse incrédula”²⁷⁷.

Esto era particularmente problemático porque, advertía Alberdi, quienes habitaban la Confederación Argentina eran a fin de cuentas herederos de esa España supersticiosa y fanática. Lamennais y Leroux -también Jouffroy, aunque de forma mucho más ambigua- consideraban que era necesario dar vida a una religión que pudiera guiar los destinos humanos, y que, en cuanto dogma de la humanidad, no debía estar separado de ella misma. Esto era resultado de que, a su modo de ver, el siglo XVIII había destruido y anarquizado las creencias de los hombres, y era necesaria una nueva síntesis de unidad. Alberdi consideraba lo mismo, pero sólo hasta cierto punto: aunque el *egoísmo* de los rivadavianos había anarquizado la sociedad, y era preciso dar vida a una nueva religión que uniera a los habitantes de la nación, era peligroso declarar la unión entre la Iglesia y el Estado, entre el poder terrenal y el espiritual, para alcanzar dicho fin; sobre todo cuando esa propia unión parecía ser, en el plano local, un vehículo para la profundización del despotismo.²⁷⁸

Quizá por este mismo motivo Alberdi no ensalzaba al catolicismo como vehículo de transformación social; estaba demasiado vinculado al régimen de Rosas y al fanatismo supersticioso del pasado español. Sin embargo, en un escenario regido por la censura en lo atinente a la publicación de ideas religiosas, y en el que muy pocos creían posible -o deseable- desarticular el entrelazamiento de la Iglesia con el Estado,

²⁷⁶ Ibid, 249.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ Alberdi, de hecho, criticaría la propuesta de los sansimonianos que apuntaba a anular la separación entre religión y política. Los discípulos de Saint-Simon, consideraba, habían tratado de terminar con la lucha entre el espíritu y la materia “rehabilitando, santificando la materia y sus goces; y sometiendo el principio carnal y el principio espiritual á una fusión armónica, bajo una misma y única impulsión”. Sin embargo, en opinión de este autor, “Se ve pues que partían de la unidad materialista de Cabanis para llegar á los resultados más contrarios á la constitución actual de la sociedad humana, y á los fundamentos mismos del cristianismo”. La separación entre el poder temporal y el poder espiritual, así, se alzaba como uno de los fundamentos esenciales de las sociedades modernas. Ibid, p. 175.

posiblemente existiera un margen acotado para realizar una crítica más abierta de la Iglesia Católica. La única línea que Alberdi dedicó a este tema en el *Fragmento* -más allá de su denuncia del catolicismo español- señalaría como uno de los errores del siglo XVIII el “haber comprendido el pensamiento puro, la idea primitiva del cristianismo, y el sentimiento religioso, bajo los ataques contra la forma católica”²⁷⁹. Pero la denuncia de estos “excesos” no conllevaría, sin embargo, una defensa de la fe católica. Alberdi diría del luteranismo, por ejemplo, que no era más que “un primer movimiento de emancipación del pensamiento europeo y moderno”²⁸⁰, lo que era bastante más con respecto a lo que tenía que decir sobre el catolicismo. Las ideas religiosas presentes en el *Fragmento*, así, despliegan un entretejido entre aquellas nociones que era posible expresar y las que debían ser calladas, y entre aquellas que -quizá- fuera deseable defender, pero que la realidad local tornaba en apariencia insostenibles.

Si había algunas cuestiones que Alberdi se veía obligado a silenciar, tanto por la censura de prensa como para apelar a un régimen que hacía de su alianza con la Iglesia Católica una bandera, éste ya no sería el caso con la *Creencia social* redactada por Echeverría un año más tarde. La relación de los jóvenes románticos con el rosismo, en 1838, se había ya tensado terminalmente: el Salón Literario había cerrado sus puertas a comienzos de ese año y *La Moda* había sido clausurada. Nucleados ahora en la clandestina Asociación de la Joven Generación Argentina, su oposición al rosismo, y en general al *status quo* sociocultural y político, comenzó a adquirir un cariz más radical.

Como se ha señalado muchas veces, el objetivo de la *Creencia social* redactada por Echeverría, una suerte de manifiesto de la Joven Argentina, tenía como objeto fundar un nuevo “dogma social” unificador, que permitiera fusionar y superar las doctrinas unitarias y federales. Se buscaba constituir una tercera fuerza superadora de las anteriores, que abrevara directamente del “espíritu de mayo” -caracterizado por la búsqueda de la igualdad y la libertad-, y que encontraría como campo de acción la educación popular y, por medio de ella, la progresiva transformación de la sociabilidad y las costumbres. Mucho menos se ha escrito, sin embargo, sobre el lugar destacado que la religión ocupa en dicho texto.²⁸¹

²⁷⁹ Ibid, p. 123.

²⁸⁰ Ibid, p. 249.

²⁸¹ José Ingenieros, en su *Evolución de las ideas argentinas*, es quien quizá más atención le prestara a esta cuestión. Su hipótesis, sin embargo, de que las inflexiones religiosas de la *Creencia social* son una copia del *Nuevo Cristianismo* de Saint-Simon, sin embargo, me resultan infundadas. Más allá de que, de forma similar al último Saint-Simon, Echeverría encontrara en el cristianismo un principio moral terreno, su mayor influencia en esta línea es Lamennais, antes que Saint-Simon. No sólo cita al primero

Como ya se mencionó, Echeverría referiría en su *Ojeada retrospectiva* de 1846 los debates suscitados en torno a la inclusión o no de motivos religiosos en la *Creencia*. En sus palabras, “Opinaron algunos que nada se hablase de religión, otros invocaron la filosofía”²⁸². La religión, sin embargo, que para Echeverría era absolutamente insoslayable, terminaría ocupando un lugar de relativa centralidad en la economía textual del manifiesto. La pregunta que debe responderse, ciertamente, involucra el carácter de esa apelación a la religión.

Puede afirmarse, en primer lugar, que la *Creencia* de Echeverría tiene mucho terreno en común con el *Fragmento* de Alberdi -este último, a fin de cuentas, colaboró con Echeverría en la escritura del texto-. Sin embargo, en las páginas de la *Creencia social* las ideas religiosas antes sostenidas por Alberdi sufrieron algunas transformaciones, y sus componentes heterodoxos fueron llevados aún más lejos. Echeverría llegó incluso a plantear, aunque lo hiciera de un modo absolutamente vacilante, la posibilidad de que pudiera emerger una nueva “religión racional”. Rápidamente, sin embargo, reafirmaría su adscripción al cristianismo.

La primera diferencia notable de la *Creencia social* con respecto al *Fragmento preliminar* o, incluso más claramente, a la tesis de Quiroga Rosas, es que Echeverría no planteó ya con claridad la existencia de una providencia divina trascendente que garantizara el orden del universo -un orden que, para Alberdi y Quiroga Rosas, se asentaba sobre la ley del progreso indefinido-. Echeverría, en este sentido, se acercaba mucho más a Lamennais, Leroux y Saint-Simon: en su planteo lo divino tiende a confundirse con lo humano, y la religión no parece ser otra cosa, finalmente, que la sacralización de la propia moral natural de la humanidad. A su modo de ver, el cristianismo era la mejor “religión positiva” porque “no es otra cosa que la revelación de los instintos morales de la humanidad”²⁸³. Y el Evangelio, en esta misma línea, “es la ley de Dios, porque es la ley moral de la conciencia y la razón”²⁸⁴. Ésta tenía, para él, contornos relativamente definidos: “El Evangelio es la ley del amor, y como dice el

directamente, y no hace lo mismo con el segundo, sino que, siguiendo a Lamennais, se ocupa tanto del vínculo del cristianismo con la libertad y con la igualdad. El interés de Saint-Simon por la libertad era ciertamente muy secundario. Por otro lado, también puede verse un tinte claramente liberal en el texto de Echeverría, que lo aleja tanto de uno como del otro autor antes citados. Para las ideas de Ingenieros sobre este tema ver Ingenieros, José, *La evolución de las ideas argentinas*, tomo II (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1961), 235-310.

²⁸² Echeverría, *Dogma Socialista*, 24.

²⁸³ *Ibid.*, 137.

²⁸⁴ *Ibid.*

Apóstol Santiago, la ley perfecta, que es la ley de la libertad. El cristianismo debe ser la religión de las democracias”²⁸⁵.

Por otro lado, Echeverría también consideraba necesaria una alianza entre la religión y la filosofía para llevar adelante la tarea transformadora de la Joven Generación. Y, nuevamente, las tareas de ambas eran claras. La filosofía, en este marco, era definida como “el ojo de la inteligencia examinando é interpretando las leyes necesarias que rigen al mundo físico y moral, ó al universo”. “La religión”, por otro lado, “es el cimiento moral sobre que descansa la sociedad, el bálsamo divino del corazón, la fuente pura de nuestras esperanzas venideras, y la escala mística por donde suben al cielo los pensamientos de la tierra”²⁸⁶. Y, de modo similar a lo que Alberdi planteaba en el *Fragmento*, parecía ser la filosofía la que en realidad ocupaba el lugar de primacía en este binomio:

“La filosofía reconoce á la razon individual como único juez de todo lo que toca al individuo; y á la razon colectiva ó al *consensus* general como el árbitro soberano de todo lo que toca á la sociedad. [...] La filosofía ilumina la fé, explica la religion y la subordina también á la lei del progreso. La filosofía en la naturaleza inerte busca la lei á su generacion; en la animalidad, la lei del desarrollo de la vida de todos los séres; en la historia el hilo de la tradicion progresiva de cada pueblo y de la humanidad y por consiguiente la manifestacion de los designios de la providencia”²⁸⁷.

Llegado a este punto de exaltación de la filosofía por sobre cualquier otra rama del quehacer humano, Echeverría llegaba más lejos que nunca en su heterodoxia religiosa, coqueteando con la noción de una “religión racional” como la que perseguía Leroux:

“La Filosofía presente ya y anuncia el nacimiento de una religión racional del porvenir más amplia que el cristianismo, que sirva de base al desenvolvimiento del espíritu humano, y á la reorganización de las sociedades europeas, y que satisfaga plenamente las necesidades actuales de la humanidad. ¿Quién será el revelador de esa religión- la humanidad misma. Esta idea que constituye el principio fundamental de la doctrina de Lerroux y su escuela, no ha salido aún de la esfera de la especulación, y nos reducimos á anunciarla, no siendo tiempo todavía de ventilar nosotros las cuestiones que envuelve. Nuestra fé en el cristianismo es completa: lo adoptamos

²⁸⁵ Ibid. Al hablar de estos temas Echeverría citaría a Lamennais. Con respecto a la libertad, por ejemplo: “La libertad es el pan que los pueblos deben ganar con el sudor de su rostro”. (Extraído de las *Palabras de un creyente*, capítulo XXXVIII).

²⁸⁶ Ibid, 169.

²⁸⁷ Ibid, 167.

además como la religión del pueblo, aun cuando quisiéramos verlo reinar con toda su pureza y magestad”²⁸⁸.

Echeverría, a diferencia de Alberdi, daba un paso en la dirección más radical de la religiosidad humanitaria francesa. Ese paso, sin embargo, quedó trunco, “no siendo tiempo todavía” de ventilarla en el Río de la Plata. Afirmó que los jóvenes románticos abrazaban el cristianismo, que era la religión del “pueblo”. Probablemente Echeverría no quisiera repetir el error que adjudicaba a los unitarios, de importar doctrinas extrañas al sentir nacional que sólo podían ser agentes de agitación interna y anarquía. Sobre todo en un plano tan central como el religioso, sobre el cual debía sostenerse el pregonado proceso de regeneración social. Según Echeverría, éste se abriría camino por medio de la educación de las masas; así podrían abrírseles, algún día, las puertas de la soberanía. La religión cumpliría también un papel fundamental sobre ese pueblo cuya adultez política futura se auguraba: “...moralizándolas, fecundará en su corazón los gérmenes de las buenas costumbres”²⁸⁹.

La esfera religiosa, entonces, resultaba fundamental para la transformación de la sociedad. Pero esto no significaba que Echeverría defendiera la unión de la esfera espiritual y de la esfera temporal. A su modo de ver, “Dios es el único juez de los actos de conciencia, y ninguna autoridad terrestre debe usurpar esa prerrogativa divina, ni podrá hacerlo aunque quiera, porque la conciencia es libre”²⁹⁰. Y, en una referencia que parece acercarse al lenguaje lamenesiano de las *Palabras de un creyente* afirma que “Los tiranos han fraguado de la religión cadenas para el hombre, y de aquí ha nacido la impura ligar del poder y el altar”²⁹¹.

Echeverría probablemente tuviera al rosismo en mente al realizar esos comentarios. Aún en mayor medida que Alberdi, observaba la cooptación política del clero católico como un pernicioso refuerzo para lo que contemplaba como un régimen despótico. En *El matadero*, escrito a fines de la década de 1830, pintaba el cuadro de una Iglesia fanática y supersticiosa subordinada al poder de Rosas. Refiriendo al diluvio que en el cuento se abate sobre la ciudad, señalaba que desde los púlpitos se echaba la culpa de dicho “castigo divino” a las acciones de los unitarios. Y, por otro lado, la

²⁸⁸ Ibid, 168.

²⁸⁹ Ibid, 176.

²⁹⁰ Ibid, 38.

²⁹¹ Ibid, 139.

superstición de los clérigos se trababa en una disputa con la palabra autorizada de los médicos:

“Algunos médicos opinaron que si la carencia de carne continuaba, medio pueblo caería en síncope por estar los estómagos acostumbrados a su corroborante jugo, y era de notar el contraste entre estos tristes pronósticos de la ciencia y los anatemas lanzados desde el púlpito por los reverendos padres contra toda clase de nutrición animal y de promiscuación en aquellos días destinados por la iglesia al ayuno y la penitencia”²⁹².

Pero aún más grave que el cariz supersticioso y fanático del catolicismo local, era su alianza con el Estado para oprimir al pueblo:

“Pero no es extraño [que haya estómagos privilegiados y estómagos sujetos a las leyes], supuesto que el diablo con la carne suele meterse en el cuerpo y que la iglesia tiene el poder de conjurarlo: el caso es reducir al hombre a una máquina cuyo móvil principal no sea su voluntad sino la de la iglesia y el gobierno. Quizá llegue el día en que sea prohibido respirar aire libre, pasearse y hasta conversar con un amigo, sin permiso de autoridad competente. Así era, poco más o menos, en los felices tiempos de nuestros beatos abuelos que por desgracia vino a turbar la revolución de Mayo”²⁹³.

En la mirada de Echeverría, la unión de la Iglesia con el Estado llevaba en sí el germen del despotismo, como lo atestiguaba el período colonial. Por este mismo motivo afirmaba que “El principio de la libertad de conciencia jamás podrá conciliarse con el dogma de la religión del Estado”²⁹⁴. Y, con respecto a los sacerdotes, afirmaba enfáticamente que su misión “es exclusivamente espiritual, porque mezclándose a las pasiones e intereses mundanos, compromete y mancha la santidad de su ministerio...”²⁹⁵. Su palabra, siguiendo la de Cristo, deberá ser una de fraternidad y unión: “Amad a vuestro prójimo como a vosotros mismos: amad a vuestros enemigos”²⁹⁶. El sacerdote, por lo tanto, debía predicar una moral de carácter estrictamente humano, que cimentara la concordia entre los hombres. Y, si bien no llegaría a decirlo en ese momento, posiblemente sospechara que la Iglesia católica, al

²⁹² Esteban Echeverría, *El matadero*, en <http://www.elaleph.com/libro/El-matadero-de-Esteban-Echeverria/458/>, consultado el 17 de abril de 2017, 5.

²⁹³ *Ibid*, 6.

²⁹⁴ Echeverría, *Dogma socialista*, 140.

²⁹⁵ *Ibid*, 141.

²⁹⁶ *Ibid*.

menos en la forma en que se presentaba ante Echeverría, no sería el agente más adecuado para sobrellevar dicha tarea.

Roberto Di Stefano sostiene que en su faz pública, “por lo general, la cuestión religiosa seguirá siendo abordada, hasta la década de 1860, desde posiciones identificadas con el universo de representaciones católico”. Aclara, a su vez, que “es dable advertir una progresiva vaguedad en esa identificación, que denota la bifurcación de los senderos que estaban transitando el catolicismo por un lado y sectores nada marginales de la elite cultural y política por el otro”²⁹⁷. Tampoco omite que algunos de los integrantes más conspicuos de la Joven Generación combinaron “una genérica adhesión a la fe cristiana” con “críticas más o menos veladas a las prácticas del catolicismo heredado”²⁹⁸. Las páginas anteriores ponen de manifiesto la magnitud de esa veta “heterodoxa”, que en el caso de Echeverría bordeó incluso –aunque sin materializarse- el abandono de una adscripción cristiana para avanzar hacia una “religión filosófica”.

Como se ha visto, el *Fragmento Preliminar* de Alberdi, la tesis de Quiroga Rosas y numerosos artículos incluidos en *El Iniciador* manifestaron un alejamiento tácito, aunque no por eso menos perceptible, del marco de referencias católico. Esto no significa, de ningún modo, que consideraran irrelevante a la religión como un pilar del orden social; no escaparon a la lógica de un “primer umbral de laicidad”, según lo definiera Jean Baubérot. Pero la forma específicamente católica del culto estaba demasiado vinculada al rosismo y a los resabios del mundo colonial como para resultarles funcional a la hora de enunciar sus proyectos regenerativos. Ese mismo motivo los condujo a propugnar la separación de la Iglesia y el Estado, aunque no con el objeto de “secularizar” la sociedad, sino de vivificar una fe religiosa que consideraban intrínseca al pueblo.

Como señala Palti, el pensamiento historicista rompió con la concepción ilustrada de un “tiempo” y una “razón” que se preexistían mutuamente, ya plenamente constituidas, en favor de visión según la cual no existía una razón por fuera de la historia: “ella no era”, así, “sino una lógica desplegada en el propio encadenamiento objetivo de los acontecimientos”²⁹⁹. Algo muy similar ocurría con la esfera religiosa, tan sometida a la ley del progreso como todos los otros elementos de la vida humana:

²⁹⁷ Di Stefano, *Ovejas Negras*, 190.

²⁹⁸ *Ibid*, 180.

²⁹⁹ Palti, *El momento romántico*, 41.

ésta se “revelaba” a los sujetos de acuerdo a sus específicas capacidades sociales y costumbres, y se presentaba así como inmanente al desarrollo específico de cada nación. Si el catolicismo había sido la forma religiosa dominante durante el período colonial, no necesariamente tenía que serlo luego de que éste se disolviera.

El estar alejados de los cargos públicos, podría argumentarse, permitió a los jóvenes románticos cierta independencia con que los publicistas del período rivadaviano no habían contado. Provistos de la formación laica que habían recibido en las aulas universitarias y de las lecturas “espiritualistas” que llegaban de Francia, pudieron pensarse como una elite intelectual que no sólo se ocuparía de transformar la fisonomía política del país, sino incluso la religiosa: ambas estaban, para ellos, íntimamente entrelazadas.

Ningún debate emergería sobre estas cuestiones, sin embargo, durante el poco tiempo que medió entre la publicación del *Fragmento Preliminar* y el exilio generalizado de quienes integraron la Nueva Generación. En ningún momento los textos que vieron la luz en ese período recusaron explícitamente al catolicismo o a la Iglesia, lo que quizá haya favorecido que sus apreciaciones religiosas pasaran en mayor o menor medida inadvertidas. El pronto destierro abortó cualquier apertura a la polémica, y estos temas sólo volverían a tratarse en Buenos Aires décadas más tarde y bajo formas muy diferentes.

Estas ideas seguirían siendo expresadas por los integrantes de la Joven Generación durante los primeros años del exilio, aunque el imperativo de la acción política limitara el espacio otorgado a aquellos trabajos que buscaban plantear una reflexión profunda al respecto. El fracaso de las luchas contra el régimen rosista, por otro lado, depositaría a los jóvenes intelectuales en distintos países de Sudamérica y Europa, donde sus caminos lentamente comenzaron a bifurcarse. La *estructura de sentimientos* que todos compartían, y que los llevó a buscar en la religión una herramienta de transformación social vinculada a un ideal democrático, comenzaría a cristalizar en opciones de distinto tipo. Vicente Fidel López y Juan María Gutiérrez se acercarían cada vez más, aunque con un diferente nivel de intensidad, al librepensamiento y al anticlericalismo. Echeverría también devendría anticlerical, aunque por una vía distinta: cada vez más adheriría al credo de la religión humanitaria, contemplando en el clero católico un escollo para acceder a la promesa de la fraternidad universal. Alberdi terminaría adoptando un catolicismo moderado, al que consideraría como un elemento importante para el orden social, conjugado con una posición liberal

que consideraba esencial la libertad de cultos. Félix Frías y Juan Thompson, por último, comenzarían a ver en la fe católica a virtualmente el *único* sostén sólido que pudiera garantizar el orden y conjurar la amenaza, siempre acechante, del despotismo y la anarquía. Frías, como se observará en el siguiente capítulo, comenzó su carrera como publicista manifestando una adhesión completa a las ideas religiosas de sus correligionarios. Durante su exilio, sin embargo, se desencantaría cada vez más con respecto a sus antiguas posiciones y emprendería un camino que lo convirtió en un pionero del laicado católico, a la vez que en uno de los publicistas más destacados al servicio de dicha causa.

Capítulo II

Félix Frías como demócrata -cristiano- radical: entre el entusiasmo y los desengaños del exilio

En este capítulo y los que siguen me ocuparé de analizar la vida y la labor intelectual de Félix Frías. ¿Por qué centrar en él la atención? Porque fue virtualmente el único integrante de la Generación del 37 –si se excluye a Juan Thompson, quien desarrolló la mayor parte de su carrera pública en España- que puso a la Iglesia católica en el centro de su lenguaje político cuando, tomando prestada la expresión de Tulio Halperín Donghi, comenzaron a divergir los proyectos que apuntaban a construir una nación para el desierto argentino. Frías puede ser considerado no sólo como un pionero en la construcción de un laicado moderno en la Buenos Aires post-rosista, sino también como un señero “escritor católico”, que articuló un proyecto político y sociocultural anclado en dicha fe.

Su figura, como se afirmó previamente, sería enaltecida por los católicos que combatieron las leyes laicas de la década de 1880: lo consagraron como una suerte de, si no mentor, al menos precursor en lo que respectaba a la defensa del catolicismo contra el avance del materialismo y la “impiedad”. Ya en 1884 Pedro Goyena enfatizaba la preeminencia de su espíritu católico:

“Don Félix Frías no buscó en la filosofía el criterio supremo para orientarse en las cuestiones que se ligan con el desarrollo de la sociedad y con el destino final del hombre. Fue en todo tiempo un cristiano, un católico; y para él, como para Royer-Collard, aquella pomposamente llamada ciencia de las ciencias estuvo siempre subordinada á las verdades sublimes, reveladas por Dios á la criatura, en la efusion de su amor y su misericordia”³⁰⁰.

Santiago Estrada escribió ese mismo año que:

“El cristiano y el ciudadano formaban en la persona de don Félix Frías una sola entidad. Católico en el Templo y en el Parlamento; hombre de orden en el hogar y en la sociedad, el

³⁰⁰ Pedro Goyena, “Don Félix Frías”, en *Ensayos y discursos de Félix Frías*, tomo I (Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1884), VI.

católico no hacía concesión alguna al político, ni el político al católico, porque las aspiraciones del uno y del otro eran puramente evangélicas”³⁰¹.

Estas semblanzas, que describían a un Frías cuyo catolicismo se armonizaba con su sempiterna lucha contra la tiranía, hacían de él una suerte de modelo heroico necesario para los tiempos que corrían: en 1884 y los años sucesivos el impulso laicista del gobierno de Roca se profundizó, generando una fuerte polarización entre sus defensores y quienes se plegaban a un catolicismo “ortodoxo”.

Estos relatos póstumos, resulta claro, deben ser considerados como producto de ese contexto específico. En su centro se erige de un modo palpable lo que Pierre Bourdieu ha denominado la “ilusión biográfica”. Ésta consiste, de acuerdo con dicho autor, en:

“...la idea de que ‘la vida’ constituye un todo, un conjunto coherente y orientado, que puede y debe ser aprehendido como expresión unitaria de una ‘intención’ subjetiva y objetiva, de un proyecto. Esa vida organizada como una historia se desarrolla, según un orden cronológico que es también un orden lógico, desde un principio, un origen, en el doble sentido de punto de partida, de comienzo, pero principio, de razón de ser, de causa primera, hasta su término que es también una meta”.³⁰²

En los relatos de Goyena y Santiago Estrada esa hilación unívoca emerge con claridad: la lucha incansable por la libertad y los derechos de la Iglesia es delineada como el motor de una existencia que se mantiene siempre fiel a un conjunto de principios inmutables.³⁰³ Reducir la vida de Félix Frías, cualquier vida, a tal unidad resulta sin embargo imposible.³⁰⁴ Su trayectoria se encontró atravesada por quiebres fundamentales, por una constante reactualización, vinculada a los diferentes escenarios

³⁰¹ Santiago Estrada, *Estudios biográficos* (Barcelona: Imprenta de Heinrich y Compañía en Comandita, 1889), 66-67.

³⁰² Pierre Bourdieu, “La ilusión biográfica”, 122.

³⁰³ De modo particularmente explícito, Santiago Estrada afirmaría que “La existencia entera de don Félix Frías fue un prolongado acto de lógica, desde los más elevados puntos de mira de la religión y de la política. Católico sincero como creyente, adversario de la tiranía como ciudadano, el que recorriere los documentos que él redactó como Secretario del general Lavalle y leyere los primeros escritos que publicó en Chile, no tendrá que reprocharle la menor debilidad, recorriendo el último discurso que pronunció sobre la libertad de enseñanza en la Cámara de Diputados de la Nación, y leyendo el testamento político, como se denominó la carta, fechada en 1880, que dirigió al doctor don José M. Moreno, también extinto”. Santiago Estrada, *Estudios Biográficos*, 66.

Esta misma línea sería también trazada por los biógrafos posteriores de Frías, cuya aproximación a la vida de este personaje puede inscribirse por lo general en la hagiografía. Es el caso de los trabajos de Romero Ambrosio Carranza, Juan Isidro Quesada, Santiago de Loria Parodi, citados en la Introducción.

³⁰⁴ Para una exposición de las nuevas formas de abordar la labor biográfica puede consultarse François Dosse, *El Arte de la Biografía. Entre historia y ficción*, capítulos V y VI.

en que debió desenvolverse, de sus formas de intervención pública y de los lenguajes a los que recurrió para llevarlas a cabo. Encontrar la justificación del Frías que se propuso combatir al anticlericalismo en las décadas de 1850 y 1860 en el joven que publicó sus primeros artículos junto a Alberdi, Gutiérrez y Echeverría veinte años antes resulta sin dudas aporético.

Esto no quita que algunos de sus interrogantes centrales pudieran mantener cierta vigencia a lo largo de un extenso período de tiempo, más allá de que su manera de abordarlos sufriera modificaciones sustanciales. La marca generacional, en este sentido, no puede soslayarse. Frías inició su carrera pública enfrentado a las mismas preguntas que acuciaban a sus amigos y compañeros: ¿cómo fundar un orden *nacional* que garantice la estabilidad sin caer en el despotismo? O, en otras palabras, ¿cómo fundar un régimen de gobierno que habilitara la libertad sin caer en la anarquía, y que asegurara el orden sin tornarse tiránico? La apelación al catolicismo como llave para resolver dicho acertijo, sin embargo, sería recién articulada años más adelante; no constituyó un sentido siempre presente, cuyos rastros puedan identificarse *a priori*.

Este capítulo analiza los primeros pasos públicos de Frías, que lo llevaron a escribir sus artículos iniciales en *El Iniciador* y a sumarse luego a la “campana libertadora” de Lavalle. En sus textos tempranos puede observarse que Frías compartió el lenguaje político de sus compañeros generacionales, a la vez que se encontró dentro de esa misma *estructura de sentimiento*, con relación a la temática religiosa, compartida por todos ellos. Esto a pesar de que, Frías daría vuelta -sin cuestionarla- la ecuación teórica de Alberdi y de Echeverría, poniendo el acento en el papel activo del componente religioso, cristiano, para posibilitar la transformación de la sociedad.

En su exilio boliviano y chileno Frías no abandonó este lenguaje político, aunque lo que era una *estructura de sentimiento*, todavía vaga y de contornos quizá imprecisos, comenzó a convertirse en una defensa cada vez más clara del catolicismo y de la Iglesia como garantías últimas del orden social. Se situó, de forma creciente, en un punto extremo del lenguaje político de su generación, pero sin abandonarlo. Al igual que sus compañeros, durante la década de 1840 buscó respuestas propias para responder a aquellas preguntas que a todos ellos desvelaban.

Cristianismo y libertad: Félix Frías y la exaltación de la democracia

Félix Frías nació en Buenos Aires en 1816, lo que lo convierte en uno de los integrantes más jóvenes de la Nueva Generación.³⁰⁵ Su padre, el santiagueño Félix Ignacio Frías Araujo (1787-1831), había realizado estudios doctorales en la Academia Carolina de Charcas, trasladándose a la ex capital virreinal en ocasión de la Asamblea del Año XIII como representante de Santiago del Estero. Su carrera política siguió luego una curva ascendente, acompañando las vicisitudes del escenario postrevolucionario: entre 1826 y 1828 integró la Convención Constituyente nacional, y en 1828 fue designado como miembro del directorio del Banco de Descuentos de la Provincia.³⁰⁶

La posición social de la familia Frías era prominente, pero sufrió traspie con la muerte de Félix Ignacio en 1831, como consecuencia de un accidente en el carruaje que lo trasladaba.³⁰⁷ Su hijo Félix tenía entonces quince años, y el fallecimiento de su progenitor le depararía una vida de relativas penurias económicas que sólo logró superar décadas más adelante, ya asentado en la vida política nacional. Dicha situación no menoscabó sus estudios, sin embargo: asistió al colegio dirigido por Rafael Minivielle, luego al Ateneo de Pedro de Angelis y finalmente a la universidad de Buenos Aires, donde se enroló como estudiante de Derecho. Estos espacios serían fundamentales para forjar lazos con los restantes miembros de su generación. Como indica Santiago Estrada,

“Fueron, entre otros, condiscípulos de Frías: en el Ateneo dirigido por don P. Angelis, los doctores don Eduardo Acevedo, don Miguel Esteves Saguí, y don José T. Guido; en el Aula de Filosofía, los doctores don Ventura Bosch y don Claudio M. Cuenca; en la Unversidad, los doctores Acevedo, Esteves Saguí, don Carlos Tejedor, don Roque Pérez, don Carlos Eguía, don Juan B. Alberdi, don Basilio Salas, don Vicente F. López, don Ildefonso Isla, don Marcelino Ugarte, don M. Beascochea y los señores don Mariano E. de Sarratea, don Rufino Varela, don Diego Arana, don Enrique Lapuente, don Laureano Costa, don José Rivera Indarte y don Nicolás Mariño”³⁰⁸.

³⁰⁵ Los dos extremos del espectro pueden encontrarse en Echeverría, nacido en 1805, y Mitre, de 1821.

³⁰⁶ Vicente Osvaldo Cutolo, *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, tomo 3 (Buenos Aires: Elche, 1971), 153.

³⁰⁷ Ambrosio Romero Carranza, *La juventud de Félix Frías, 1816-1841*, 37-39.

³⁰⁸ Estrada, *Estudios biográficos*, 76.

También Vicente Fidel López, al referir en su autobiografía a las clases de Diego Alcorta, diría que “allí me uní en permanente amistad con Jacinto Rodríguez Peña, Carlos Tejedor, Félix Frías, Miguel Esteves Saguí y muchos otros”³⁰⁹. Junto a López y Miguel Cané, Frías participó en 1832 de esa breve experiencia, producto del asociacionismo estudiantil, que fue la Asociación de estudios históricos y sociales. Según López, se le encomendó presentar un trabajo que comparara a Mirabeau y a Martínez de la Rosa³¹⁰, que no sería muy bien recibido porque “presentaba a Martínez de la Rosa como muy superior en todo al tribuno francés!”³¹¹. Frías también participó de la inauguración del Salón Literario en 1837 y adhirió a la Asociación de la Joven Argentina un año más tarde. Se exilió en Montevideo en enero de 1839, dos meses después de Alberdi. Se unió así a esa oleada general que desembarcó a sus compañeros en la orilla opuesta del Río de la Plata, donde elevaron ya de un modo explícito la bandera del antirrosismo.

En 1837, dos años antes de que se produjera esta diáspora, Alberdi había solicitado a Frías que envíe sus textos a *La Moda*, de pronta aparición. Se abstuvo, sin embargo, de colaborar con la revista. No se mostraba convencido de la “religión filosófica” que pregonaba su amigo Alberdi; ésta constituía, a su modo de ver, un conjunto de “teorías anti-cristianas”, ateas incluso.³¹² En ese momento Frías trabajaba bajo la égida de Felipe Arana, Ministro de Relaciones Exteriores de Rosas. Dada la precaria situación económica de su familia se había visto obligado a conseguir un cargo burocrático –si bien menor– en una dependencia del aparato estatal. Quizá este hecho, aunque sólo pueda especularse al respecto, pesara también en sus vacilaciones; podía albergar un velado temor a embarcarse en un proyecto que fuera contemplado negativamente por el gobierno.

En cualquier caso, cuando un año más tarde se le presentó la oportunidad de remitir sus textos a *El Iniciador* de Montevideo –aún más marcadamente sansimoniano que *La Moda*– no tuvo mayores pruritos en aceptar. Había renunciado a su cargo público el año anterior, por motivos de salud, y se había enrolado posteriormente en la

³⁰⁹ López, “Autobiografía”, 331.

³¹⁰ Martínez de la Rosa era un liberal moderado español, que había actuado como primer ministro de España durante el “trienio liberal” de 1820-1823. En 1832 se encontraba exiliado en Francia.

³¹¹ *Ibid.*, 340.

³¹² Archivo Frías, Documentos de la Biblioteca Nacional, legajo 679, n° 9.888, AGN.

Los escritos de Alberdi, como se expuso en el capítulo anterior, nunca recusaron la preeminencia del cristianismo. Es posible que en sus conversaciones privadas, sin embargo, se tomara mayores licencias para reflexionar sobre las nuevas perspectivas religiosas de Leroux, Saint-Simon y Jouffroy.

Asociación de la Joven Argentina. Su compromiso con la lucha antirrosista se consolidaba.

En 1839 Frías abandonó sus estudios de jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires y se embarcó hacia Montevideo. Allí fue introducido a Lavalle, y poco después se unió a las tropas que éste comandaba para desempeñarse como su secretario personal. Se mantendría junto a él en sus victorias iniciales y en sus muchas derrotas posteriores, que lo empujaron en una huida sin fin hacia el norte y hacia la muerte. Ésta alcanzó a Lavalle en Jujuy, el 9 de octubre de 1841. Su secretario comenzó así su largo destierro, que lo conduciría a Bolivia, Chile y finalmente a Francia.

Antes de marchar con las tropas “libertadoras”, todavía en Buenos Aires, Frías inició su carrera de publicista enviando un conjunto de textos a *El Iniciador*, donde publicó siete artículos entre julio y octubre de 1838. Alrededor de mayo de ese año, Frías le escribió a Miguel Cané -redactor de la revista junto a Andrés Lamas- que deseaba colaborar con el periódico, a lo que éste respondió que:

“Los redactores de **El Iniciador**, a cuya cabeza tengo el honor de estar, admiten la fraternidad de Ud.; y si mi amistad particular vale algo, yo le exijo no deje Ud. pasar una sola oportunidad de reunir colaboradores, porque la cruzada no desfallezca, antes de haber llenado su objeto”³¹³.

A partir de ese momento Frías comenzó a enviar sus colaboraciones, firmadas con las siglas D. y L.; esto es, Dios y Libertad, el lema de *L’Avenir* de Lamennais. Entre los jóvenes románticos, sería Frías quien levante más alto la bandera de la religión y del cristianismo, aunque sin romper el esquema general de pensamiento que lo unía con sus compañeros. Quizá José Ingenieros desconociera los escritos de este joven romántico en *El Iniciador* cuando escribió que “todo autoriza a inferir que Frías no se preocupó de esas cuestiones [religiosas] hasta después de actuar como secretario de Lavalle en la campaña libertadora...”³¹⁴. Más fundado, podría argumentarse, es lo que afirma sobre el vínculo de este Frías juvenil con el catolicismo:

“Al fundarse la *Joven Argentina* no era ‘católico’ Félix Frías; no podía serlo, desde que en el partido de Rosas militaban decididamente todos los elementos clericales, a la vez que era

³¹³ Carta de M. Cané a F. Frías, Montevideo, 7 de junio de 1838, citado en Tonda, *Don Félix Frías*, 219.

³¹⁴ Ingenieros, *La evolución de las ideas*, 308.

anticatólica la sociedad secreta. De su primera educación conservaría, tal vez, algún apego al espíritu 'cristiano', tan contiguo, como se ha visto, de la herejía misma...³¹⁵.

Como antes se expuso, no es posible afirmar que la Joven Generación se presentara como explícitamente anticatólica, pero estuvo lejos de constituirse en defensora de dicha fe –puede hablarse, incluso, de una velada hostilidad hacia ella-. En sus primeros escritos Frías no ofrece mayores indicios que lo ubiquen en el marco de un pensamiento católico, y mucho menos que indiquen su adherencia a alguna forma de catolicismo “ortodoxo”. Sin embargo, algunas alusiones siempre vacilantes, tangenciales, permiten sospechar que su vínculo con la fe católica no era tan frío como el de muchos de sus correligionarios. Particularmente cuando escribió que: “El cristianismo es mas que la Iglesia, como Dios es mas que el Papa. Una religión importa algo mas que la oración, la misa y la confesión. Respetamos como nadie estas prácticas religiosas, pero queremos hombres que no sean solo cristianos de rodillas”³¹⁶. Frías decía respetar sacramentos básicos de la Iglesia, tales como la confesión - particularmente denostada por los anticlericales decimonónicos-; era esto mucho más de lo que tenían para decir muchos de sus correligionarios al respecto.

No obstante, Frías afirmaba que la religión excedía ampliamente esas cuestiones. En el mismo pasaje afirmaba que “La religión cristiana es religión de acción, de vida y de progreso. Es preciso pues sacar al cristiano de la Iglesia, y su actividad democrática es la que solo constituirá el bien de estos pueblos”³¹⁷. Al igual que Alberdi y Echeverría, Frías veía en el cristianismo un vector de emancipación y regeneración de los pueblos, antes que una religión sacramental atada a una Iglesia institucional, tal como la católica. De hecho, en lo que puede leerse como una crítica velada a la Iglesia, en línea con las ideas que llevarían a la ruptura de Lamennais con ella, diría que “Si hay un crimen que no debía perdonar el Papa, ni perdona Dios es la tiranía”³¹⁸. Si la tiranía es un crimen que el Papa no *debía* perdonar, puede inferirse, esto es porque efectivamente lo había perdonado.

En cuanto el régimen de Rosas era percibido como despótico, y la Iglesia católica se presentaba como su aliada y ayudaba a sostenerlo, no podía apelarse a ella en la lucha emancipadora emprendida por Frías y los restantes miembros de su generación.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ Félix Frías, “La fe del cristiano”, *El Iniciador*, 1 de octubre de 1838.

³¹⁷ Ibid.

³¹⁸ Frías, Félix, “El egoísmo”, *El Iniciador*, no. 6, 1 de julio de 1938.

Para todos ellos, y con particular énfasis en estos escritos iniciales de Frías, la voz del cristianismo no se expresaba por medio de la institución eclesiástica sino que, directamente, era encarnada por el pueblo:

“Un pueblo unido siempre expresa la voluntad divina. Dios ha delegado su soberanía en los pueblos. Cada pueblo es un hombre, representante de Dios. Los pueblos reunidos hacen la representación humanitaria. La Humanidad es Dios. Para cumplir la voluntad de Dios es necesario batir la anarquía humanitaria, los egoísmos nacionales. La Libertad como el Sol alumbrará el mundo entero”³¹⁹.

El pueblo ocupaba el centro del pensamiento de Frías porque “la voz del pueblo es la voz de Dios”³²⁰. Su prédica era muy cercana a la de Lamennais luego de su ruptura con Roma; como el ex abate, Frías consideraba que este actor era el órgano privilegiado de la expresión divina, lo que tornaba a una Iglesia institucional, si no superflua, como mínimo secundaria. Afirmaba, en esta línea, que

“El culto ó la manifestación visible de las creencias religiosas es necesaria; esta es verdad inconcusa. Cual deba ser este culto es cuestión de forma. A la democracia lo que importa es cristianos en el fondo. Una forma apropiada á la grandeza del cristianismo. Erradamente piensa el que cree que el cristianismo cabe en la Iglesia”³²¹.

Si el cristianismo residía en el pueblo, más que en la Iglesia, éste era el verdadero depositario de la palabra divina. Y por ese motivo, al igual que los restantes miembros de la Joven Generación, Frías abogarí­a entusiastamente por un arte y una filosofía “socialistas”³²²: “Todo escritor que es un eco de su nación es escritor nacional, esto es escritor popular. [...] En el día los pueblos son gé­nios: improvisan una epopeya en tres días, componen odas sublimes en pocas horas. La poesía del pueblo es la de la acción”³²³. En esta línea, apelando a un registro virtualmente opuesto al que desplegaría años más adelante, realizaría incluso un elogio de la revolución, en cuanto gesta épica desplegada por un pueblo en busca de su libertad: “Una revolución es el golpe más poético y el más racional. Una revolución es una conclusión filosófica y un desenlace

³¹⁹ Ibid.

³²⁰ Ibid.

³²¹ Frías, “La fe del cristiano”.

³²² Socialista en el sentido que le otorgaban los jóvenes románticos al término: en cuanto encarnación del espíritu de la sociedad en que se enuncian, y diferenciado del individualismo que, por ejemplo, denunciaban en la obra de Bentham.

³²³ Félix Frías, “La poesía nacional”, *El Iniciador*, no. 10, 1 de septiembre de 1838.

dramático; una idealización racional. Una revolución es también la moral en acción”³²⁴. La revolución, de algún modo, podía devenir en la *obra magna* de una nación, tal como lo había sido la revolución de mayo y como debería ser el movimiento de lucha contra el régimen de Rosas. Para Frías éstas no eran meras palabras; fue el único integrante de la Generación de 1837 que se unió a las fuerzas de Lavalle y que tomó las armas para defender lo que consideraba la causa sagrada del pueblo, que conduciría a un futuro dorado de democracia y libertad sostenidas sobre el espíritu cristiano.³²⁵

La idea de entrega y sacrificio, común a todos los escritos de la Joven Generación, presenta en Frías un acento particular. Su discurso manifestó fuertes tonos románticos, enaltecendo la *melancolía* entre el conjunto de los sentimientos humanos. Según este personaje, que seguía los planteos trazados por Victor Hugo en el prólogo de su *Cromwell*,³²⁶ “la melancolía es el mas sublime sentimiento del corazón. La melancolía es el corazón del cristiano”.³²⁷ El mundo era un “valle de lágrimas”, y la melancolía constituía “el matrimonio del infortunio y la libertad”. Dicho sentimiento atravesaba a la religión y a la filosofía, insuflándoles sentimientos de paz, de amor, de caridad, de unión y libertad.³²⁸ En este mundo sufrido pero cargado de infinitas esperanzas, Frías cantó loas a la revolución y ensalzó el martirio como el ideal al que sus lectores debían propender:

“Imitad al Salvador. El martirio es el pedestal de la gloria. Jamás sacrificuéis un sentimiento ni una idea á un interés. El oro es el móvil de los esclavos, de los facciosos liberticidas. Pobres fueron Jesús, Rousseau, Saint-Simon, pobres los apóstoles todos de la religión democrática. Tiempo es ya de explorar el porvenir. [...] Hijos de la libertad! Una generación entera os deberá su vida y su bien-estar. Un pueblo todo llorará sobre la losa de vuestra tumba”³²⁹.

³²⁴ Ibid.

³²⁵ El otro personaje que combatiría activamente es Mitre, quien se destacaría como artillero en la defensa de Montevideo, y que tendría luego una destacada carrera militar. Sarmiento, si bien se unió al Ejército Grande en 1852, no tomaría una parte activa en los combates.

³²⁶ Según Victor Hugo la melancolía había nacido de las fuertes vicisitudes que habían acompañado el surgimiento del cristianismo. Dicha religión había democratizado las miras de la humanidad, y había generado un nuevo despertar en el corazón de los hombres. Mientras los hombres veían al viejo mundo desmoronarse en torno a ellos, se replegaron sobre sí mismos, comprendieron las “irrisiones de la vida” y su espíritu se tornó melancólico. Victor Hugo, *Prefacio de Cromwell* [1827], en <https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-19-VictorHugo.Cromwell.Prefacio.pdf>, consultado el 25/08/2017.

³²⁷ Félix Frías, “Infortunio y libertad”, *El Iniciador*, 1 de agosto de 1838.

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Félix Frías “A la juventud”, *El Iniciador*, 15 de septiembre de 1838.

Los artículos publicados por Frías en *El Iniciador* procuraban actuar como un llamado a la acción dirigido a la juventud rioplatense. Y, en esta línea de exaltación popular y democrática, fue quizá quien siguió con mayor ardor al Lamennais de las *Palabras de un creyente*. No planteó siquiera la necesidad de contener la voz y la acción del pueblo a través de un sistema “capacitario”, como lo hacían Alberdi y Echeverría; las masas populares encarnaban la palabra de Dios y el movimiento de la providencia divina, lo que tornaba innecesario cualquier dique a su movimiento progresivo. Caída la tiranía de Rosas, ese porvenir anhelado de libertad y democracia prometido por el cristianismo finalmente quedaría abierto.

Frías, al igual que Alberdi y Echeverría, consideraba que serían la filosofía y la religión las fuerzas que permitirían avanzar hacia ese futuro regenerado. Pero, a diferencia de ellos, sostuvo que el elemento fundamental de dicha ecuación debía ser la religión o, más específicamente, el cristianismo. ¿Cómo justificó esta sutil modulación propia, a pesar de que la sustentara en el mismo lenguaje que era común a sus compañeros? En primer lugar, sosteniendo que -al menos hasta ese momento- la filosofía sólo había logrado postular una imagen limitada del hombre:

“*Cogito ergo sum*; he aquí la base de la Filosofía – Los sistemas filosóficos [...] han sido siempre la expresión de ojeadas más ó menos incompletas sobre el hombre. Los genios creadores de estos sistemas han fraccionado siempre al hombre, le han visto solo por una de sus faces, y han confundido la parte con el todo. El instrumento de la filosofía ha sido la razón; pero la razón no es el hombre”³³⁰.

El hombre, a su modo de ver, era “alma y cuerpo, corazón é inteligencia, racional y sensual”. Y si bien el eclecticismo de Cousin había avanzado en la dirección correcta, reconociendo la “síntesis humana”, no había todavía sido capaz de emprender su análisis. El objetivo de la filosofía del siglo XIX debía ser, entonces, encontrar “El mecanismo de esta coexistencia, la armonía de esta multiplicidad”³³¹.

Pero había un segundo elemento, mucho más importante, que otorgaba la primacía al cristianismo:

“*Amo ergo sum*, dice el Cristianismo, y echa los cimientos de la verdadera Filosofía social, de la Filosofía popular. Desde luego una Filosofía que se sostiene en una base inmutable, ha debido ser más duradera y estar al alcance de la capacidad más vulgar. El corazón es una verdad, la razón una

³³⁰ Frías, “La fe del cristiano”.

³³¹ Ibid.

duda. -El corazón es el móvil del hombre. [...] El Cristianismo es la filosofía del corazón, es un sistema filosófico, es la vida democrática. ¿Porqué todo esto? Porque el Cristianismo predica el amor, la esperanza, la fé, ha predicado mas que principios, dogmas eternos que conducen á la unión, la confraternidad, la igualdad; dogmas cuya realización es la vía democrática. El Cristianismo no es una invención, es la imagen, la espresion del hombre. El Cristianismo pues, es innato en el hombre, no es otra cosa que el código de las leyes gravadas por el dedo de Dios en el corazón humano. [...] La razón del Cristianismo, es la razón del corazón, el buen sentido. Y como el buen sentido es la Filosofía del pueblo, el Cristianismo es por su esencia popular y democrático”³³².

Si, aunque esto se encontrara en proceso de cambio, la filosofía había realizado una equivalencia entre hombre y razón, el cristianismo manifestaba una verdad mucho más profunda: el corazón, y no la razón que introduce la duda, era el verdadero móvil del hombre. Esta visión profundamente romántica del cristianismo tornaba a la filosofía casi redundante, dado que era éste el que “echa los cimientos de la verdadera Filosofía social”. No sólo porque predicaba “dogmas eternos” en vez de “principios” -uno podría agregar, disputables-. Sino también porque el cristianismo era, de algún modo, la filosofía del pueblo, se confundía con la propia vida tanto de éste como del hombre.³³³ Si en Alberdi y Echeverría la religión parecía servir más como una suerte de sustrato general de unión humanitaria sobre la cual la filosofía podría actuar como fuerza activa -o, directamente, la religión era pensada como suerte de “gendarme” del orden social-, para Frías ese principio de acción no era otro que el cristianismo, el pueblo divinizado en acción. La filosofía sólo era capaz de parcializar al hombre y contemplarlo de forma extrañada.

Durante este período inicial Frías pondría el acento casi por completo en la idea de un cristianismo cuyas ramificaciones eran terrenales, y que actuaba como una fuerza progresiva estrictamente en este mundo. Sus opiniones sobre el carácter revelado, o no, de esta religión, y sobre sus pormenores teológicos, eran dejadas en un segundo plano frente a la potencia de su *praxis* social: “Diré que no creo tanto en la inmortalidad del Cristianismo, que lo crea la religión del cielo. El Cristianismo es religión terrena y acompañará al hombre hasta el fin de la tierra. Será el báculo del hombre en su peregrinación en este valle de lágrimas”³³⁴.

³³² Ibid.

³³³ Frías probablemente siguiera a Lamennais al formular estas ideas; específicamente su noción de la existencia de una “razón general de la humanidad”, que ubicó primero en la Iglesia y luego en el pueblo.

³³⁴ Ibid.

De acuerdo con esa *estructura de sentimientos* según la cual, como se ha visto, los miembros de la Generación del 37 veían en la religión una fuerza mundana más que un sistema dogmático con miras escatológicas, Frías relegó a un lugar secundario toda cuestión de carácter teologal:

“¿Cristo fue hijo de Dios? ¿La religión cristiana fue revelada? Esta es cuestión individual, no social; accesoria, no primordial. La sociedad debe responder á Dios de sus acciones, el individuo de su conciencia. Por nuestra parte creemos en la divinidad de Cristo, en la revelación del Cristianismo”³³⁵.

Aparecen, de este modo, los tintes liberales que pueden también apreciarse en Alberdi y Echeverría: las creencias religiosas son una cuestión individual, que atañen a la propia conciencia. Dado que la pregunta sobre la “revelación” del cristianismo se muestra irrelevante, sólo es importante que se compartan sus dogmas fundamentales, que son finalmente los mismos que constituyen el móvil más profundo del hombre y de los pueblos. El cristianismo, en un movimiento que recuerda la exposición realizada por Saint-Simon en su *Nuevo Cristianismo*, casi quedaba circunscrito a un fundamento moral de la fraternidad universal: “Acorrer al desvalido, perdonar al enemigo, llorar con valor y resignación, ser humilde y caritativo, amar á Dios y al prójimo; he aquí la religión del Crucifijo”³³⁶.

Es por este motivo que *El Iniciador* podía publicar los artículos de Frías, que declaraba su creencia en el carácter revelado del cristianismo, y de, por ejemplo, una “Sección sansimoniana” según la cual “La relijion San Simoniana está destinada á reunir á todos los hombres bajo una misma fé relijiosa y política, á fundar un orden social en el cual, la humanidad despojada de los privilejios, gozará de la libertad que *asocia* por la obediencia voluntaria á un poder reconocido capaz”³³⁷. En esta futura religión sansimoniana el lugar de la Iglesia católica se convertía en un elemento por completo redundante, y el dogma de mayor peso no sería teológico, sino humanitario: era una religión que auguraba la unión y la fraternidad general de los pueblos y de la humanidad no en el otro mundo, sino en éste.

En este mejunje de nociones sobre una religión devenida en religión terrenal, podía caber incluso el elogio de una figura que no sólo se hallaba fuera del cristianismo,

³³⁵ Ibid.

³³⁶ Ibid.

³³⁷ “Sección Sansimoniana. Prolegómenos generales”, *El Iniciador*, no. 8, 1 de agosto de 1838.

sino que históricamente había representado uno de los mayores exponentes del *infiel*. En uno de sus artículos, Miguel Cané –amigo de Frías y editor de *El Iniciador*- escribía que “Considerado por el lado religioso, no se le puede negar á Mahoma la gloria de un gran reformador, q’ sacando ‘a la nación de una idolatría absurda y degradante, de una esclavitud al sacerdocio que dañaba a la moral, la alzó hasta la concepción de Dios”³³⁸. Mahoma se mostraba así como un profeta libertador, que había destronado a la casta sacerdotal y acercado al pueblo a una cercanía más pura con Dios. No es imposible que, al señalar los abusos perpetrados por los sacerdotes árabes, Cané pensara en los curas rioplatenses, a los que podía interpretar como servidores del régimen de Rosas.

Cané culminaba su artículo afirmando que “Con todo, el islamismo se disuelve, amenaza ruina y caerá. Caerá, porque nada puede resistir al tiempo, que todo lo destruye; por que tanto en las ciencias, como en la política, y aún en la religión misma, la única ley constante de la naturaleza es el PROGRESO”³³⁹. Si una religión ancestral como el islam estaba condenada a desaparecer, y todo elemento humano estaba sometido a la ley del progreso, cabe preguntarse si el propio cristianismo no podía sufrir el mismo destino. Si bien Cané no lo explicitó, la “buena nueva” de la religión sansimoniana, pregonada por *El Iniciador*, posiblemente significara que muchos lo creían posible, quizá incluso deseable.

Los primeros años del exilio: Frías en Bolivia

Luego de interpelar a la juventud para que se uniera a la lucha contra Rosas desde las páginas del periódico montevideano, Frías abandonó la pluma y se unió a las tropas de Lavalle, desempeñándose como su secretario personal. Al naufragar la campaña, se mantuvo a su lado durante la larga retirada hacia el norte. Se contó entre la partida final de quienes condujeron sus restos a Bolivia, a fines de 1841, para evitar que cayera en manos del ejército de Oribe. Permanecería en ese país durante dos años, para luego continuar su exilio en Chile y finalmente en Francia. Durante este período, desilusionado por la derrota y por la persistencia de Rosas en el poder, comenzaría a manifestar un viraje ideológico: si en un comienzo había depositado toda su confianza en la capacidad revolucionaria del pueblo, por medio del cual –había creído- se expresaba la voz de Dios, cada vez con mayor determinación comenzaría a desconfiar

³³⁸ Miguel Cané, “Mahoma”, *El Iniciador*, no. 3, 15 de mayo de 1838.

³³⁹ *Ibid.*

de ese actor, y se lanzaría a la búsqueda de un nuevo engranaje social que pudiera garantizar el reino de la igualdad y la libertad. En la primera fase de su exilio, cuando se encontraba en Bolivia y todavía soñaba con la victoria de su causa en el campo de batalla, comenzó a abandonar el lenguaje lamennaisiano para adoptar una visión mucho más cercana a la expuesta por Alberdi y Echeverría: las masas populares no estaban todavía capacitadas para hacerse cargo de su propio destino, y resultaba necesaria la acción de un sector ilustrado que pudiera educarlas en los principios de la democracia y la libertad.

Luego de entrar al territorio boliviano junto a los pocos soldados remanentes de la fallida “campana libertadora”, en cualquier caso, Frías se vio apremiado por dos cuestiones que se presentaban frente a él con un carácter urgente. La primera de ellas, continuar la lucha contra el régimen de Rosas. Para ello intentaría convencer al general José Ballivián, presidente de Bolivia con quien cimentaría una relación de relativa cercanía³⁴⁰, de unirse a la lucha contra la Confederación Argentina. La segunda cuestión que Frías debió resolver era más mundana, pero no por eso menos importante: cómo garantizarse un sustento en aquellas tierras que le eran extrañas.

Las redes familiares, tanto como aquellas articuladas por los emigrados argentinos que habitaban allí, jugaron en esto último un rol fundamental. Como señala Carlos Páez de la Torre, Bolivia había sido un destino para los enemigos de Rosas ya desde los primeros conflictos que involucraron al rosismo, en 1831, y una década más tarde volvía a convertirse en un destino elegido por muchos exiliados.³⁴¹ Llegado a Bolivia, el otrora secretario de Lavalle pudo contar con que su tío, José Frías, le abriera las puertas de su casa y lo presentara ante la sociedad de Sucre. Su pariente había sido gobernador de Tucumán en 1831, cuando el general Paz dominaba el interior del país. Había partido luego de que Facundo Quiroga invadiera la provincia, ese mismo año.

Félix Frías desarrollaría también una fluida relación epistolar con otros dos desterrados en Bolivia: Benjamín Villafañe, tucumano que había adherido al programa de la Joven Generación Argentina en San Juan y se había unido a las fuerzas de Gregorio de Lamadrid en calidad de secretario, y Guillermo Billinghurst, porteño que había realizado junto a Frías la campana de Lavalle. Se relacionó también con Facundo

³⁴⁰ Como señala Américo Tonda, por ejemplo, en 1842 Ballivián confiaría a Frías la instrucción de uno de sus hijos. Tonda, *Don Félix Frías. El secretario del general Lavalle. Su etapa boliviana (1841-1843)*, 58-59.

³⁴¹ Carlos Páez de la Torre, “Aportes para el estudio de los propósitos y acciones conspirativas de los emigrados argentinos en Bolivia entre 1841 y 1852”, *Investigaciones y Ensayos*, no. 29 (julio-diciembre de 1989): 426.

de Zuviría, uno de los emigrados “viejos”³⁴² de mayor llegada al presidente de Bolivia, y quien pondría a su disposición las páginas de *El Restaurador* durante el tiempo en que lo dirigió. Frías también intercambié numerosas cartas con sus antiguos camaradas porteños. Entre ellos puede contarse a Vicente Fidel López -a través de quien conocería, epistolarmente, a Sarmiento-, Luis L. Domínguez, Miguel Piñero y Juan María Gutiérrez -con quien no podría, en realidad, entablar una efectiva relación epistolar como consecuencia de su partida a Europa-. A través de estos contactos recibió noticias sobre la situación de la “provincia argentina flotante” en Chile y Montevideo, a la vez que hizo circular sus propios textos en dichas regiones.

La situación pecuniaria de Frías pudo resolverse un año después de su llegada a Sucre: sus familiares y conocidos lo introdujeron a los círculos del presidente José Ballivián, quien lo nombró Oficial 1° del Ministerio de Instrucción Pública e intérprete de Relaciones Exteriores.³⁴³ Según Páez de la Torre, desde su ascenso a la primera magistratura en septiembre de 1841, Ballivián “Nunca disimuló sus simpatías por los antirrosistas argentinos, a los que se vinculaba tanto familiarmente –era cuñado de Wenceslao Paunero- como por vía de la amistad”³⁴⁴. Esto facilitó la entrada de Frías en el mundo de los empleos oficiales bolivianos. Su objetivo final, sin embargo, era conseguir la dirección de un periódico que pudiera gestionar a su arbitrio, lo cual planificó en 1842, sin éxito, junto a Benjamín Villafañe.³⁴⁵ A falta de un medio propio, volcaría sus ideas en todas aquellas empresas periodísticas que le abrieran sus páginas.

Publicó su primer artículo apenas unos pocos meses después de refugiarse en Bolivia, en diciembre de 1841. Lo tituló “El Demócrata” y, del mismo modo que en sus contribuciones a *El Iniciador*, lo firmó con las siglas lamennaisianas D. y L. (Dios y libertad). El texto, de hecho, replicaba los mismos tópicos que su pluma entusiasta había tratado tres años antes; era un exhorto a los jóvenes bolivianos para que consumaran la obra de la libertad iniciada por los guerreros de la independencia. Y las luminarias que debían guiar dicho esfuerzo eran también las mismas: las ideas de los sabios (la filosofía) y el cristianismo, en cuanto factor de civilización y progreso (la religión). También enfatizó, quizá para intentar desmontar las pretensiones americanistas de los publicistas del rosismo, y para justificar la alianza con la armada francesa, que era

³⁴² Zuviría se había exiliado en Bolivia a comienzos de la década de 1830, luego de presidir la legislatura salteña y de actuar como representante de la Liga del Interior, encabezada por el general Paz, frente a la Confederación Perú-Boliviana.

³⁴³ Ibid, 58.

³⁴⁴ Páez de la Torre, “Aportes para el estudio”, 426.

³⁴⁵ Ibid, 228-235.

necesario “desterrar la loca vanidad de creer que es posible hacer tabla rasa de los ejemplos de otros pueblos más adelantados en la carrera de la libertad”³⁴⁶.

El avance de la democracia y de la libertad continuaba siendo el tema que más movilizaban a Frías, aunque pareciera desdibujarse el papel prometeico que previamente había otorgado al pueblo. De hecho, sosegando el infinito optimismo que había depositado algunos años antes en la acción popular, escribió: “Desarraiguemos la idea de llegar de un salto a la cima de la civilización, de precipitarnos desacordadamente en la vía de las reformas. La libertad constitucional no se improvisa; ella es el pan que los pueblos ganan con el sudor de su rostro”³⁴⁷. Es posible que, ante la derrota de la “campana libertadora” de la que había tomado parte, y enfrentado con la inesperada pervivencia de un rosismo que atentaba contra las leyes providenciales de la historia y el cristianismo, Frías haya debido moderar su anterior entusiasmo. Como señala Tonda, desde su llegada a Sucre hasta fines de 1842, “el proscrito demuestra traer en el ánimo ese polvillo de melancolía que ha ido recogiendo a lo largo de sus jornadas: melancolía y agobio ante su propio infortunio y el de su Patria. De esta depresión moral no logran sacarle ni el triunfo de *Caa-Guazú*, ni el candoroso entusiasmo de *Lamadrid*”³⁴⁸.

Por otro lado, es posible conjeturar que los editores de *El Restaurador*, periódico oficialista, difícilmente comulgaran con el antiguo radicalismo del emigrado³⁴⁹. Según Tonda,

“La airosa pluma del joven porteño prometía analizar en sucesivas entregas los principales elementos que constituyen la vida democrática de las naciones. Pero, a pesar de este compromiso, pasarían algunos meses antes de que volviese a colaborar en el periódico. El compás de espera se debió a que los redactores de *El Restaurador* no comulgaban con las ideas del joven extranjero y ponían cortapisas a su pensamiento. Por de pronto, su primer artículo salió enmendado, y cuando remitió el segundo, se lo rechazaron llanamente...”³⁵⁰.

En opinión de Frías, continúa Tonda, sus artículos no habían sido aceptados por el solo hecho de ser argentino. Su amigo Villafañe, por otro lado, consideraba que había sido consecuencia del “egoísmo” de los redactores de *El Restaurador*. Y esta palabra,

³⁴⁶ Ibid, 223-224.

³⁴⁷ Félix Frías, “El Demócrata”, *El Restaurador*, Sucre, 23 de diciembre de 1841, citado en Tonda, “Don Félix Frías”, 247.

³⁴⁸ Ibid, 81.

³⁴⁹ Facundo de Zuviría sólo se haría cargo del diario algunos meses más tarde.

³⁵⁰ Ibid, 224.

“egoísmo”, resuena con esa connotación tan común a los miembros de la Joven Generación: el rechazo de los grandes fines humanitarios y populares en favor de las estrechas miras personales.

Un periódico tan fuertemente vinculado al estado boliviano como *El Restaurador* posiblemente quisiera evitar manifestaciones democráticas demasiado radicales, en línea con el presidencialismo autoritario de Ballivián. Luego de atravesar numerosos años de conflictos internos, conjugados con los conflictos con Perú en torno a la configuración de la Confederación Perú-Boliviana, Ballivián había ascendido a la presidencia con una bandera de “unanidad, armonía o unidad civil”. Con ese objetivo procuró fortalecer el poder ejecutivo en detrimento del legislativo, que perdió atribuciones con la jura de la constitución de 1843.³⁵¹ Este contexto se conjugaba mal con el idealismo de Frías, sostenido sobre la búsqueda de la libertad y la igualdad de un pueblo concebido como agente de la providencia y portador de las promesas del cristianismo. Pero Ballivián procuró a su vez poner un marcha un plan de “modernización” de Bolivia, para lo cual “contrató profesores y maestros extranjeros, organizó expediciones colonizadoras y abrió escuelas y caminos”³⁵². Los emigrados argentinos, en esa línea, podían servir a Ballivián como factor de civilización, y fue en ese marco que Frías trabó relación con el presidente de Bolivia.³⁵³

Además de formar parte de la estructura burocrática del Estado boliviano, Frías se dedicó a promover la figura de esa suerte de mecenas suyo en que había devenido Ballivián. En agosto de 1843, por ejemplo, publicó un folleto titulado *Rosas y el Jeneral Ballivián o algunos datos sobre la revolución arjentina y la restauración boliviana*³⁵⁴. Respondió allí a un periódico de Sucre, *El Ingenuo*, según el cual Rosas era un defensor

³⁵¹ Marta Irurozqui, “‘A resistir la conquista’. Ciudadanos armados en la disputa partidaria por la revolución en Bolivia, 1839-1842, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, no. 42 (junio de 2015).

³⁵² Tonda, *Don Félix Frías*, 70.

³⁵³ Como señala Alberto Crespo, “Ballivián percibió que [...] allí [entre los exiliados argentinos] había toda una elite de personalidades que, desde distintos campos, podían prestar eficaces servicios a su gestión presidencial. [...] Varios de ellos dieron un perceptible impulso a la educación, como directores de establecimientos de enseñanza y fundadores de sociedades culturales en las principales ciudades de Bolivia. Todos tuvieron no sólo el asilo oficial, sino la protección personal del presidente Ballivián, quien supo apreciar el valor de esa colaboración”. Alberto Crespo, *Fragments de la Patria. Doce estudios sobre la historia de Bolivia* (La Paz: Plural, 2010), 335.

Más allá de algunas apreciaciones fragmentarias como la que acaba de citarse, los estudios sobre la emigración argentina en Bolivia son escasos. Para un análisis de los proyectos antirrosistas, centrados en la correspondencia del general Anselmo Rojo, puede consultarse Páez de la Torre, “Aportes para el estudio”.

³⁵⁴ El folleto sería luego reproducido por *El Nacional* de Montevideo, redactado por Rivera Indarte, entre enero y marzo de 1844. Fue luego rebatido por Pedro de Angelis en *La Gaceta Mercantil*, aunque éste lo atribuyera erróneamente a Wenceslao Paunero. Tonda, *Don Félix Frías*, 159.

de los derechos americanos contra las pretensiones europeas. Frías defendió la intervención de Francia e Inglaterra en los asuntos del Plata, pues consideraba a dichas potencias vectores del progreso de la humanidad. Rechazar el comercio inglés y las ideas francesas, afirmaba, era condenarse a la barbarie y perder toda posibilidad de erradicar los vicios coloniales. Ballivián lo había comprendido. Rosas no³⁵⁵. En opinión de Frías:

“[Ballivián] mejora los colegios de educación científica, aumenta las casas de enseñanza primaria, funda establecimientos para la educación del bello sexo haciendo venir del extranjero a los maestros más acreditados, metodiza la enseñanza en todos su ramos, crea bibliotecas y departamentos topográficos, establece academias militares, trae personas del extranjero y fomenta, en fin, cuanto puede tender a derramar en la República las ideas civilizadoras y de progreso”³⁵⁶.

El énfasis en la libertad, en la misión profética del pueblo quedaban desdibujados en este elogio del presidente boliviano, que entronizado en una presidencia fuerte había ordenado el Estado y fomentaba la civilización de su patria. Frías llegaría a decir en una carta al emigrado Miguel Piñeiro, editor de *El Mercurio* de Valparaíso, que “Le aseguro a Ud. que, caído Rosas, no desearía para depositario de los destinos de mi país a un hombre mejor intencionado”³⁵⁷. Alejado de la turbamulta juvenil que había vivido en la Buenos Aires de 1838, derrotadas las campañas del general Lavalle y de José María Paz, Frías se mostraba más reacio a levantar las banderas de un providencialismo que encarnaba en la acción de las masas populares como vector del progreso humano. Igual que sus viejos compañeros, se vio obligado a encontrar nuevas respuestas para una pregunta que parecía no tener solución: ¿cómo era posible que Rosas hubiera detenido la marcha progresiva de la historia? Sin poder aún responderlo, y actuando bajo el mecenazgo de un presidente autoritario pero “civilizador”, Frías comenzó a atisbar al orden como elemento fundamental para el desarrollo de las naciones sudamericanas.

Luego de sus primer, accidentado artículo publicado a fines de 1841, Facundo de Zuviría se hizo cargo de *El Restaurador* y pidió a Frías que le remita sus textos. Éste colaboró con dicho periódico durante el primer semestre de 1842, reviviendo los temas que habían movilizado a los jóvenes románticos en Buenos Aires y Montevideo. En “La

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid, 72.

³⁵⁷ La carta fue publicada en *El Mercurio*, Valparaíso, 20 de enero de 1843. Citado en Tonda, *Don Félix Frías*, 71.

poesía” discurrió sobre la influencia sociales de los *vates*, quienes, afirmaba, en los tiempos modernos se distinguían por su melancolía, su tono nacional y popular y su inflexión cristiana y filosófica. En “La Educación” refirió a uno de los temas más caros a la Nueva Generación: la importancia de la educación popular, que no podía ser un privilegio de las clases superiores, y que resultaba fundamental para cualquier régimen que se preciara de ser republicano³⁵⁸. Citó también a Cousin, líder de la filosofía ecléctica y vinculado a los liberales doctrinarios, para afirmar que “Yo quiero en todo Colegio una enseñanza moral y religiosa”. Las exaltadas apelaciones democráticas, sin embargo, no volverían a aparecer en sus textos, y la influencia de Lamennais parece haberse visto crecientemente marginada.

La visión de Frías sobre el lugar de la religión y el pueblo comenzó a transformarse. Si durante 1838 las ideas lamennaisianas habían ocupado un lugar central en sus escritos, en Bolivia comenzó a incorporar nociones provenientes de *La Democracia en América*, de Tocqueville.³⁵⁹ El cristianismo y el pueblo, progresivamente, dejaron de componer una amalgama perfecta, y la acción popular dejó de expresar la inmediata voluntad de Dios. Frías comenzó a ver en el cristianismo, en cambio, una herramienta privilegiada para cambiar las costumbres de un pueblo que, purgado de su antigua carga providencial, ya no actuaba como guía del movimiento democrático, sino que debía ser guiado por alguna fuerza que se situara por fuera de él. En una carta a su amigo Benjamín Villafañe, a comienzos de 1842, decía:

“Al estudiar las necesidades actuales de estos países y el modo de prepararlos a la democracia, he sido involuntariamente arrastrado a considerar en el Cristianismo el elemento más eficaz de reforma y de progreso social. Observe Ud. en la Historia la marcha del espíritu humano y en las sociedades civilizadas del día los resortes de su bienestar y conocerá que las creencias religiosas han ejercido y ejercen una influencia muy poderosa, si no la principal. Si examina Ud. la sociedad norteamericana, conocerá que la libertad democrática está allí identificada con las costumbres, cuya fuerza ha sido siempre mantenida por el elemento religioso [...] ¿Cómo reformar por otra parte, las costumbres del pueblo, sin reformar antes sus creencias? Desde que el pueblo no

³⁵⁸ Tonda, *Don Félix Frías*, 255.

³⁵⁹ Es difícil saber si Frías, durante estos años, pudo acceder directamente a *La Democracia en América*, o sólo indirectamente, a través de textos que comentaran dicha obra. No realiza ninguna referencia concreta sobre el origen de las ideas que expone en sus textos al respecto de Estados Unidos. Por lo que respecta a los restantes integrantes de la Generación del 37, ya a fines de 1840, el mismo año de su publicación, Gutiérrez tradujo y publicó en *El Talismán*, de Montevideo, algunos capítulos de la segunda parte de *La Democracia en América*. Ver Bárbara Rodríguez Martín, *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana* (tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2005/2006), <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs215.pdf>, 236.

profesa otras creencias que las religiosas, hacer comprender la importancia de éstas, purificarlas, enseñar su intimidad, es educar al pueblo, es prepararlo a la soberanía, a la verdadera libertad”³⁶⁰.

Si, bajo el influjo de Lamennais, Frías había expresado un espíritu democrático particularmente radical, su postura era ahora mucho más cercana a la de Alberdi y Echeverría: si bien el objetivo final era la democracia, el pueblo no estaba preparado para ella. Era preciso que atravesara, previamente, un proceso educativo que lo moralizara y lo elevara a la edad de la razón. Escribiría, a fines de 1842, que

“Cuando estalló la revolución, no estábamos preparados para la libertad. La revolución nos hizo independientes, pero no libres. [...] La libertad no existe donde no existen las virtudes, las luces, la propiedad y el comercio. Desgraciadamente la educación no ha empezado entre nosotros a ejercer su influencia revolucionaria sobre las costumbres del pueblo y en favor de los principios democráticos”³⁶¹.

Dicho texto fue publicado en *El Filántropo*, un periódico sucrense con el que Frías había comenzado a colaborar a mediados de 1842. Para este momento su relación epistolar con algunos argentinos emigrados en Chile, sobre todo López y Piñeiro, se encontraba más aceptada. De hecho, algunos de sus artículos serían luego reproducidos en *El Mercurio*. Este diario presentaría los artículos de Frías con una presentación por demás elogiosa:

“Entre los periódicos de Bolivia hemos recibido una colección del que se publica en Sucre con el título de **El Filántropo**, cuya lectura nos ha proporcionado un verdadero placer. Este periódico está redactado en un estilo brillante y con fondo de sinceridad y patriotismo que llama la atención. Sus miras son enteramente americanistas y su principal objeto el de propender a la ilustración y educación de las masas con preferencia al establecimiento de las instituciones que favorecen a la libertad política, por reputarse imposible la existencia de ésta sin aquellos antecedentes”³⁶².

Los escritos de Frías llegaban así a Chile, mientras él mismo recibía *La Revista de Valparaíso* y *La Gaceta de Comercio*, dirigidas ambas por López.³⁶³ Influida, quizá, por su vínculo con el régimen de Ballivián y por los textos chilenos que llegaban a sus

³⁶⁰ Carta de Frías a Villafañe, Sucre, 26 de enero de 1842, citada en Tonda, *Don Félix Frías*, 247.

³⁶¹ Félix Frías, “El militar”, *El Filántropo*, reproducido por *El Mercurio*, Valparaíso, 21 de noviembre de 1842, citado en Tonda, *Don Félix Frías*, 249.

³⁶² *Ibid*, p. 227.

³⁶³ Américo Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, 2.

manos, las inflexiones democráticas de Frías comenzaron a ceder su lugar a una mayor preocupación por el orden -aunque ésta distara aún de poseer la centralidad que manifestaría más adelante-. En uno de los artículos publicados en *El Filántropo*, y posteriormente reproducidos por *El Mercurio*, Frías refería a la necesidad de expandir la educación de los militares, con el fin de insuflarles sentimientos de humanidad, orden, moral y virtud.³⁶⁴ En otro, titulado “La Prensa”, destacaba los progresos hechos por el periodismo chileno, por haberse afianzado allí más que en cualquier otro país sudamericano el orden y el respeto a las normas republicanas.³⁶⁵ En “La Prensa en Bolivia” conminaba a los periodistas de ese país a abandonar los ataques personales y a ilustrar la opinión del país sobre sus “verdaderos intereses”, ocupándose de su educación, de su industria, de sus necesidades materiales y morales”³⁶⁶. Culminaba con dos artículos sobre la “civilización”, y definía a un país civilizado como aquél en que se hermanaba la “ciencia de la libertad” con la pureza de las costumbres. Las bases republicanas, consideraba, descansan sobre la moral de pueblo. Era preciso, pues, educar al pueblo para el ejercicio de la libertad; una tarea mucho más difícil que conseguir la independencia material de una nación. Esta tarea, que no podía sino ser lenta, debía conseguirse abriendo las puertas a las influencias de países más avanzados “en el camino de la ciencia republicana”³⁶⁷.

Frías se había elevado, en sus artículos de *El Iniciador*, como un demócrata particularmente radical, que había encontrado en el pueblo la expresión de la voz de Dios. Las vicisitudes del exilio, sin embargo, comenzaron a empujarlo hacia una posición que era más común en sus compañeros: si bien resultaba preciso avanzar hacia un futuro democrático, las masas populares debían ser previamente educadas para estar a la altura de dicha responsabilidad. El pueblo, así, dejaba de ser el agente puro del progreso histórico para convertirse en un sujeto que debía ser tutelado³⁶⁸. Frías tenía ante él lo que consideraba el ejemplo de un orden estable, pero a la vez abierto al

³⁶⁴ Félix Frías, “El Militar”, *El Mercurio*, Valparaíso, 21 de noviembre de 1842, en Tonda, *Don Félix Frías*, 227.

³⁶⁵ Félix Frías, “La Prensa”, *El Mercurio*, Valparaíso, 22 de noviembre de 1842, en *ibid.*

³⁶⁶ Félix Frías, “La Prensa en Bolivia”, *El Mercurio*, Valparaíso, 26 de noviembre de 1842, citado en *Ibid*, 228.

³⁶⁷ Félix Frías, “Civilización”, 27 de noviembre y 27 de diciembre de 1842, *El Mercurio*, Valparaíso, citado en *ibid.*

³⁶⁸ Sólo en alguna ocasión aislada parece recuperar Frías la idea de la centralidad del pueblo. Afirma en uno de sus artículos que la misión de la prensa es la de servir a todas las clases de la sociedad, la de convertirse en el eco de la voluntad popular. Pero éste no deja de ser una reverberación muy débil de la que había sido una confianza infinita en una acción popular guiada por la providencia. Frías, “La Prensa”, *El Mercurio*, 22 de noviembre de 1842.

progreso: la Bolivia de Ballivián. Y, a través de sus contactos con López y Piñeiro, recibía noticias de un país que parecía ser inmune a ese movimiento pendular de la anarquía hacia el despotismo que, consideraría cada vez de un modo más enérgico, era el principal mal de los países sudamericanos.

En esta etapa Frías siguió concediendo un papel privilegiado a la religión, aunque su función protagonizara un sensible cambio. Cuando remitió sus primeros artículos a *El Iniciador*, en 1838, se había unido a la Joven Generación Argentina y comenzaba ya a aprestar su huida hacia Montevideo. Allí, enardecido por ideas de libertad y democracia, terminaría partiendo con las tropas de Lavalle para librar su fallida “campana libertadora”. En ese contexto, un joven Frías de 22 años parece haber encontrado en las palabras de Lamennais -se podría decir, más específicamente, en las *Palabras de un creyente* de Lamennais- el sustento intelectual para propugnar la acción revolucionaria de un pueblo que encarnaba tanto la esencia del cristianismo como la voz de Dios. Del mismo modo que el autor francés veía a los pueblos de Europa sometidos por el yugo de reyes despóticos, Frías consideraba que las masas populares de la Confederación Argentina se encontraban esclavizados por ese déspota local que, a sus ojos, era Rosas. Cuando el pueblo se alzara, guiado por la providencia divina y por las promesas del evangelio, un futuro dorado de libertad y democracia no podría más que abrirse frente a él. La extensión de su cristianismo democrático, de corte lamennaisiano, tornaba su discurso particularmente radical: si la acción del pueblo encarnaba la voz de Dios, ¿cuál podría ser el sentido de sujetarlo a la guía de algún otro actor? Democracia, libertad, Dios, pueblo, cristianismo, eran todos elementos que conformaban una amalgama insoluble. El pueblo *era* la palabra de Dios, y, en cuanto tal, era la historia misma.

El escenario que Frías tenía frente a sí en la Sucre de su primer exilio, entre 1842 y 1843, era muy diferente al de esa Buenos Aires turbulenta pero esperanzada de 1838. El general Lavalle, que parecía destinado a asestar el golpe final a la “tiranía” de Rosas, había sido derrotado y muerto. Las tropas de Lamadrid se habían disuelto, y su comandante se había visto obligado a huir del país. El bloqueo francés había sido levantado. Incluso a pesar de las eventuales victoria del General Paz en el campo de batalla, en 1842 Frías respiraba un aire de derrota. En este contexto, la ecuación pueblo-cristianismo-democracia se resquebrajó.

Frías continuaba, ciertamente, considerando al cristianismo como un factor fundamental del progreso social. En agosto de 1842 escribió, siguiendo la línea de lo que publicara algunos años antes en *El Iniciador*:

“La filosofía, cansada de errar en el campo de los sistemas metafísicos, **tan diversos y contradictorios**, cuantos son los autores que los han formulado, ha descansado al fin en el campo de la Religión cristiana. Ha conocido que ella es **el verdadero sistema del corazón**. [...] La filosofía del siglo XIX reconoce en el Cristianismo la religión **perfecta**. Ella no ve más allá del Cristianismo, que **no es perfectible**, según Benjamín Constant, **porque es perfecto**. La filosofía cree que la humanidad habrá llegado a la cima de la perfección social, cuando haya realizado los grandes principios que el Salvador selló con su sangre. Cuando el Cristianismo haya sido realizado, la humanidad estará a las puertas del cielo”³⁶⁹.

Si bien Frías, a diferencia de Alberdi y Echeverría, no había llegado a exponer claramente la idea de que la religión, o el cristianismo, se encontraban tan sometidas a la “ley del progreso” como todas las otras áreas de la vida humana, ahora enfatizaba la *perfección* del cristianismo. Se alejaba así explícitamente del pensamiento de Leroux, y de las ideas que, incluso con mayor intensidad, Echeverría -pero no así Alberdi- seguiría sosteniendo a lo largo de la década de 1840: existía algo que estaba afuera de la ley del movimiento general del universo, una piedra de toque dotada de una solidez absoluta, que era el cristianismo.

Y al mismo tiempo que el cristianismo, en la mirada de Frías, adquiriría un carácter inmutable, se desasía esa suerte de comunión inmanente entre éste y el pueblo. “Cuando el Cristianismo haya sido realizado, la humanidad estará a las puertas del cielo”, afirmaba Frías. En ese sentido, su discurso no había cambiado. Pero sí lo había hecho la *forma* de alcanzar ese objetivo. La fe cristiana conduciría a la libertad y a la democracia. Pero, dado que el pueblo ya no encarnaba de forma inmediata el espíritu del cristianismo, era preciso “educarlo”, insuflarle nociones morales y religiosas. Sólo así podrían cambiarse sus costumbres y ser adaptadas a la práctica de la democracia. Sin ese cambio de base, hablar de “soberanía del pueblo, de cámaras legislativas, de libertad constitucional” no era más que palabrerío, una quimera sin significación.³⁷⁰

¿Quiénes serían los actores encargados de esta tarea tan ambiciosa? Frías no era completamente claro en ello, pero destacó la importancia de una elite intelectual en la

³⁶⁹ *El Filántropo*, Sucre, agosto de 1842, citado en *Ibid*, p. 241.

³⁷⁰ Ver Frías, “El Militar”.

que descollaban los “periodistas” –esto es, los escritores públicos como el mismo y sus compañeros-, encargados de representar la voz del pueblo a la vez que de ilustrarlo. Y para ello el ejemplo y la influencia de las naciones “más avanzadas”, como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, tendría un papel de primer orden. El proyecto de Frías se acercaba, así, mucho más al que habían sostenido Alberdi y Echeverría, depurado ahora de su radicalismo profético-democrático: la elite intelectual debía conciliar los elementos “universales” llegados de Europa y Estados Unidos con la realidad local y el elemento nacional. Sólo que, a diferencia de lo que éstos habían planteado, existía un elemento que escapaba a la ley del progreso y que, manteniéndose siempre igual a sí mismo, dada su perfección, permitiría impulsar desde ese núcleo inmovible la transformación de la sociedad: el cristianismo.

Durante estos años Frías no contempló a la Iglesia Católica como un actor central -o incluso secundario- en este proceso. No aludió en ningún momento a la potencial relevancia de la fe católica. La Iglesia rioplatense que él había conocido se hallaba quizá demasiado ligada al “despotismo” de Rosas como para ser identificada con ese vector de cambio democrático que Frías anhelaba encontrar. Como antes se afirmó, en esa “estructura de sentimiento” que movilizaba a los miembros de la Generación del 37 con respecto a las cuestiones religiosas, existía un muy sugestivo silencio con respecto al catolicismo. Esto comenzaría a cambiar cuando Frías se asentara en Chile, como consecuencia del peculiar contexto que ese país presentaba.

El antiguo secretario de Lavalle comenzó a proyectar su partida hacia dicho país en 1843. Contaba allí con una red de contactos, gracias a López y Piñeiro, que le permitiría integrarse en un ambiente intelectual mucho más dinámico que el boliviano. Una tentación particularmente grande cuando sus principales proyectos en Bolivia -la fundación de un periódico propio, y el formar parte de una expedición oficial por el río Pilcomayo que, esperaba, lo acercaría a la sitiada Montevideo³⁷¹- se derrumbaron. A esto se sumaba que Ballivián, frente a la consolidación insoslayable del régimen rosista, se mostraba cada vez más reacio a apoyar cualquier tipo de acción hostil contra la Confederación Argentina. Sin ya nada que lo retuviera en la altiplanicie boliviana, a fines de 1843 se encaminó al puerto de Cobija para luego continuar su ruta hacia tierra chilena.

³⁷¹ Tonda, *Don Félix Frías*, 228-235 y 265-270.

Capítulo III

La república conservadora chilena y el descubrimiento del catolicismo como fundamento del orden social

La década de 1840 atestiguó el exilio generalizado de los integrantes de la Generación de 1837. Los destinos del destierro fueron muchos, e incluyeron ciudades tan distantes como Lima, La Paz y Río de Janeiro. Dos serían, sin embargo, los rumbos más comunes seguidos los emigrados argentinos: el que los condujo masivamente a Montevideo, primero, y un segundo flujo que llevó a muchos de ellos a las ciudades chilenas de Santiago y Valparaíso. Si la permanencia en Montevideo se caracterizó por las urgencias de la lucha contra el régimen de Rosas -en un primer momento con la preparación de la “campana libertadora”, luego como consecuencia del prolongado sitio-, el escenario chileno presentaba una fisonomía diferente: aquella de una sociedad que, habiendo alcanzado un orden sociopolítico jerárquico y autoritario, se permitía abrirse, aunque tibiamente, a las promesas del progreso y a la identificación con una cierta comprensión, débil quizá, del liberalismo.³⁷² La “provincia argentina flotante” -como la llamara Alberdi- encontró allí un espacio que, sin estar atravesado por los apremios de la lucha política directa, le permitió consolidarse como una elite intelectual, a la vez que potenció entre sus miembros un sentimiento *nacional* ya desligado de una identidad americanista que la absorbiera.³⁷³

Durante esta década la relativa unidad de miras de la Nueva Generación comenzó a fracturarse. Los proyectos más conocidos y de mayor repercusión que salieron del magma del exilio fueron aquellos formulados por Alberdi y Sarmiento. El primero, bajo las nuevas influencias de Pellegrino Rossi y Chevalier, y las no tan nuevas de Guizot y Tocqueville, comenzó a ver en el desarrollo económico el vector principal para constituir una sociedad ordenada, abierta al progreso y, en un futuro, democrática. Esto no significó que abandonara su vieja idea sobre la necesidad de modificar las costumbres locales, aunque la nueva modalidad de esta transformación

³⁷² De acuerdo con 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), 20.

³⁷³ Myers, “La revolución en las ideas”, 411

sería muy diferente: no eran ya las ideas las que acarrearían ese necesario poder de reforma, sino el capital y, sobre todo, la población europea, que debía ser “trasplantada” al territorio argentino e instruir a los habitantes locales a través del ejemplo de su trabajo. Sarmiento, por su parte, se vio embelesado por esa Estados Unidos que conoció en sus viajes, por la pedagogía de Horace Mann y por los textos Tocqueville y del jurista Joseph Story. Sería la educación popular, a su modo de ver, la encargada de transformar las sociedades americanas, permitiendo el desarrollo de ciudadanos movidos al mismo tiempo por su interés y por su virtud republicana.

Aunque los proyectos podían parecer, en un punto, diametralmente opuestos, compartían sin embargo algunas premisas fundamentales. En primer lugar, ambos consideraban imprescindible modificar las “costumbres” de una nación para poder transformarla. Estas costumbres, amalgama de historia, geografía, “raza” incluso³⁷⁴, habían sido pensadas en la década de 1830 como una suerte de guía y de límite para el desarrollo de la nación argentina; era imposible actuar por fuera de ellas, porque cualquier desarrollo histórico no podía más que serles inmanente. Se corría el riesgo, alternativamente, de caer en el “artificialismo” de los unitarios. A partir de la década de 1840 el deseo de avanzar sobre las viejas costumbres -de reemplazarlas, en un punto- se volvió más radical que en el pasado. El caso de Alberdi, que procuró trasplantar la Europa en América, resulta particularmente notable. Pero lo mismo ocurrió con Sarmiento, quien, abandonando el fatalismo “topológico” del *Facundo*³⁷⁵, creyó descubrir en el hombre y en su voluntad una fuerza transformadora incontenible.³⁷⁶

Tanto Alberdi como Sarmiento debieron dar cuenta de un actor que fuerza capaz de poner en movimiento dichas transformaciones, y que pudiera por lo tanto sustraerse a la influencia de esas costumbres que era preciso modificar. Alberdi lo encontraría en la fuerza desnuda de los agentes económicos, particularmente europeos, cuyo influjo progresista estaría asegurado por un Estado fuerte y autoritario. Sarmiento confiaría, en cambio, en la potencia de la educación, cuyo objetivo sería, en realidad, liberar las potencias de los sujetos; si la educación sería la obra de una elite cultural clarividente, las masas también se educarían a sí mismas por medio de su compromiso cívico con la república.

³⁷⁴ Aunque no en términos biológicos, como se la pensaría a fines del siglo XIX, sino más bien como el conjunto de atributos propios de los habitantes de un territorio, atravesados tanto por el clima como la condición geográfica y la cultura.

³⁷⁵ Palti, *El momento romántico*, 75.

³⁷⁶ *Ibid.*, 74-75.

Estas nuevas perspectivas pusieron en tensión el lenguaje político vinculado al historicismo romántico, y comenzaron a resquebrajarlo. Para escapar al círculo vicioso de un desarrollo social y político que sólo podía ser inmanente, los miembros de la ya no tan joven generación se vieron obligados a buscar un motor del progreso que pudiera escapar a las determinaciones impuestas por lo *local-nacional*. Era preciso modificar las costumbres y las creencias de una sociedad para instaurar, en un plazo más o menos largo, un efectivo régimen republicano y democrático; nadie dudaba sobre ese punto. Sin embargo, el germen de ese proceso transformativo se hallaba ahora menos *dentro* de esa sociedad que *fuera* de ella. Y fue en esa línea que las diferentes propuestas sobre el vector exógeno de esa transformación comenzaron a divergir.

El proyecto de Frías no difería, en su estructura más básica, de aquel perseguido por Sarmiento y Alberdi: transformar la sociedad a partir de una transformación en las costumbres, y encontrar para ello una suerte de centro fijo que, sustrayéndose a esas costumbres, pudiera actuar sobre ellas. Pero encontrar ese eje fundamental le resultaría particularmente problemático. Fue durante su permanencia en Chile que Frías, de algún modo, pudo “reconciliarse” con el clero y la Iglesia católica: creía tener ante sus ojos un catolicismo institucionalizado que no actuaba en detrimento del orden legal y del progreso, sino que lo acompañaba y ayudaba a evitar sus desbordes. A su modo de ver, la Iglesia católica encarnaba el sentimiento religioso del pueblo, y sólo reforzando ese sustrato de creencias religiosas comunes podría alcanzarse un orden estable que pudiera asegurar el progreso de una sociedad.

Sin embargo, Frías no designó al clero católico como aquel que debía poner en movimiento la gran transformación nacional. Había un escollo que le resultaba imposible circunvalar: si en Chile la Iglesia se había constituido como un sostén firme del orden y el progreso, en la Confederación Argentina había forjado -si bien con matices- una alianza con el despotismo de Rosas. El catolicismo, por lo tanto, era absolutamente fundamental para cualquier proyecto que apuntara a la regeneración y el desarrollo de las naciones sudamericanas, pero sufría de un problema fundamental: sus principios eran eternos y universales, pero sólo podían materializarse, en cada sociedad, adoptando la forma y el nivel de ilustración de sus creencias y de sus costumbres. La trampa historicista se cerraba así nuevamente. ¿Qué agente podría romper ese círculo perverso de atraso y miserias sociales y políticas? Frías no lo expondría todavía con total claridad, pero señaló, vagamente, la necesidad de que fuera la elite intelectual -los periodistas, pensados como escritores públicos-, la que ilustrara a la sociedad, en cuanto

podían nutrirse de los más “avanzados” conocimientos arribados de Europa y difundirlos por medio de la palabra escrita.

De forma casi irónica, mientras personajes como Alberdi y Sarmiento estaban en proceso de romper el viejo paradigma generacional, Frías parecía adoptarlo incluso con mayor fortaleza que en el pasado. Sólo que, novedosamente, el catolicismo emergía ahora como la más nítida expresión de las creencias americanas, y era éste el fundamento necesario sobre el cual podría sostenerse cualquier búsqueda de “educar” al pueblo y engrandecer a la nación. Frías se apegaba aún al molde proporcionado por el viejo lenguaje político de la Nueva Generación, pero manifestaba dos innovaciones importantes. En primer lugar, rompió totalmente la “estructura de sentimientos” vinculada al plano religioso sobre la que éste se había en parte apoyado; en segundo lugar, la entronización del cristianismo –del que el catolicismo sólo emergía como una de sus manifestaciones locales- como fuerza virtualmente ahistórica introducía una cisura en su lenguaje historicista, y comenzaba a modificar sus premisas.

El escenario chileno en la década de 1840: orden, catolicismo, liberalismo

Frías arribó en noviembre de 1843 a un Chile que podía considerarse dotado de una cierta excepcionalidad: a diferencia de los restantes países surgidos de la antigua América española, sus elites habían logrado constituir un régimen que manifestaba una estabilidad política e institucional relativamente perdurable. Las luchas intestinas, aunque también presentes allí, no habían tenido la magnitud que manifestaron en la vecina Confederación Argentina o en las también agitadas repúblicas de Uruguay, Bolivia y Perú. El corazón de la problemática chilena no estuvo representado por el conflicto entre el federalismo y el unitarismo, entre la “soberanía del pueblo” y la soberanía de los pueblos”. Su eje, en cambio, lo constituyeron los conflictos en torno al carácter de la república, en cuanto a su mayor o menor apertura política. Según Ana María Stiven,

“La paradoja inicial en la creación del Estado de Chile es una república que la clase dirigente acepta y desea, pero simultáneamente teme y rechaza. La acepta como el signo de los tiempos, la desea como alternativa a la monarquía; le teme por los riesgos que implica para el orden social, y

la rechaza por considerar que las condiciones necesarias de civilización del pueblo no están dadas aún en el país”³⁷⁷.

Un hito central en la búsqueda de otorgar una respuesta a este dilema fue el ascenso a la presidencia de José Joaquín Prieto (1831-1841) y la acción de su ministro Diego Portales. En el marco de este gobierno autoritario, en que la proclama del “estado de excepción” se convirtió en una práctica regular, pudo consolidarse un consenso de las elites chilenas estructurado, según Stuvén, sobre la base de tres elementos nucleares: en primer lugar, un conjunto de valores religiosos, éticos e históricos derivados de una visión católica de la vida; en segundo lugar, la valoración del orden social e institucional; en tercer lugar, un republicanismo definido vagamente en sus alcances, cuyo contenido principal consistía en ser una forma de gobierno opuesta a la monarquía, y que las elites pretendían limitar ante el surgimiento de demandas democratizantes.³⁷⁸ Remitiendo a una definición de Giovanni Sartori, Stuvén define a estos elementos como “los valores que estructuran el sistema de creencias y las reglas del juego que se pactan al interior de la sociedad”³⁷⁹. De este modo, “La visión católica del mundo, el republicanismo, y la valoración del orden definieron el marco en el que era culturalmente legítimo polemizar”³⁸⁰.

Asentado dicho consenso, y en el marco de la relativa apertura a la disidencia que llevó adelante el general Manuel Bulnes (1841-1851) al acceder a la primera magistratura del país, la polémica pública se expandió vigorosamente en Chile durante la década de 1840. Fue durante la presidencia de Bulnes, según Stuvén, cuando se produjo la discusión más abierta sobre la necesidad de adecuar la institucionalidad del país a los tiempos republicanos y sobre la democracia que con el tiempo debía instalarse.³⁸¹ Durante este período el debate público y la discusión política y cultural proliferaron. Y, mientras la figura del publicista cobraba mayor relevancia en cuanto actor privilegiado de estas polémicas, la prensa se convirtió en el vehículo central del debate público. Aunque todos los actores involucrados coincidían -al menos tácitamente- en su defensa del catolicismo y del orden social, y consideraban que

³⁷⁷ Stuvén, *La seducción de un orden*, 29.

³⁷⁸ *Ibid.*, 21.

³⁷⁹ *Ibid.*

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Ana María Stuvén, “Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: concepto y valoración del orden social (1830-1860)”, *Estudios Públicos*, no. 66 (1997): 279.

cualquier movimiento de reforma debía ser gradual, el énfasis que ponían en los distintos factores y la velocidad de dicha reforma estaban abiertos al debate.

Quienes participaron de estas polémicas pueden dividirse, a grandes rasgos, en tres grupos. En primer lugar se encontraba, individualmente, Andrés Bello. Nacido en Caracas, el exilio lo había conducido a Chile en 1829 y durante la década de 1830 se convirtió en la figura rectora del escenario cultural en ese país. Bello sería, durante el decenio siguiente, el interlocutor principal de Sarmiento en su batalla por la transformación de la lengua española en América, y de Lastarria sobre la filosofía de la historia.³⁸²

En segundo lugar, los integrantes de la llamada Generación de 1842 tuvieron una participación destacada en este conjunto de pugnas letradas. Muchos de ellos habían estudiado en el Liceo de Chile, regentado por José Joaquín de Mora, y el Colegio de Santiago, fundado en 1829 por Bello y el presidente Prieto. Dichas instituciones, que habían en gran medida secularizado la enseñanza, actuaron para ellos como nodo de unión y de sociabilidad, de un modo similar a lo que había ocurrido con los establecimientos educativos rivadavianos y la Nueva Generación argentina. Algunos de sus integrantes, entre los que se destacan Victorino Lastarria y Francisco Bilbao, dieron vida en 1842 a la Sociedad Literaria como espacio de discusión, que se convertiría en un eje de la sociabilidad intelectual chilena.

En tercer lugar, debe mencionarse la presencia de numerosos exiliados argentinos. Éstos encontraron en Chile un destino que, con algunos matices, les abrió sus puertas y les permitió insertarse en la vida cultural local. Como señala Jorge Myers, el Estado chileno vio en ellos una elite intelectual que, sin ataduras políticas, podía actuar como una suerte de agente tecnocrático puesto a su servicio³⁸³. Actuaron, a su vez, como los portadores de un saber que no solo parecía ser más “avanzado” que el poseído por sus pares chilenos, sino que también actuó como un vector de secularización en un Chile todavía apegada a una institucionalidad y un imaginario fuertemente teñidos por el catolicismo. Según Myers,

“Mientras que en Chile la cultura intelectual seguía fuertemente apegada a modos y estilos ‘tradicionales’, cuya expresión más evidente era la omnipresencia del catolicismo como elemento

³⁸² Puede verse, sobre este tema, Ana María Stiven, “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, *Historia* 25 (1990): 229-253.

³⁸³ Myers, “La revolución de las ideas”, 409.

aglutinador de todo el universo de creencias o como referencia obligada para cualquier propuesta de disidencia, los argentinos poseían una experiencia cultural marcada por la secularización”³⁸⁴.

Su mayor medio de acción, como señala Stuvén, fue el periodismo. Frías y Miguel Piñero redactaron *El Mercurio*; Juan María Gutiérrez hizo lo propio con *La Tribuna*, y Vicente Fidel López con *La Revista de Valparaíso*. Sarmiento, el de mayor resonancia entre ellos, colaboró con 65 periódicos, además de ser nombrado director de la Escuela Normal de Preceptores, entre 1842 y 1845, y de que el gobierno de Bulnes lo enviara a Europa en misión oficial para estudiar sus instituciones educativas³⁸⁵.

Un último actor que debe considerarse, cuya acción ciertamente no se limitó a intervenir en estas polémicas intelectuales, es la Iglesia chilena. Desde su independencia, las elites chilenas habían proclamado al catolicismo como religión oficial y exclusiva del país. Aunque en la constitución de 1828, debido al influjo de José Joaquín de Mora, se había consagrado el principio de que nadie sería molestado por sus opiniones privadas, esto fue revertido en la nueva carta constitucional de 1833.³⁸⁶ Por otro lado, como señala Pilar González Bernaldo, las leyes de imprenta sancionadas en 1813, 1828 y 1846 establecieron penas para cualquier persona que atacara a la Iglesia católica y sus dogmas. Según dicha autora,

“La esfera pública que se constituye durante toda la primera mitad del siglo XIX al ritmo del desarrollo de la cultura del impreso no es aún una esfera laicizada. De lo que resulta que el uso público de la razón está aquí imbricado por una autoridad religiosa que se confunde con la autoridad a secas, puesto que la crítica a la religión no sólo supone un ataque a la comunidad definida como comunidad de creencias, sino que ella también implica [...] un atentado hacia el Estado, definido como Estado católico. De allí la identificación entre la esfera de la religiosidad y una esfera pública republicana que supone una amalgama entre dos nociones de Público: el Público como cuerpo político antiguo que reconoce a Dios como fuente de toda autoridad y el que ahora se invoca como Opinión Pública”³⁸⁷.

Como ya se señaló, la fe católica constituía uno de los ejes centrales del consenso que habían alcanzado las elites chilenas y, en ese sentido, gravitaba con particular fuerza sobre la sociedad de ese país. A pesar de ello, la generación chilena de

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ver Stuvén, *La seducción de un orden*, 79-84.

³⁸⁶ Ibid, 93.

³⁸⁷ Pilar González Bernaldo, “Literatura injuriosa y opinión pública en Santiago de Chile durante la primera mitad del siglo XIX”, *Estudios Públicos*, no. 76 (1999): 246.

1842 -discípula de Mora y, sobre todo, de Andrés Bello- comenzó a manifestar una visión relativamente secular con respecto a las problemáticas que aquejaban a la sociedad chilena. Las polémicas de 1842 sobre el lenguaje y sobre el “combate” entre el clasicismo y el romanticismo traslucían nuevos lenguajes provenientes de intelectuales franceses como Michelet, Quinet y Lerminier, donde la centralidad de una comprensión católica del mundo tendía a ser desplazada. Esto se manifestaría con particular claridad en el debate entre Lastarria y Bello sobre el papel de la providencia en la historia, ocurrido en 1844. Lastarria, partiendo de una lectura revisada de Herder, y posiblemente influido por Michelet, planteaba que la libertad del hombre era la causa primera del cambio histórico.³⁸⁸ Esta perspectiva llegaría a un punto de quiebre con la publicación, también en 1844, de *Sociabilidad chilena*, de Francisco Bilbao, donde se planteaba la necesidad de desterrar al catolicismo como elemento rector de la cultura y la sociabilidad chilena, dado que actuaba, según la mirada de Bilbao, como factor de opresión y de retraso.

Ante el surgimiento de una camada de jóvenes intelectuales cuyo discurso tendía a alejarse de una perspectiva católica -aunque, en general, no rompiera con ella-, también desde la Iglesia se procuró interpelar a una opinión pública cuya centralidad resultaba cada vez más insoslayable. Así, Monseñor Rafael Valentín Valdivieso impulsó, en 1843, la fundación de *La Revista Católica* para terciar en las polémicas intelectuales de la década. La Iglesia chilena encontró en la prensa una herramienta para difundir su prédica ante un Chile cuya vocación de progreso, aunque moderada, era por momentos contemplada con desconfianza.³⁸⁹

Las redes de la emigración y la inserción de Félix Frías en el campo cultural chileno

Frías arribó a Valparaíso en noviembre de 1843, desilusionado por la falta de oportunidades que le ofrecía el escenario boliviano y por el neutralismo cada vez más enfático de Ballivián con respecto al régimen de Rosas. Ya antes de partir, como también después de su llegada a la ciudad puerto, activaría su red de contactos expatriados para procurarse una ocupación y una residencia en Chile. Como señala Tonda, Frías comenzó por escribirle a su viejo maestro Rafael Minivielle. Éste se comunicó con Manuel Camilo Vial, propietario de *El Progreso*, para lograr el

³⁸⁸ Stuvén, “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, 244.

³⁸⁹ Stuvén, *La seducción de un orden*, 92-93.

nombramiento de Frías como director del periódico; las gestiones, sin embargo, se dilataron demasiado, y Frías debió buscar horizontes diferentes.³⁹⁰

Los encontró en otro de sus amigos argentinos, que había realizado junto a él la campaña de Lavalle y con quien había mantenido una fluida relación epistolar desde Sucre: Miguel Piñeiro. El español Santos Tornero, propietario de *El Mercurio*, había encomendado a éste la redacción del periódico luego de que Sarmiento lo abandonara en agosto de 1842. A pesar de cosechar cierto éxito por medio de sus artículos, y como consecuencia del exceso de trabajo, el bajo salario y de una salud debilitada, Piñeiro decidió abandonar su puesto como redactor de este diario para rendir su examen de abogado.³⁹¹ El 2 de diciembre de 1843 se despidió de sus lectores, al mismo tiempo que Frías se aprestaba a tomar su lugar.

Mientras Frías negociaba con Santos Tornero las condiciones de su nuevo empleo, comenzó a enviar y recibir cartas de algunos de sus viejos compañeros. Poco después de llegar a Valparaíso le escribió a Vicente Fidel López, quien muy pronto le respondió, exultante:

“Mi querido Félix: No puedes tú figurarte la sorpresa que me ha causado tu aparición en Valparaíso: ¿Con que te hallas ya entre los gringos? ¡Sea...! Tu amigo está lleno de alegría con la promesa que le haces del próximo abrazo. Nada tengo que ofrecerte sino dos cuartos bien aviados en mi colegio [...] ...si esto te parece bien, lo puedes aceptar aunque sea provisoriamente y mientras no encuentres mejor albergue...”³⁹².

En esa tierra extranjera, que los había recibido pero que en ocasiones recelaba de ellos, la red formada por los exiliados argentinos resultó fundamental para desenvolverse en el medio cultural trasandino. López, en esta línea, agregaba en su carta un conjunto de aclaraciones con respecto a las penurias del trabajo intelectual en ese país -sobre todo, sugería, si se era argentino:

“¿Conviene a un argentino en Chile escribir? Te diré que he jurado yo (y no faltaré mientras tenga juicio) no escribir en Chile para ningún periódico [...]; y este juramento lo he hecho porque jamás he tenido momentos más aciagos que los que he tenido siendo periodista; he recogido celos, odio, rabia, por mi parte en buena dosis, envidias, porquerías insultos [...]. Tú debes estar seguro de que

³⁹⁰ Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, 4.

³⁹¹ Ibid, 2.

³⁹² Carta de López a Frías, Santiago, 25 de noviembre de 1843, en “Archivo de Félix Frías”, *Revista de la Biblioteca Nacional* 25, no. 59 (tercer trimestre de 1951): 121.

vas a encontrar como argentino con todas y aún más prevenciones que en otras partes; que bastará que te diga que el triunfo de Rosas es aquí una cosa deseada en el fondo del corazón por todos, porque todos quieren vernos más desgraciados...”.³⁹³

López había estado en el ojo de la tormenta luego de publicar un artículo titulado “Clasicismo y Romanticismo” en agosto de 1842. Sostenía allí que la literatura romántica, rompiendo con los moldes del pasado, llevaba en su seno un germen de revolución social. La elite chilena, como señala Ana María Stuyen, tendió a cerrar filas contra la línea discursiva de López -a la que se plegaría también Sarmiento-, y procuró controlar la polémica presentándola como un mero asunto de nacionalidad.³⁹⁴ López, que no había salido bien parado de la discusión, advertía a Frías sobre las asperezas de este campo intelectual. Al mismo tiempo, le aconsejaba que tomara un trabajo -temporario- en *El Progreso* de Santiago y lo invitaba a hospedarse en el colegio que regenteaba mientras hiciera falta.

Las cartas de Frías con los restantes exiliados argentinos, entre los que sobresalen Alberdi y Sarmiento, resultaron clave para el armado de una red de apoyos mutuos que ayudara a potenciarlos profesionalmente y a sobrellevar las penurias del destierro. En su correspondencia no sólo circulaba información sobre oportunidades laborales -sobre todo en los periódicos chilenos- y pedidos de apoyo para los trabajos emprendidos -Sarmiento solicitaría continuamente a Frías, por ejemplo, que publique en *El Mercurio* artículos favorables a su reforma ortográfica-; hablaron también de la situación del Río de la Plata y Montevideo, de los amigos viejos y nuevos e incluso de sus diversos enredos amorosos.³⁹⁵

Fue esta red la que le permitió a Frías, sólo un mes después de su llegada a Valparaíso, hacerse cargo de *El Mercurio*, uno de los diarios más importantes de Chile. En su primer artículo, publicado el 18 de diciembre de 1843, definió el que sería su programa de trabajo. Profundizó allí las líneas de pensamiento que había comenzado a desarrollar en Bolivia, ensalzando, en primer lugar, que Chile hubiera sido capaz de consolidar un orden que parecía tan lejano en otros países de América Latina:

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Stuyen, “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, 241.

³⁹⁵ Pueden consultarse las colecciones de cartas entre Sarmiento y Frías, y entre Alberdi y este último, en Ana María Barrenechea (ed.), *Sarmiento-Frías. Epistolario inédito* (Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literatura Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 1997) y Jorge M. Mayer y Ernesto A. Martínez (eds.), *Juan Bautista Alberdi. Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías* (Buenos Aires: Editorial Luz del Día, 1953).

“El sentimiento del orden, el respeto de las autoridades, el deseo de las mejoras pacíficas y progresivas están arraigadas en la conciencia de todos, y la prosperidad de Chile, en medio de las escenas de desolación y sangre de que es teatro la América española, es una gloriosa excepción que salva el honor y las glorias de la revolución americana”³⁹⁶.

Coincidía, en esta línea, tanto con el discurso general vertido por el periodismo chileno como con las opiniones de Sarmiento y Piñeiro. También compartía con ellos la noción de que resultaba necesario fomentar “la educación en todos sus ramos y en todas las clases de la sociedad”. Esto debía acompañarse de una particular atención al cristianismo -no refería, todavía, al catolicismo-, “porque el cristianismo, a nuestro juicio, acompañará y sostendrá la civilización en su más alto vuelo”. Pero no sólo la religión, consideraba, actuaba como una fuerza de moralización; era preciso también destinar “toda una especial atención al comercio y a la industria, porque reconocemos en ambos, más que en los libros y en los periódicos, una influencia altamente moralizadora”³⁹⁷.

Frías se presentaba a la sociedad intelectual chilena haciendo suyo el discurso proferido por las elites de dicho país -no muy distinto, por otro lado, al que había comenzado a elaborar en Bolivia-. Aunque todavía no puede verse en este texto al catolicismo como eje de su pensamiento, que comenzaría a ocupar un lugar cada vez más central en los años subsiguientes, la voz del Frías demócrata y revolucionario de 1838 se mostraba cada vez más tenue. Afirmaba en el artículo citado que:

“La exageración ha desacreditado en América los principios de la revolución. [...] La moderación debe ser el alma de nuestras convicciones, la moderación que es la virtud de la filosofía y del buen sentido, virtud tan enemiga de la inercia como del entusiasmo irreflexivo y extravagante. [...] Nosotros no abogaremos por lo mejor, sino por lo más realizable”³⁹⁸.

Luego de leer este artículo inaugural, su viejo maestro Minivielle le escribió felicitándolo por sus ideas y aconsejándole que no se dejara llevar por caminos exaltados.³⁹⁹ También Pedro Lacasa, otrora compañero de armas junto a Lavalle, le remitió una misiva para prevenirlo sobre las particularidades del escenario cultural chileno: “Para marchar con acierto con la sociedad chilena, más se necesita juicio que

³⁹⁶ Citado en Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, 6.

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ Carta de Rafael Minivielle a Félix Frías, 24 de enero de 1844, “Archivo de Félix Frías”, *Revista de la Biblioteca Nacional*, 137.

talento. El carácter frío y perezoso de los hijos de Chile, está en pugna con nuestra constitución de fuego”⁴⁰⁰.

Frías se apegó a esos consejos durante sus meses como redactor de *El Mercurio*, abogando por la necesidad de una reforma progresiva y moderada.⁴⁰¹ En una serie de artículos publicados en febrero de 1844, titulados “Las Reformas”, remitió a Lerminier para afirmar que, si bien los jóvenes tenían un rol protagónico en la acción reformista, era peligroso que para muchos de ellos ésta “es siempre compañera del desorden y la anarquía social”⁴⁰². Para evitarlo, sostenía que toda reforma debía ser gradual, respetando un orden basado en las creencias y las costumbres. Eran éstas las que sería preciso modificar para alcanzar un día las libertades democráticas.

Frías, al igual que sus pares argentinos y chilenos, se apegó en materia política a un discurso centrado en el orden y la moderación.⁴⁰³ No hizo lo mismo, sin embargo, en lo que refiere a otro orden de polémicas culturales, donde su postura manifestó tintes más “progresistas”. A través de su mutua correspondencia, Sarmiento logró convencer a Frías de que apoyara su reforma ortográfica en las páginas de *El Mercurio*. Así, éste llegó a escribir que “nuestra ortografía actual es sin duda una preocupación, porque es un hecho que existe sin razón”. Y luego, para realzar la figura de Sarmiento ante sus muchos críticos, sostuvo que:

“Es preciso ignorar completamente como es que las ideas viejas e inoportunas ceden el campo a los progresos de la razón, para estrañar las resistencias que se oponen al espíritu innovador, y que al fin no contribuyen a otra cosa que al hacer mas gloriosa y decisiva la victoria del pensamiento moderno”⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ Carta de Pedro Lacasa a Félix Frías, 5 de enero de 1844, “Archivo de Félix Frías”, *Revista de la Biblioteca Nacional*, 132.

⁴⁰¹ Una cuestión en que coincidía el conjunto del campo intelectual chileno, aunque pudiera debatirse la “velocidad” que debería tomar el proceso transformativo. En su Discurso Inaugural de la Sociedad Literaria, de 1842, Lastarria por ejemplo afirmaba que “la reforma no puede ser súbita; resignémonos al pausado curso de la severa experiencia, y día vendrá en que los chilenos tengan una sociedad que forme su ventura...”. Stüven, *La seducción de un orden*, 115.

⁴⁰² Citado en *ibid.*

⁴⁰³ Sarmiento escribiría en *El Mercurio*, en junio de 1844, que “En vano nos afanaremos por mejorar nuestras hábitos coloniales, en vano deploraremos nuestro atraso, si no ponemos todos nuestros conatos en la difusión de las luces y de los medios de obtenerlas”. A su modo de ver, sólo cuando la educación hubiera cambiado las creencias y costumbres de los habitantes de Chile podría la forma republicana de gobierno desplegarse en toda su extensión. Stüven, *La seducción de un orden*, 120.

⁴⁰⁴ Félix Frías, “Correspondencia. Reforma Ortográfica. Coincidencia literaria”, *El Mercurio*, 8 de febrero de 1844, en Barrenechea, *Sarmiento-Frías. Epistolario inédito*, 231.

A pesar de manifestar una postura política cada vez más moderada, Frías no había sin embargo cercenado los lazos con una generación de argentinos que creía ser la guía del progreso contra las añejas tradiciones coloniales. Todavía era difícil, en este sentido, separar su voz de la de Sarmiento, López o Alberdi. Eso comenzaría a cambiar ese mismo año, en el contexto de la polémica sobre el catolicismo con Francisco Bilbao. Para ese momento Frías había abandonado la redacción de *El Mercurio*, fatigado por el exceso de trabajo y por los recelos del público chileno frente a todo artículo que tratara la problemática del rosismo desde la óptica de los exiliados.⁴⁰⁵ Cuando Bilbao publicó su texto, en junio de 1844, Frías se había trasladado a Santiago, pero continuaba colaborando con *El Mercurio*. En su respuesta al “blasfemo” joven chileno comenzaría a encontrar su propia voz, y redescubriría a un catolicismo que, como se presentaba ante él en Chile, no se encontraba aliado al despotismo sino que actuaba como un elemento que, moralizando a la sociedad, abría las puertas al orden y al progreso.

Francisco Bilbao y la disputa sobre el catolicismo

Francisco Bilbao publicó su incendiario ensayo “Sociabilidad Chilena” en *El Crepúsculo*, el 10 de junio de 1844. Poco después, y en el marco de una polémica que movilizaría a gran parte de los periodistas e intelectuales locales, fue enjuiciado y condenado por blasfemia e inmoralidad. Las copias de su texto fueron quemadas públicamente, y el joven escritor se convirtió en una suerte de paria dentro del campo cultural chileno. Poco después se auto-exiliaría en París, donde se relacionó con algunos de sus referentes intelectuales tales como Lamennais, Quinet y Michelet.

¿Por qué las elites chilenas reaccionaron con tanta virulencia frente a los escritos de este joven de 21 años, cuya carrera intelectual era todavía incipiente? Según Ana María Stiven,

“La posibilidad de la polémica se relacionaba directamente con la percepción que la clase dirigente tenía de la cohesión del cuerpo social en torno a los valores que le eran consensuales, y que ella consideraba constituían el pilar, donde se fundaba el edificio que albergaba los proyectos de cambio gradual y controlado, que el espíritu decimonónico visualizaba como necesarios e inherentes al progreso indefinido”⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, 7-10.

⁴⁰⁶ Stiven, *La seducción de un orden*, 251.

Bilbao, al recusar el fundamento católico de las creencias y de la organización social chilenas, excedió la posibilidad de la polémica.⁴⁰⁷ La situación era particularmente grave porque lo había hecho desde el propio corazón del campo cultural de ese país. Nacido en 1823, había sido discípulo de Bello y de Lastarria en el Instituto Nacional. Junto a ellos, y en compañía de los restantes integrantes de la Generación de 1842, fundó la Sociedad Literaria ese mismo año. Si virtualmente todos sus compañeros defendían, en mayor o menor medida, la necesidad de un consenso social basado en la fe católica, una república restrictiva y la introducción progresiva de reformas, la voz de Bilbao se elevó, amenazante, planteando la necesidad de reconstruir la sociedad chilena desde sus cimientos.

El joven escritor chileno había entrado en contacto con la obra de numerosos autores franceses de las primeras décadas del siglo XIX.⁴⁰⁸ Aunque no se diferenciaba en ello de sus compañeros generacionales, construyó a partir de sus lecturas una mirada particularmente radical sobre la necesidad de reformar la sociedad chilena, que en buena medida -aunque no totalmente- se sostenía sobre el democratismo revolucionario de Lamennais. A su modo de ver, el “sistema católico” reinaba en Chile en toda su extensión, y hasta que sus ramificaciones contrarrevolucionarias no hubieran sido derrotadas, sería imposible avanzar hacia una sociedad verdaderamente libre, igualitaria y republicana.

A su modo de ver, “La organización de la sociedad es la consecuencia de la organización de las creencias”⁴⁰⁹. Como el universo católico de creencias, íntimamente vinculado a España, se había derrumbado con la revolución y la independencia, era preciso avanzar hacia la conformación de una “religión científica” que pudiera responder a las preguntas centrales de la humanidad: “¿Qué soy, a dónde voy y de dónde he salido?”⁴¹⁰.

Según Bilbao, el catolicismo había compuesto la unidad de creencias propia de la Edad Media y del feudalismo, y se encontraba en su ocaso: “El catolicismo”, sostuvo, “es religión simbólica y de prácticas que necesita y crea una jerarquía y una clase poseedora de la ciencia. Religión autoritaria que cree en la autoridad infalible de la

⁴⁰⁷ Ibid, 264.

⁴⁰⁸ Stuvén menciona a Victor Hugo, George Sand, Lamartine, Dumas, Cousin, Michelet, Quinet, Thiers, Guizot, Buchez, Saint-Simon, Leroux, Lerminier y Lamennais como algunas de sus principales influencias. Ibid, 252.

⁴⁰⁹ Francisco Bilbao, *Sociabilidad Chilena*, en http://www.franciscobilbao.cl/1909/articles-81870_pdf.pdf, consultado el 23 de mayo de 2017, 173.

⁴¹⁰ Ibid, 174.

Iglesia...[...] y, además, la autoridad irremediable sobre la conciencia individual por medio de la confesión”⁴¹¹. Aunque “el cristianismo fue el mayor progreso en materia de religión en cuanto a la rehabilitación del hombre”, el catolicismo había constituido una “reacción oriental” que produjo “variaciones hostiles a la pureza primitiva de la doctrina de Jesús”⁴¹². Si éste había fundado una democracia religiosa, Pablo, a quien contemplaba como el fundador del catolicismo, había dado vida a una aristocracia eclesiástica.

La ruptura de Bilbao con el consenso atesorado por las elites chilenas era tajante: mientras que éstas apuntaban a poner en marcha una reforma política progresiva, a partir de la lenta ilustración de unas creencias populares cuyo fundamento último no debía dejar de ser la fe católica, el joven escritor declamaba la necesidad de echar por tierra al catolicismo, dar forma a una nueva unidad de creencias sostenida sobre una religión basada en la filosofía y, así, generar un cambio radical en la sociedad chilena y en su estructuración política. A la opresión que engendraba el catolicismo -sobre la mujer, sobre los hijos, sobre las conciencias, sobre el pueblo y los trabajadores-, se opondría el mundo creado por la religión filosófica, que inauguraría el pleno reinado de la soberanía popular, del libre examen y de la expansión de la propiedad a todos los estratos sociales.

La publicación de “Sociabilidad Chilena” le deparó a Bilbao el general repudio del medio intelectual chileno. No sólo sus connacionales, como Lastarria, abandonaron su lado; los exiliados argentinos, como Sarmiento, López y Frías siguieron el mismo camino. López, algún tiempo antes, había incluso introducido a Bilbao en las obras de Lamennais⁴¹³. Luego de que estallara la polémica, sin embargo, publicó un artículo en el que declaraba no asumir ninguna responsabilidad por los errores de su discípulo. Mencionaba también los “despreciables borradores” de “Sociabilidad Chilena” y acusó a Bilbao de ser un hombre “fanatizado por ideas mal digeridas”⁴¹⁴.

Como Lacasa, López y Minivielle le comentaran a Frías, el ámbito intelectual chileno no sólo se mostraba particularmente cerrado a cualquier manifestación de ideas radicales, sino que ello resultaba aún más fuerte en lo relativo a los textos publicados por autores argentinos. Quizá por ese motivo los exiliados cerraran filas de un modo tan marcado contra Bilbao. Por otro lado, muchos de ellos habían encontrado en Chile el

⁴¹¹ Ibid, 155.

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Myers, “La revolución en las ideas”, 410.

⁴¹⁴ Stuvén, *La seducción de un orden*, 271.

ejemplo de un régimen político que, sin ser por completo impermeable frente a los avances del siglo, había logrado consolidar un orden republicano estable -aunque restrictivo-. Si autores como Frías y López podrían haber simpatizado con los escritos de Bilbao durante los años finales de la década anterior, el contexto en el que ahora escribían y la derrota de su proyecto inicial -en el que descollaba la influencia de Lamennais, Leroux y Saint Simon- generó un escenario completamente diferente en que la radicalidad comenzaba a vislumbrarse más como portadora de anarquía que de progreso.

Como se señaló en el capítulo anterior, en 1838 Frías había defendido una perspectiva particularmente “exaltada”. Siguiendo a Lamennais, había sostenido que el pueblo, en cuanto encarnación de la palabra de Dios, debía ser puesto a la cabeza del movimiento que, sobre las alas del cristianismo, conllevaría la caída del despotismo de Rosas y abriría una nueva etapa de igualdad y libertad. El Frías de 1838, quizá, no habría visto con tan malos ojos las ideas de Bilbao, aún sin coincidir con él en la necesidad de superar al cristianismo apuntando al enaltecimiento de una nueva religión basada en la filosofía. De hecho, como también se señaló previamente, los miembros de la Generación del 37 eran partícipes de una cierta “estructura de sentimiento” de acuerdo con la cual el catolicismo, sin ser abiertamente hostilizado, no era presentado como un elemento progresivo de transformación social, sino más bien lo contrario.

La trayectoria posterior de Frías produciría fuertes cambios en su manera de considerar las problemáticas americanas. Un elemento, sin embargo, se mantuvo estable: era el cristianismo la única fuerza capaz de motorizar la transformación de las sociedades. Pero el modo de pensar la acción del cristianismo, a los ojos de Frías, sí sufrió variaciones. En un comienzo Frías enfatizó el hecho de que los principios evangélicos eran inmanentes al pueblo, y por lo tanto cualquier proceso de regeneración social debía, antes que nada, liberar esas potencias latentes que yacían en él. Como consecuencia de ello, y a diferencia de, por ejemplo, Alberdi, le era casi innecesario apelar a un fundamento exógeno sobre el cual sostener el proceso de transformación de la sociedad y las costumbres rioplatenses; consideraba que la libertad, la democracia y el progreso se hallaban presentes en el corazón mismo del pueblo, por lo que no tenía sentido designar una fuerza “civilizadora” que pudiera actuar sobre él sin estar ya presente en su seno. La derrota del movimiento antirrosista a comienzos de la década de 1840 lo obligaría a encontrar una explicación para el fracaso, y a reformular el sentido y

el lugar de los agentes que pudieran llevar adelante el gran movimiento de la emancipación americana.

Ya en Bolivia la mirada *inmanentista* de Frías, producto principalmente de sus lecturas de Lamennais, comenzó a deslizarse hacia una búsqueda de fuerzas y actores que pudieran “iluminar” las creencias y costumbres de un pueblo que, todavía incivilizado, no podía tomar la libertad en sus propias manos. Esto lo enfrentó a las aporías de un proyecto reformista que anhelaba fundarse sobre una perspectiva historicista: si el progreso de una nación se encontraba siempre presente, germinalmente, en ella misma, y actuar en contra de esa realidad -como en el caso de los rivadavianos- sólo podía conducir a la erección de instituciones artificiales y, finalmente, al caos, ¿cómo definir a un agente que actuara, al mismo tiempo, *dentro* de la historia, para evitar la artificialidad, y *fuera* de ella, como para guiarla e ilustrarla sin caer en un pensamiento completamente fatalista? Y, al mismo tiempo, ¿qué actor podía expresar, paralelamente, las creencias de una nación, sin verse a tal punto atravesado por ellas como para no poder a su vez reformarlas? Para resolver este complicado acertijo, Alberdi y Echeverría habían formulado la centralidad del poeta y del publicista nacionales, capaces de pivotear entre las necesidades de la realidad local y la razón universal que habían encontrado en Europa.

Abandonado su radical *inmanentismo* popular luego de la derrota de la “campaña libertadora” de Lavalle, Frías se vería obligado a hacerse esas mismas preguntas. En Bolivia comenzó a plantear, de forma similar a sus compañeros, la necesidad de educar a un pueblo que aún no estaba listo para avanzar hacia la democracia. El cristianismo, elemento central de ese proceso educativo, no se amalgamaba ya con ese pueblo de un modo perfecto, sino que debía ser perfeccionado *desde afuera* de él. ¿Quién tenía la potestad de llevar adelante dicho proyecto? Frías no lo expresaba con claridad, pero refería a los publicistas, formadores de la opinión pública, y a la influencia benéfica de países como Francia, Inglaterra y Estados Unidos.

Ya instalado en Chile, los artículos que escribió como respuesta a “Sociabilidad Chilena” -luego publicados en forma de folleto- representaron un hito fundamental en el desarrollo de su pensamiento. Se reconcilió en ellos con el clero católico, al que comenzó a contemplar como un actor fundamental para culminar la añoranza de la Generación de 1837 y completar la revolución. Frías titularía su folleto, de forma muy sugestiva, *El Cristianismo Católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*. No refirió al catolicismo como concepto singular, sino

más bien como una parte de un universo cristiano que, tácitamente, parecía excederlo. Esto permitió a Frías prolongar un discurso que encontraba su eje en el *cristianismo*, en general, pero que tenía su encarnación específica, en las repúblicas latinoamericanas, en su variante católica. Se mantenía así dentro del matizado historicismo que había caracterizado a la Generación de 1837, postulando que existía un principio universal (el cristianismo) y una forma local de éste (el catolicismo) que debía respetarse para evitar en la construcción de un proyecto artificioso, que no se sostuviera sobre las costumbres y las creencias locales.

Las ideas que Frías expresó en dichos artículos, sin embargo, no pueden presentarse al modo de un producto acabado. Se percibe en ellos una magmática combinación de elementos, donde las aporías de su visión historicista son puestas de manifiesto. Sostuvo, como ya lo había hecho con anterioridad, que sólo el cristianismo presenta un conjunto de principios sólidos e inmutables y que es la única fuerza capaz de civilizar las creencias del pueblo y de conducirlo hacia la libertad, la igualdad y la democracia. Postuló ahora a un actor específico que debía tomar a su cargo dicha empresa: el clero católico, en cuanto representante legítimo de la religiosidad popular latinoamericana. Y, sin embargo, no pudo eludir el hecho de que, si en Chile el catolicismo era un factor de orden y de legalidad, en el Río de la Plata había actuado en favor del despotismo. También el clero católico, por lo tanto, debía ser civilizado, aunque fuera al mismo tiempo el principal agente de la civilización. Esto daba lugar a una paradoja que, en ese momento, Frías no parecía capaz de resolver.

Al comenzar su serie de artículos se propuso, de hecho, “probar por fin con los argumentos de la historia i los de la ciencia moderna la importancia oportuna i altamente democrática del catolicismo, como gran medio de educacion popular en las repúblicas ispano-americanas”⁴¹⁵. Su gran enemigo sería la “filosofía humanitaria” francesa, representada ante todo por Pierre Leroux. Ésta, tomada a su entender por jóvenes sin experiencia que sin embargo escribían ya en los diarios -como es el caso, evidentemente, de Bilbao- devenía en un “fanatismo liberal” y en una recusación general del cristianismo. En sus palabras, “Atacar en el día el dogma cristiano, es atacar la base mas ancha i completa de la libertad, es atacar los principios democráticos, es atacar por fin la civilizacion moderna...”⁴¹⁶.

⁴¹⁵ Félix Frías, *El Cristianismo Católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas* (Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1844), V. Es interesante remarcar que Frías escribe estos artículos utilizando la gramática impulsada por Sarmiento.

⁴¹⁶ *Ibid.*, IV.

Frías sostenía, como ya lo había hecho antes –y como lo hacía Bilbao, aunque desde una óptica muy diferente-, “la necesidad indispensable de la religión para la existencia, el orden i el progreso de las sociedades”⁴¹⁷. Ya en 1838 había defendido la primacía de la religión sobre la filosofía, a contrapelo de Alberdi y Echeverría; si la religión era la verdadera “filosofía social”, y en el mensaje de los evangelios se hallaban todos los conceptos necesarios para el progreso humano, la filosofía *per se* se tornaba casi redundante. Reafirmaba ahora ese argumento, pero dotándolo de un carácter que podría denominarse “sociológico”: la religión era imprescindible, sobre todo, porque era el único sistema de creencias al que el pueblo podía acceder. Según Frías,

“Demostrado está con el ejemplo de la historia pasada i de la contemporánea, que los pueblos jamás se elevan a las altas rejiones de la literatura i la filosofía, reservadas al dominio esclusivo de esa clase privilegiada de las sociedades, a la que, mas que la educacion, el talento dota de las calidades precisas para remontarse a la altura del saber. La historia nos muestra que como es imposible la existencia de un pueblo ateo, lo es también la de un pueblo literato o filósofo. El pueblo ocupa así una posición intermedia entre el animal desprovisto de capacidad intelijente, i el sabio que profundiza los misterios de la ciencia.

[...] La religión es la filosofía del pueblo. Ella encierra las únicas creencias que la razón popular es capaz de profesar”⁴¹⁸.

Una sociedad no podía funcionar sin un sistema de creencias; y el único sistema de creencias al que el pueblo podía acceder era el religioso. Aspirar a constituir un pueblo regido por creencias filosóficas, como de algún modo deseaba Bilbao, implicaba para Frías un completo contrasentido, una sencilla imposibilidad social. Pero esto de ningún modo comportaba, a su modo de ver, un pensamiento reaccionario, porque era a fin de cuentas el cristianismo el principal vector del progreso humano y el más poderoso sostén de las virtudes republicanas: la humildad, la caridad, la modestia, la compasión, la tolerancia.⁴¹⁹ Sin la cooperación del cristianismo, incluso, la filosofía sólo podía “dominar por derecho de conquista”, lo que había ocurrido en la Francia del siglo XVIII: “como en materias filosóficas las creencias no pueden reinar en la conciencia popular, los apóstoles de sus misteriosos dogmas tienen que recurrir a la opresión para

⁴¹⁷ Ibid, 6.

⁴¹⁸ Ibid, 6-7.

⁴¹⁹ Ibid, 8-9.

someter la sociedad al imperio de la individualidades filosóficas. Tal fué el jérmen de destrucción del siglo, que se a llamado de Voltaire, este Napoleon de la filosofía”⁴²⁰.

Gran parte del folleto de Frías apuntaba a demostrar cómo, caída la filosofía sensualista del siglo XVIII, el cristianismo reinaba otra vez en todas las áreas del saber humano. Había ocurrido en el terreno filosófico con el eclecticismo y en el literario con el romanticismo. El primero había logrado armonizar las visiones fragmentarias presentadas por el idealismo, el sensualismo, el escepticismo y el misticismo, proporcionando una concepción del hombre que daba cuenta de su faceta tanto material como espiritual.⁴²¹ El romanticismo había destruido el monopolio de la literatura dieciochesca, que era aristocrática por ser hostil a las creencias populares; esto es, a la religión. Dicho movimiento, en cambio “imprimió una dirección popular a la literatura, dotándola de un corazón, que miraba con ojos llorosos a las clases menesterosas y tenía fé ardiente en el porvenir que la civilización les auguraba”⁴²².

Sin embargo, la mayor prueba de que el cristianismo era la base del desarrollo democrático de las naciones Frías la encontraba en los Estados Unidos. A lo largo de las décadas siguientes tomaría el ejemplo norteamericano para defender las bondades civilizatorias de la religión, mientras que otros escritores públicos -puede pensarse, sobre todo, en Sarmiento- lo tomarían en un sentido a veces incluso antagónico. Durante la década de 1840, en cualquier caso, cuando las líneas ideológicas de los integrantes de la Generación del 37 no habían sufrido todavía un quiebre sustantivo, la apelación al caso norteamericano en clave cristiana parecía difícilmente recusable. Alberdi, por ejemplo, dirigió una carta a Frías en medio de la polémica en la que le indicó un pasaje de Chevalier referente a un juicio por blasfemia llevado adelante en Estados Unidos. Recomendaba a su amigo que mostrara cómo el gobierno de ese país también se defendía de la blasfemia y la irreligiosidad, a pesar de ser un “país libre en todo y p^a todo”⁴²³.

Frías, lector de Tocqueville, consideraba que la alianza entre el cristianismo y un muy temprano espíritu de libertad habían permitido el desarrollo de la democracia norteamericana. Al mismo tiempo, sin embargo, extremaba el componente cristiano del

⁴²⁰ Ibid, 19.

⁴²¹ “Artículo II – Filosofía del siglo XVIII -Reaccion Religiosa – Eclecticismo”, en *ibid*.

⁴²² Ibid, 28.

⁴²³ Alberdi decía, textualmente: “Vea V. el 2º Vol. de las cartas de Chevallier, carta XXVII -la autoridad y la libertad- página 205 y 207, y hallará alusiones, á un proceso por blasfemia, seguido en Estados Unidos, país libre en todo y pa todo; hallará máximas también sobre esto”. Carta de Alberdi a Frías, Valparaíso, 9 de julio de 1844, en Mayer y Martínez, *Juan Bautista Alberdi. Cartas inéditas*, 210.

planteo, descartando en gran medida las restantes cuestiones geográficas, históricas y sociales que Toqueville describiera en *La democracia en América*. Según Frías,

“El norte-americano es el ombre de la sociedad moderna qe está en el mas completo goce de los derechos políticos, i en la mayor capacidad de ejercerlos. Las creencias religiosas an bastado al ciudadano de esa república para comunicarle todos los principios populares, cuyo conocimiento es indispensable para su rol democrático, i todas las virtudes cívicas i domésticas qe mantienen el corazon del ombre de familia i del patriota. Jamas se an necesitado allí las doctrinas de Leroux, ni de las de ningun filósofo para completar la educacion del ciudadano. [...] La relijion basta; ella asociada a la industria satisface cumplidamente todas las necesidades morales, políticas i materiales de la sociedad”⁴²⁴.

Fiel al objetivo de su texto, Frías procuraba mostrar que la religión era la principal fuerza que había posibilitado el desarrollo de los Estados Unidos, y que la filosofía resultaba espuria, si no incluso contraproducente, para alcanzar dicho fin. Lejos ya de los planteos que expresara Alberdi en su *Fragmento preliminar*, y manifestando fuertes recaudos con respecto a ciertos elementos del pensamiento de Lerminier, Frías pudo materializar una sospecha que se sugería ya en sus trabajos de 1838: no era el impulso de las ideas, sino aquel de la religión el que abriría el camino a la transformación de las sociedades hispanoamericanas. Si, cuando se aprestaba a partir al exilio, probablemente le fuera difícil negar una centralidad de la filosofía que todos sus compañeros alzaban como bandera, en el muy diferente contexto chileno no encontraba constricciones intelectuales de ese tenor.⁴²⁵ El propio Alberdi, de hecho, había comenzado a abandonar su énfasis inicial en la filosofía para avanzar, influido por un conjunto de lecturas entre las que descollaba la de Michel Chevalier, hacia una perspectiva que encontraba en los factores económicos aquellas fuerzas capaces de transformar la realidad latinoamericana.

También Frías, quizá influenciado por Alberdi, se vio en parte seducido por el pensamiento de Chevalier, aunque nunca dejara de otorgar el lugar de primacía al papel de las creencias religiosas. Mientras revisaba sus viejas ideas, Frías creyó encontrar en

⁴²⁴ Frías, *El Cristianismo Católico*, 41.

⁴²⁵ En uno de sus artículos negaría explícitamente que la filosofía y la literatura pudieran convertirse en un sostén de las creencias populares. En primer lugar, porque el pensamiento filosófico no tiene principios fijos que resistan a la mudanza de los tiempos y a los climas de cada civilización; en segundo lugar, porque los filósofos son siempre pocos, y la filosofía ha sido siempre un poder aristocrático. Según lo comprendía Frías, “La humanidad tiene conciencia moral y religiosa, pero no conciencia literaria ni filosófica”. Frías, *El Cristianismo Católico*, 73.

la industria el complemento necesario de la religión para asegurar el buen direccionamiento del progreso social. Se preguntaba, en uno de sus artículos,

“Si de las verdades filosóficas i literarias no emos de tomar las luces, qe iluminen en fondo de nuestra sociedad i reformen nuestras costumbres; ¿qué elementos sociales podrémos poner en accion para encaminar nuestros esfuerzos a ese alto fin? Dos grandes resortes nos presenta la historia i la ciencia, tales son, *la relijion i la industria*”⁴²⁶.

Y, tomando las mismas ideas de Chevalier que Alberdi desplegaría con un cariz mucho más consistente, Frías sostuvo que el espíritu industrial sólo podía comunicarse a las masas por la influencia del ejemplo; esto es, a través de “esos millones de hombres que ella [Europa] no puede ya alimentar”, que llegarían a las costas americanas trayendo con ellos su *élan* productivista y permitirían explotar las riquezas del continente, aumentar el comercio, las comunicaciones y la tecnología. Sin embargo, a pesar de sus grandes beneficios, consideraba que este proceso tardaría mucho tiempo en iniciarse, y que en un corto plazo no podía ser la industria la fuerza social en que los americanos pudieran fundar la reforma de sus sociedades.⁴²⁷

Ni la filosofía, ni la literatura ni la industria -al menos en un futuro cercano- eran capaces de propiciar el orden y el progreso de los pueblos hispanoamericanos. Sólo el cristianismo, que encarnaba al mismo tiempo la religión popular y un código moral universal, sería capaz de transformar estas sociedades y de sustraerlas, finalmente, de ese fatal movimiento pendular que las conducía de la anarquía al despotismo, del despotismo a la anarquía. Este planteo, como se ha visto, no era nuevo en Frías, aunque quizá sí lo fuera el énfasis con que ahora lo expresaba. Tampoco era una novedad su opinión sobre la necesidad de que algún agente educara al pueblo *desde afuera* de él, alejándose del providencialismo popular que otrora defendiera. La gran innovación de Frías, que rompería finalmente con aquella “estructura de sentimiento” propia de su generación, sería encontrar en el clero católico a ese agente transformador. Y fue ésta una posición que, con distintas inflexiones, Frías no abandonaría hasta el final de su vida.

Como se señaló previamente, los integrantes de la Generación del 37 se habían visto atravesados por una cierta “estructura de sentimiento” que, entre otras cosas, había ocluido la referencia al catolicismo. Asumiendo que el cristianismo constituía una

⁴²⁶ Ibid, 81.

⁴²⁷ Ibid, 85.

fuerza vinculada al progreso de la libertad, la igualdad y la democracia, los jóvenes románticos habían hecho silencio sobre el culto católico. Ese silencio, sin embargo, manifestaba una velada hostilidad: se encontraba éste demasiado cerca de la España fanática, y de un despotismo rosista que era producto de esas añejas costumbres españolas como para poder ser conceptualizado como un vector de transformación social. El cristianismo, en cambio, era impulsado por Victor Hugo, Lamennais, Jouffroy -parcialmente- e incluso Saint-Simon. Los dogmas evangélicos llevaban en ellos las verdades morales de la humanidad y eran un camino hacia el progreso humanitario; el catolicismo, en cambio, llevaba en su seno las costumbres coloniales y parecía manifestarse ante la joven camada intelectual como un elemento de la reacción.

Uno de los principales objetivos de Frías, al publicar su folleto en 1844, fue por lo tanto mostrar que el catolicismo, encarnado institucionalmente en la Iglesia, era efectivamente un agente de progresos social y no lo contrario. Su segunda gran meta sería encontrar una respuesta a un interrogante insoslayable: si el catolicismo había apoyado a un régimen como el de Rosas, ¿cómo era posible concebirlo como una fuerza progresiva, antes que reaccionaria?

En su mayor parte, de hecho, los artículos de Frías se dedicaron a ensalzar al cristianismo, y los pasajes destinados al “cristianismo católico” son mucho más escasos. Al tratar la centralidad del catolicismo en su especificidad hispanoamericana su discurso devendría en ocasiones defensivo a la vez que ambivalente. Como lo señala su intercambio epistolar con Alberdi, y aunque sea difícil otorgarle una mayor precisión a este tema, pareciera que ciertos sectores protestantes de Valparaíso elevaron su voz contra la apología del catolicismo formulada por Frías. En una carta Alberdi le expresaba a su amigo que: “oigo aquí que este publico de Valparaiso en su mayor parte compuesto de protestantes, no gusta de la causa defendida por V. por que supone, ser la del fanatismo católico”. Le aconsejaba, más adelante, qué hacer frente a dicha situación: “Báta V. al fanatismo en nombre del *Catolicismo*: defienda V. el comercio libre, al son con el extranjero, la tolerancia de cultos, en nombre del catolicismo: haga: haga ver V. que es católico con O’Conell con Chateaubriand & no con los frailes de Sto. Domingo”⁴²⁸.

⁴²⁸ Carta de Alberdi a Frías, 9 de julio de 1844, Valparaíso, en Mayer y Martínez, *Juan Bautista Alberdi*, 210.

Alberdi, sin hacer del catolicismo el eje de su pensamiento, le otorgaría un lugar de preeminencia en sus *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*. Su objetivo era que la futura constitución nacional proclamara al catolicismo como religión oficial del Estado, pero

Frías interpeló en uno de sus artículos a aquellos “extranjeros, sinceramente amigos de la prosperidad material i política del país, que deploran la contradicción a un movimiento promovido por ridículas pretensiones, i que solo puede ser clasificado de liberal por los que no se han tomado la tarea de examinarlo”⁴²⁹. Procuró mantener su discurso dentro de cierta noción de liberalismo, mostrándose preocupado por el avance de la igualdad, la libertad y el progreso humano. Su autoproclamado enemigo era, específicamente, el “fanatismo liberal”, nutrido de las corrientes “extremistas” de Francia –sobre todo el humanitarismo de Leroux-. Como le sugiriera Alberdi, enfatizó que el catolicismo –o, en realidad, *cierta forma* del catolicismo- era un aliado del progreso de las sociedades americanas. Para despejar toda duda afirmó que:

“Nosotros somos cristianos católicos, pero lo somos con la filosofía, con la literatura, con la historia, con Chateaubriand, con Bossuet, con O’Connell, con Washington, con Jefferson, con Tocqueville, Chevalier etc. El cristianismo así profesado no es enemigo de ningún interés nacional, de ningún interés extranjero; pues hermana las exigencias de la iglesia i del culto con las de la libertad i de la civilización”⁴³⁰.

El “cristianismo católico” presentado por Frías, en cuanto una forma particular de una religión cristiana más amplia, buscaba diferenciarse de la imagen de un “fanatismo católico” cerrado sobre sí mismo y apegado únicamente a voces reaccionarias. Había lugar en él, incluso, para protestantes como Washington y Jefferson. El catolicismo, en cuanto forma americana en que las creencias cristianas habían encarnado, tenía una relación con estas últimas similar a la que había tenido, en los escritos tempranos de la Generación del 37, la razón universal y las necesarias materializaciones nacionales de ella.

Frías, actuando en la esfera pública confesionalizada de Chile⁴³¹, y frente al radical anatema lanzado por Bilbao, daba incluso un paso más allá. El catolicismo,

permitiendo a la vez el culto público de otros credos. Escribiría, en 1852, que “Será necesario, pues, consagrar el catolicismo como religión de Estado, pero sin excluir el ejercicio público de los otros cultos cristianos. La libertad religiosa es tan necesaria al país como la misma religión católica. Lejos de ser inconciliables, se necesitan y completan mutuamente. La libertad religiosa es el medio de poblar estos países. La religión católica es el medio de educar esas poblaciones”. Juan Bautista Alberdi, *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, en <http://www.hacer.org/pdf/Bases.pdf> [consultado el 18/05/2017], 69.

⁴²⁹ Frías, *El Cristianismo Católico*, 38.

⁴³⁰ *Ibid*, 40.

⁴³¹ En palabras de Pilar González Bernaldo: “La esfera pública que se constituye durante toda la primera mitad del siglo XIX al ritmo del desarrollo de la cultura del impreso no está aún laicizada. De lo que resulta que el uso público de la razón está aquí imbricado por una autoridad religiosa que se confunde con

señalaba, no era sólo una ramificación específica del cristianismo, sino que posiblemente fuera la mejor de ellas. Afirmaba, citando a Tocqueville, que

“El que piense que el protestantismo es la creencia más favorable en la América del norte a los intereses de la libertad, está equivocado. El catolicismo es por el contrario la creencia religiosa que goza de esa superioridad. [...] Es preciso desde luego tener presente, que allí más de un millón de cristianos que reconocen la autoridad de la iglesia romana, y que no hay ninguna secta que cuente tantos prosélitos, ni que los aumente de un modo tan notable. Oigamos a Tocqueville [...] ‘Los católicos, dice muestran una gran fidelidad en la práctica de su culto, y se manifiestan llenos de ardor y celo por sus creencias. Ellos forman la clase más republicana y democrática que existe en los Estados Unidos’. El mismo autor afirma con los argumentos más lógicos y convincentes que el catolicismo es la religión más favorable a la libertad e igualdad republicana. ‘La América, dice Tocqueville, en su última obra del año 1840, es la región más democrática de la tierra, y es al mismo tiempo el país en que según las relaciones más dignas de fe, la religión católica hace mayores progresos’”⁴³².

Frías convertía el argumento de Tocqueville, que contemplaba al catolicismo como particularmente favorable a la libertad e igualdad republicanas en el contexto específico de los Estados Unidos, en un argumento de carácter universal.⁴³³ Para sostener su argumento apeló también a la autoridad de Gustave de Beaumont, magistrado francés y compañero de viaje de Tocqueville, y de Guillaume-Tell Poussin, diplomático de ese país que había escrito extensamente sobre Estados Unidos.⁴³⁴

Aunque Frías podía sustentarse sobre las opiniones de dichos autores para defender la alianza del catolicismo estadounidense con la libertad y la igualdad, su principal objetivo y desafío era plantear el mismo argumento para el caso de las repúblicas hispanoamericanas. Y fue en ese plano donde debió enfrentar las paradojas de su propio discurso, que eran finalmente aquellas del historicismo de su generación.

la autoridad a secas, puesto que la crítica a la religión no sólo supone un ataque a la comunidad definida como comunidad de creencias, sino que ella también implica [...] un atentado hacia el Estado, definido como Estado católico”. González Bernaldo, “Literatura injuriosa y opinión pública...”, 246.

⁴³² Ibid, 43.

⁴³³ En *La democracia en América*, Tocqueville afirma que “Entre las diferentes doctrinas cristianas, el catolicismo me parece [...] una de las más favorables a la igualdad de condiciones”. La sociedad religiosa del catolicismo, consideraba, se compone de sólo dos elementos: el sacerdote y el pueblo. Por debajo del sacerdote rige una completa igualdad. Esto impulsa tanto la obediencia como la igualdad -a diferencia del protestantismo, que lleva mucho menos a la independencia que a la igualdad. Sin embargo, para que en Estados Unidos esa tendencia católica a la igualdad pudiera efectivamente actualizarse, se debieron cumplir dos condiciones: en primer lugar, que el clero no se imbricara de ningún modo en el gobierno; en segundo lugar, que constituyeran el elemento más pobre de la sociedad, lo cual impulsa su deseo de igualdad. Alexis De Tocqueville, *La democracia en América*, en <https://mrcalicante.files.wordpress.com/2014/12/tocqueville-alexis-de-la-democracia-en-america.pdf>, 342.

⁴³⁴ Frías, *El Cristianismo Católico*, 43.

El argumento central que planteó es que la oscilación entre la anarquía y el despotismo de las sociedades americanas no era consecuencia del fanatismo religioso, sino del “fanatismo liberal”. A su modo de ver, la revolución se había hecho con los principios del siglo XVIII, que habían constituido una reacción exagerada al régimen monárquico. Y, si el *Contrato Social* había sido útil en un primero momento para propiciar la emancipación, más adelante la situación se modificó sustancialmente:

“muchos ombres díscolos, animados de criminales ambiciones, adhirieron ipócritamente a esos principios con el fin de lisonjear la ignorante susceptibilidad de las masas, están oí esplotando en provecho propio el campo de la revoluciones; i vemos así a los anarquistas del Perú i a los déspotas de las provincias Argentinas, asesinar en los altares de la libertad, i en su nombre, los ombres, los principios i las cosas mas dignas i sagradas”⁴³⁵.

Si era el “fanatismo liberal” el principal agente de la anarquía y el despotismo que asolaba a los pueblos americanos, ¿cuál era el lugar de la religión en esas tierras? Al comenzar su artículo, Frías explicaba que, cuando refería al clero americano, no pretendía “trazar su apolojía, y ménos negar echos qe están a la vista de todos”⁴³⁶. Aceptaba que no podía considerarse intachable la conducta de *todos* los servidores de la Iglesia. Pero su objetivo no era enfocarse en los “errores” de los religiosos, sino pronunciarse en contra “de esa manía, pasada de moda i de oportunidad, de atribuir a los ombres de la iglesia la responsabilidad de faltas, qe son de la sociedad entera”⁴³⁷.

Frías se separaba así de esa perspectiva tácita que había compartido con los restantes miembros de su generación, según la cual la Iglesia se encontraba demasiado vinculada a los aspectos retrógrados del pasado colonial como para hacerla partícipe de sus proyectos palingenésicos⁴³⁸. Se preguntaba, en esta línea:

“¿Quién a pretendido tampoco esplicar la tiranía de Rosas por el apoyo qe los ministros del altar le ayan prestado? No emos visto por el contrario a Rosas, desterrando a los jesuitas, porque no tributaban omenajes divinos a su retrato, sacrílegamente colocado al lado de la imájen del crufijo? ¿No emos visto caer bajo la cuchilla del verdugo del Plata las cabezas encanecidas de venerables eclesiásticos cargados de años i virtudes? No vemos, agobiados bajo el peso de la proscripción, a muchos otros respetables relijiosos uir del país en qe los altares del cristianismo i de la patria son

⁴³⁵ Ibid, 70.

⁴³⁶ Ibid, 64.

⁴³⁷ Ibid, 68.

⁴³⁸ Es interesante notar que, mientras Frías -y parcialmente Alberdi- se reconciliaba con la Iglesia católica, el antiguo *primus inter pares* de la Generación del 37, Esteban Echeverría, manifestaba un creciente anticlericalismo.

profanados por autoridades manchadas por los crímenes mas espantosos? Oh! Seria injusto por demás buscar en la iglesia la causa de los atentados políticos, que en los pueblos americanos estan escandalizando a la humanidad i a la civilizacion!”.

El catolicismo, señalaba Frías, tenía también sus mártires en la Confederación Argentina; no había ofrecido a Rosas su apoyo en bloque y de forma homogénea. Pero la cuestión central quedaba sin responder: ¿cómo había sido posible la alianza entre un sector mayoritario del clero católico argentino y el régimen de Rosas? La respuesta replicaba la que habían otorgado Alberdi y Echeverría en la década de 1830, aunque aplicada ahora al espíritu religioso antes que a una suerte de razón universal: las creencias no se habían elevado lo suficiente en el Río de la Plata como para que los dogmas del cristianismo pudieran ejercer allí toda su influencia benéfica:

“No basta que un pueblo aya recibido el bautismo del cristianismo para que sea cristiano; es decir, para que obre como tal; como no basta que una nacion aya escrito en su código político el dogma de la libertad para que sea libre. No siempre comprende el ombre las creencias que profesa, ni siempre obra de acuerdo con esas creencias. Lo que resulta de la falta de una educacion suficientemente desarrollada, que eleve al ombre a la intelijencia completa i a la práctica de los principios que adopta. [menciona el caso de la soberanía popular] [...] Asi es que estamos mui distantes de suponer que el dogma evangélico sea comprendido en toda su pureza i excelencia. Si eso ubiera sucedido, nosotros abríamos alcanzado ya los últimos resultados de la civilización mas democrática”⁴³⁹.

Frías sostenía que el cristianismo, considerado como “creencia popular en las repúblicas latinoamericanas”, se encontraba en el “estado de imperfección natural” propio de toda creencia que no hubiera sido purificada por el tiempo y la educación. Pero esto no lo conducía, como a Bilbao, a descartarlo y a buscar un nuevo credo social. El catolicismo americano, más allá de sus deficiencias, contenía “el germen de la moral republicana que nos importa enseñar a los pueblos”⁴⁴⁰. Por eso, afirmaba, es preciso reformarlo, explicarlo y corregirlo, no perseguir su aniquilación.

Si bien el cristianismo era el vector por excelencia del progreso, la libertad y la democracia, y el catolicismo era su legítima encarnación en América, esto no aseguraba, *a priori*, su “pureza”. Y esto era porque el clero católico, al igual que las creencias religiosas y los hábitos políticos, se encontraba sometido a la ley de la historia: si una

⁴³⁹ Ibid, 68.

⁴⁴⁰ Ibid, 69.

sociedad no estaba suficientemente educada como para incorporar plenamente los dogmas evangélicos, entonces sus creencias religiosas serían tan atrasadas como sus costumbres políticas, y tanto el clero como la clase dirigente encarnarían los mismos vicios que aquejaban a la sociedad que habitaban. En palabras de Frías, “Las preocupaciones religiosas de los pueblos americanos residen en la sociedad entera. El clero representa en todas partes legítimamente las creencias religiosas del país a que pertenece: así es que a medida que esas creencias se levantan a la altura de la civilización, el clero se civiliza también”⁴⁴¹.

Esta inflexión del argumento de Frías conducía la problemática, en cierto modo, a su punto de partida: ¿qué agente sería capaz de situarse *por fuera* del peso inescapable de las costumbres que rigen una sociedad para modificar esas propias costumbres a través de la educación? El clero católico sin dudas debía jugar un papel central, dado que “La caída del elemento católico es imposible, porque no ai esfuerzo qe alcance a desarraigar de la conciencia popular el dogma relijioso”⁴⁴². Y, sin embargo, su actuación sólo resultaría efectiva *después* de que, al igual que la sociedad, incorporara mayores elementos de ilustración. ¿Quién, entonces, debería ilustrar tanto al clero como al pueblo? La respuesta que Frías otorgó a dicho interrogante es mucho menos clara; repitió la noción general que sus compañeros generacionales habían sostenido años atrás –y que, en muchos casos, seguían sosteniendo–: quienes dieran el “puntapié inicial” debían pertenecer a la elite intelectual, y actuar sobre la sociedad por medio de la prensa: “Los ombres de la Iglesia no impiden a la prensa derramar sus luces y sus ideas sobre las masas populares, qe la prensa continúe pues su obra civilizadora, y la sociedad perfeccionada por ella dará al culto católico servidores más dignos de su sagrado ministerio”⁴⁴³. Después de una larga disquisición sobre las bondades del cristianismo, y de su rama católica en particular, el círculo finalmente se cerraba: no podía ser el clero, sino aquellos publicistas que tenían los ojos puestos al mismo tiempo en América y en Europa los que propiciarán la transformación de la sociedad.

Si bien algunos autores consideran que Frías fue el primero en romper con aquellos lineamientos generales que la Generación de 1837 había hecho suyos⁴⁴⁴ –el historicismo, sobre todo, y la idea de que ellos mismos, como elite intelectual, serían los intermediarios entre el elemento nacional y el universal-europeo–, puede constatarse que

⁴⁴¹ Ibid, 70.

⁴⁴² Ibid, 71.

⁴⁴³ Ibid, 89.

⁴⁴⁴ Ver Herrero, *Ideas para una República*, 150.

este autor se ciñó a ellos por largo tiempo. Tanto Frías como Alberdi y Sarmiento, durante la década de 1840, buscarían superar las aporías intrínsecas al lenguaje historicista que conformaba su pensamiento. Quizá Alberdi fuera el primero en transponer sus fronteras, mediante su idea del “trasplante” de Europa en América a través de la inmigración: las retrógradas costumbres americanas quedarían así anuladas por el flujo de población europea que desembarcaría junto con su espíritu industrial y traería el progreso en sus propios cuerpos. Sarmiento, como señala Elías Palti, saldría de ese atolladero al descubrir, en su viaje a Estados Unidos, una suerte de capacidad innata de los sujetos para su auto mejoramiento.

Frías compartiría las mismas inquietudes y las mismas ambigüedades. En Chile, donde la Iglesia era un elemento fundamental del orden social, logró reconciliarse con el clero católico, al que contempló como el representante de las creencias religiosas americanas. En el Río de la Plata ese clero había en gran parte sido funcional al rosismo, sin embargo, por lo que le resultaba difícil situar en él al motor del progreso que dichas tierras requerían. Declaró, así, la alianza entre el catolicismo y las reformas sociales que Hispanoamérica necesitaba, pero sólo en cuanto el clero tuviera la educación y la educación necesarias como para emprender dicho camino. Era católico, afirmaba, con Chateaubriand y O’Connell; no, como le comentara Alberdi, con los frailes de Santo Domingo.⁴⁴⁵ Pudo así mantenerse en los márgenes del espíritu “liberal” de sus correligionarios⁴⁴⁶, aunque abriendo nuevas perspectivas que seguiría explotando más adelante.

Los últimos años en Chile

En mayo de 1848 Frías se embarcó con destino a París en calidad de corresponsal de *El Mercurio*. Entre 1844 y esa fecha su vida estuvo signada por diversas penurias económicas y la búsqueda constante de un trabajo estable. A fines de 1844 su destino parecía promisorio: había conseguido la designación como cónsul de Bolivia en

⁴⁴⁵ Los dominicos eran particularmente denostados por estos jóvenes publicistas dado que se los asociaba con el nacimiento de la Inquisición.

⁴⁴⁶ Si Alberdi congratulaba a su amigo por levantar las banderas del catolicismo, Sarmiento, más sosegadamente, también convalidaría sus nuevas ideas. En una carta a Frías, sobre un conflicto entre el arzobispo de Santiago y el ministro Montt, afirmaba: “El ministro a pasado circular a gobernadores e intendentes para que depongan al cura que se separe de su parroquia sin licencia de la autoridad civil. Como este catolicismo no es el neo de V. celebrará mucho que no aya dejado impune la insolencia de estos bribones”. En cuanto Frías defendiera a ese *neo*-catolicismo, y no a aquel vinculado a las retrógradas creencias españoles, ambos podían razonablemente situarse en una misma línea. Carta de Sarmiento a Frías, 18 de marzo de 1845, Santiago, en Barrenechea, *Epistolario inédito*, 69-70.

Chile. Los azares de la política boliviana, sin embargo, condujeron a su remoción en agosto de 1845. A comienzos de 1846, ya desvinculado por completo de su puesto, se encontró desprovisto de ocupación y su futuro se mostraba oscuro. Ese mismo año se inició como dependiente de una tienda en Valparaíso, con un sueldo magro y nulas posibilidades de ascenso. Por medio de un aparente golpe de suerte, en 1847 su viejo mecenas, Ballivián, le encomendó el cargo de Secretario adjunto a la legación de Bolivia en Santiago. En diciembre de 1847, sin embargo, el presidente boliviano se vio obligado a renunciar y Frías quedó otra vez con las manos vacías. Hasta que Santos Tornero, dueño de *El Mercurio*, llegó a él con aquella corresponsalía salvadora, el emigrado debió tomar un trabajo en una hacienda de la campiña chilena.⁴⁴⁷

Su publicación más importante en este período fue el folleto *La gloria del tirano Juan Manuel de Rosas*, editado en julio de 1847. Fue esencialmente una respuesta a un texto que Alberdi diera a la luz pública apenas dos meses antes: *La República Argentina 37 años después de Revolución de Mayo*. El tucumano afirmaba allí, para el horror de muchos emigrados, que el régimen de Rosas tenía un costado positivo: había enseñado a obedecer a los argentinos y, así, había establecido las bases para cualquier institucionalización del orden político. Convocaba luego a los jefes del rosismo a encabezar un “arreglo general” que pudiera dar un fin a las perennes luchas intestinas del país.⁴⁴⁸

Frías, que amigablemente dedicó su texto a Alberdi, disintió fuertemente con él.⁴⁴⁹ A su modo de ver,

“La generación presente no tiene que agradecer á Rosas un solo beneficio. Se dice que ha enseñado la obediencia al pueblo que oprime. La obediencia! ¿Es acaso una ventaja social saber obedecer la tiranía con la sumisión estúpida del esclavo? ¿Para qué fue hecha entonces la revolución de Mayo, si después de tan costosos sacrificios no había de dar otro resultado que una obediencia, infinitamente más vergonzosa que la que la España demandaba?”⁴⁵⁰

Frías consideraba que la situación argentina sólo podría cambiar con la caída del régimen de Rosas, no antes. Y siguió afirmando, por otro lado, que no era el clero

⁴⁴⁷ Para una descripción de la vida de Frías en esos años puede consultarse Tonda, “Félix Frías en ‘El Mercurio’” y Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, 51-90.

⁴⁴⁸ Sobre este tema, consultar Herrero, *Ideas para una República*, 144-146.

⁴⁴⁹ Notando esa disonancia, Alberdi se apresuró en elogiar el folleto de Frías, afirmando que, más allá de lo superficial, sus opiniones eran idénticas. Ver carta de Alberdi a Frías, 18 de julio de 1847, en Myers y Martínez, *Cartas inéditas*, 239-240.

⁴⁵⁰ Félix Frías, “La gloria del tirano Juan Manuel de Rosas”, *Escritos y Discursos*, tomo IV, 77.

católico el que podría conducir a la eliminación del rosismo, sino la influencia europea. Con respecto al primero, la imagen que presentaba distaba de ser promisorio:

“Doloroso es decirlo, el púlpito se ha convertido también en instrumento del crimen. La imagen de este crucificador del pueblo argentino se ha colocado sobre el altar consagrado á la adoración del Salvador del Mundo. [...] Los ministros de la religión de la confraternidad terminan sus sermones pidiendo á la Providencia divina su protección para esta providencia de la tierra. [...]”⁴⁵¹.

Esto no significaba que el catolicismo en su totalidad se hubiera plegado a los designios de Rosas: Frías ensalzó a los jesuitas, “tan calumniados en estos últimos tiempos”, que habían sido expulsados de Buenos Aires “porque no se prestaban á desempeñar el papel abominable de predicadores de sangre y exterminio”⁴⁵². No era *todo* el catolicismo, por lo tanto, el que debía ser recusado, sino la forma específica que había asumido en la Confederación Argentina como consecuencia de la general falta de educación e ilustración de dicha sociedad. Frente a ese límite inextricable la argumentación de Frías retornaba los viejos tópicos que sus compañeros generacionales habían planteado a fines de la década de 1830: sólo cuando el pueblo hubiera sido preparado por la libertad y sus creencias y costumbres hubieran sido transformadas por medio de la educación podría confiársele el ejercicio de la libertad republicana.⁴⁵³

La solución para el *conundrum* rosista, consideraba Frías, solamente podría llegar de ultramar: “Sólo la civilización europea”, afirmó, “puede salvar los destinos de la revolución en Sud-América”⁴⁵⁴. De un modo similar a la senda que había comenzado a recorrer Alberdi, en *La gloria del tirano* Frías se situó en el margen de la perspectiva historicista, virtualmente desechando los factores de desarrollo que habitaban germinalmente en la sociedad argentina:

“*Chacun est du pays de son intelligence*, ha dicho Lamartine; así yo confieso que soy menos americano, que los que encuentran laudable todo cuanto la América presenta, su atraso, su pobreza, su anarquía y sus tiranos. Para mí esas cosas son detestables, y yo amo la ciencia, el

⁴⁵¹ Ibid, 40.

⁴⁵² Ibid.

⁴⁵³ Frías encontró en las ideas tardías de Bernardo de Monteagudo para advocar la necesidad de una “libertad moderada”. Reprodujo el siguiente pasaje de ese autor: “No embriaguemos al pueblo con la copa de la libertad. Purifiquemos primero su cabeza, y no creamos que basta escribir la democracia en sus códigos para enseñársela”. Ibid, 48.

⁴⁵⁴ Ibid, 82.

comercio, las artes, la literatura, la filosofía, la civilización europea, por fin, que ha de remediar esos males”⁴⁵⁵.

Se acercaba, así, al proyecto de “trasplantar” a Europa en América –aunque el trasplante que él proyectaba fuera más moral y religioso que estrictamente económico–; en sus palabras, “...cada hombre que llega á la América del viejo mundo es un ejemplo vivo, un abogado práctico de la bondad de aquellas instituciones, un adversario por lo mismo de la opresión y las tinieblas”⁴⁵⁶. Y, si bien entronizaba al cristianismo como principal vector de la civilización y el progreso de las naciones, todo indicaría que su influjo sólo podría difundirse *desde afuera*, de mano de una Europa que encarnaba mejor que ninguna otra región las verdades de la civilización y del evangelio.

La gran diferencia de tonos y de acentos entre *La Gloria del tirano Juan Manuel de Rosas* y *El Cristianismo Católico considerado como elemento de civilización en las repúblicas hispano-americanas*, puede argumentarse, proviene de los diferentes contextos de enunciación y de los diferentes públicos a los que buscó interpelar. El propio Frías señaló, en la introducción del primero, que eligió publicarlo como folleto para poder seleccionar cuáles serían sus potenciales lectores; esto es, la red de emigrados antirrosistas que se encontraban desperdigados en diferentes países de Latinoamérica y en Chile muy particularmente. Al enfatizar la necesidad de que cayera el régimen de Rosas para avanzar hacia un nuevo proyecto nacional, recuperó de un modo particularmente nítido las construcciones discursivas que sus compañeros habían compartido en la Buenos Aires de fines de 1830 y en la Montevideo del exilio. Cuando publicó los artículos que componen *El Cristianismo Católico*, por otro lado, su público se encontraba mayormente constituido por las elites chilenas, y en ese sentido su defensa del catolicismo se mostró mucho más consistente –en *La Gloria del Tirano*, de hecho, la referencia al *catolicismo* otra vez desaparece ante la apelación a un *cristianismo* genérico–.

Frías, atravesado por la necesidad de reformular su discurso para dar cuenta de la pervivencia insoslayable del rosismo, debió lidiar con ambigüedades y aporías que pusieron en tensión su lenguaje político; lo mismo que había ocurrido con muchos de sus correligionarios. Su percepción de la Iglesia católica, sin embargo, conservaba aún algunas –cada vez menores– ambigüedades. En las conclusiones de *El Cristianismo*

⁴⁵⁵ Ibid, 84.

⁴⁵⁶ Ibid.

Católico, recordó a sus lectores que la religión tiene dos facetas: la forma –representada por el culto- y el fondo –la moral-. El primero de ellos comprendía la relación del hombre con Dios; la segunda, los vínculos de los individuos entre sí. Era específicamente de este último elemento, afirmaba Frías, de lo que había querido ocuparse en sus artículos: “de la superioridad incontestable de las máximas evangélicas como base de las buenas costumbres, como luz filosófica, i como elemento de libertad”. Reconocía, al mismo tiempo, “que el culto católico es superior a todos los otros, como lo atestiguan sus progresos actuales i sus antecedentes históricos”⁴⁵⁷. La preferencia por la *forma* católica del cristianismo, más allá de ser enfática, no dejaba de presentarse como accidental: su preeminencia sobre los otros cultos residía menos en algún tipo de verdad intemporal, esencial, que en el testimonio brindado por la historia. La moral evangélica era para Frías inmutable, ciertamente, pero sus encarnaciones específicas no parecían serlo tanto. Sería sólo tras su llegada a Europa, luego de vincularse y de leer a distintos autores ultramontanos, cuando pondría a la Iglesia católica –estructurada en torno a la figura del papa- en un lugar de ya indudable primacía.

⁴⁵⁷ Frías, *El Cristianismo Católico*, 103-104.

Capítulo IV

Félix Frías en Francia: el nacimiento de un “escritor católico”

Los viajes a Europa y a Estados Unidos cobraron, a lo largo de la década de 1840, una particular relevancia a la hora de moldear el pensamiento de quienes habían integrado la Joven Generación Argentina. Alberdi y Gutiérrez zarparon de Montevideo para realizar una breve gira europea en 1843; 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; Félix Frías viajó a Francia a comienzos de 1848 como corresponsal de *El Mercurio* y permanecería allí hasta 1855. Para algunos de ellos, estos viajes tendrían una extraordinaria influencia en el desarrollo de sus ideas: Sarmiento, por ejemplo, abandonaría la apoteosis de una Francia cuya decadencia creyó contemplar para descubrir el futuro de la Argentina en un modelo que siguiera el del republicanismo norteamericano, en el que la educación tendría el papel de difundir la virtud, sobre todo, pero también el interés.⁴⁵⁸ En el caso de Frías, el observar de primera mano los “desbordes” de la revolución de 1848 en Francia lo situaría con aun mayor vehemencia en una senda que ya había comenzado a recorrer en Chile, aunque de un modo vacilante: sólo el catolicismo sería capaz de mantener el orden social, abriendo al mismo tiempo el espacio para una libertad “moderada”.

Al llegar a Francia se inició para este personaje un período particularmente prolífico en cuanto a su producción escrita y al desarrollo de un pensamiento propio, ya claramente diferenciado del de sus viejos compañeros generacionales. Durante estos años Frías comenzó a referir a sí mismo como un “escritor católico”. En cuanto corresponsal de *El Mercurio*, su ocupación principal consistió en actuar como un intermediario intelectual entre los acontecimientos políticos franceses y europeos y el público chileno. La figura del corresponsal, en este período, de ningún modo se circunscribía a la presentación aséptica, estrictamente informativa, de los eventos ocurridos en otra región del mundo.⁴⁵⁹ Desde París, contemplada todavía por muchos como la capital cultural e incluso política del mundo, Frías pudo adoptar una prédica

⁴⁵⁸ Natalio Botana, *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, cap. IX.

⁴⁵⁹ Puede pensarse, como caso paradigmático, del corresponsal italiano de *La Tribuna*, Filippo de Boni, cuyo anticlericalismo y su apego a la causa italiana permeaba el conjunto de sus textos. Ver Capítulo V de esta tesis.

“ecuménica”: los textos que hacía llegar a los lectores de *El Mercurio* –entre otras publicaciones con las que colaboró- contenían en ellos una visión crecientemente compacta del funcionamiento de las sociedades contemporáneas, las amenazas y posibilidades que se abrían ante ellas y los medios a los que podían recurrir para abordarlas. Los sucesos que atestiguaba en Francia -tanto aquellos que consideraba positivos como los negativos- podían echar luz sobre el futuro de las naciones sudamericanas, que nunca dejaron de estar en el centro de sus intereses. La red de contactos que pudo forjar con integrantes eminentes de la elite política e intelectual francesa y española colaboró a 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.

Como le dijera a Alberdi en una carta redactada por aquellos años, Frías se consideraba un *tinterillo*; esto es, alguien que trabajaba con la pluma y por medio de producción escrita se ganaba la vida. Pero dicha actividad no era exclusivamente una forma de subsistencia; era también un modo –si bien indirecto- de intervenir sobre los asuntos de Chile y, secundariamente, del Río de la Plata.

Frías comenzó a presentarse a sí mismo como un “escritor católico”, y así comenzaron a identificarlo algunos de sus viajes compañeros –Alberdi, Sarmiento y Gutiérrez, entre otros-. Se diferenció de ellos en cuanto levantó la bandera de ese credo como la base de todo su pensamiento.

Horrorizado por los resultados de la revolución francesa de 1848, y mientras se nutría de una nueva red de contactos europeos ultramontanos y conservadores -se relacionaría con el conde de Montalembert, Donoso Cortés, Guizot y, en el plano de los emigrados, Juan Thompson-, Frías finalmente rompió con el lenguaje historicista que una década antes la Generación del 37 había desplegado. Si bien siguió sosteniendo que era preciso modificar las costumbres y las creencias de los pueblos americanos para avanzar hacia un régimen republicano y democrático, y que la educación sería el principal medio para lograrlo, el marco de estos enunciados sería ahora muy diferente.

En primer lugar, abandonó toda idea de un “progreso indefinido” que, de forma más o menos velada, se encontraría de forma germinal en el conjunto de las sociedades humanas. Durante estos años, Frías comenzó a manifestar que un “exceso de civilización” podía conducir nuevamente a la barbarie. La historia perdía así su carácter lineal y optimista para devenir, en el contexto de una lectura mucha más oscura del

género humano, potencialmente circular. Aunque esta circularidad no era sin embargo perfecta, puesto que no llevaría al punto de partida de una barbarie “ignorante”, sino de una mucho más peligrosa. En un planteo similar al de Donoso Cortés en su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, aunque ajustado a las lindes de su propio pensamiento, Frías encontró en el socialismo a un agente que era capaz de “educar para el mal”, y que podría inaugurar así una historicidad propia, que conducía a la inmoralidad y a la corrupción antes que a la regeneración del hombre. La historia humana dejaba de ser fatalmente aquella del progreso heroico de la humanidad y se convertía en la lucha a muerte de dos fuerzas antagónicas, una encarnando la moralidad cristiana, la otra la apoteosis corruptora de la materia y del sensualismo.

En segundo lugar, Frías adoptó una concepción antropológica pesimista, cercana al agustinianismo de Donoso Cortés. 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 una carga más que una virtud, y para desarrollarse correctamente debía ser guiada por la providencia. Cercano a Donoso Cortés y al Guizot tardío, suponía 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 opuestos.

Aunque 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 particularmente extremo. Cada vez más creyó verse rodeado de una filosofía -encarnada sobre todo en Cousin y Leroux- y de una literatura -de la que encontró en Eugène Sue a su autor por excelencia- que enseñaba doctrinas inmorales y que conducía de modo inexorable al socialismo sensualista o a la indiferencia religiosa. 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.

Esto no condujo a Frías, sin embargo, a situarse en una posición “reaccionaria”. Defendió durante todos estos años la persistencia de su alianza con los valores liberales -aunque, ciertamente, 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 sólo podrían extenderse cuando, en un futuro, el pueblo se encontrara suficientemente “educado” 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 tajantemente diferente al de Alberdi, quien también abogaría por la adopción del catolicismo como religión del Estado y por una democracia restringida. Sin embargo, para Frías la inmigración europea pregonada por éste 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.

El encuentro con la Francia revolucionaria y la muerte del optimismo

Frías 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 Lamartine y demócratas radicales como Ledru-Rollin, había dado lugar a una “derechización” de la república sobre la base del mayoritario sufragio rural. Los intentos de cooptar el apoyo de las masas parisinas, mayormente 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 urbanas.⁴⁶⁰

⁴⁶⁰ Para una descripción de estos acontecimientos puede consultarse J. A. S. Grenville, *La Europa Remodelada, 1848-1878* (Madrid: Siglo XXI, 1991), 15-38.

La reacción generada por la revolución francesa de 1848 entre los exiliados argentinos fue dispar. Alberdi manifestó un cierto entusiasmo inicial⁴⁶¹, que trocó rápidamente, como le señalara a Frías, por una mirada muy crítica sobre el devenir de la Segunda República. La mirada de Sarmiento fue mayormente optimista; en un artículo publicado en febrero de 1849 sostuvo que:

“He aquí, pues, el resumen de los principios proclamados por la República francesa: derecho de vida para todos los hombres, y renuncia del antiguo derramamiento de sangre humana, ya sea en nombre de la justicia, ya sea en nombre de la religión, ya sea en nombre de la política. La revolución francesa no ha costado una sola víctima, en lo que dependía de la aplicación de sus principios; esta gloria le quedará para siempre. Si se ha derramado sangre, ha sido por los antiguos partidarios de la violencia y de la sangre”.⁴⁶²

Echeverría, por su parte, fue quien defendió con mayor ardor el proceso revolucionario. Como indica Horacio Tarcus, lo ubicó en el marco de las ideas socialistas francesas, desde Saint-Simon hasta Leroux. Echeverría consideraba, a partir de ello, “que la revolución de febrero no solo había venido a restablecer la libertad política, sino también a emancipar a los hombres de la esclavitud familiar (la herencia) y de ‘la explotación del hombre por el hombre; o del pobre por el rico’, cuyo sistema llama [...] *proletarismo*”.⁴⁶³

En el extremo opuesto se situaron Frías y Juan Thompson. En una carta al flamante corresponsal de *El Mercurio*, con fecha del 4 de noviembre de 1848, Thompson pintaba un panorama en extremo sombrío sobre el proceso político que se estaba desarrollando en Francia:

“La Francia, pues, es hoy una república en el nombre, y mi juicio no pasará de ahí -doctrinas espantosas han tratado de abrirse paso, y desde la violación de la propiedad y de la familia hasta la anulación de las creencias, no hay sofisma ó absurdo que que no halle abogados y crecido auditorio. [...]... no puedo menos de creer que el mal talento de ese país nace de la ausencia

⁴⁶¹ Alberdi le escribía a Echeverría, en junio de 1848, que: “¿Cómo va, mi querido Estebitan? [...] Leo el *Código* siempre; es mi libro de cabecera; la revolución francesa de Febrero lo ha rehabilitado para mí, si alguna vez dejó de estar hábil”. Carta de Alberdi a Echeverría, 30 de junio de 1848, en Tarcus, *El socialismo romántico*, 224.

⁴⁶² Domingo Faustino Sarmiento, “Revolución francesa de 1848”, en *Obras Completas*, tomo IX (Buenos Aires: Imprenta y Litografía “Mariano Moreno”, 1896), 33.

⁴⁶³ Tarcus, *El socialismo romántico*, 229.

absoluta de doctrina evangélica, alimentada mucho tiempo ha, de la impureza de esos extravagantes llamados dramas ó novelas”.⁴⁶⁴

Entre el filo-socialismo de Echeverría, el liberalismo más o menos progresista de Sarmiento y Alberdi y el conservadurismo de Thompson, Frías encontraría a su aliado intelectual por excelencia en este último.

Algunos meses después de su llegada a Francia, Frías escribió una carta pública a su amigo Juan Carlos Gómez, un emigrado uruguayo que también se había refugiado en Chile. Alberdi le había comentado, en una de sus tantas cartas, que *El Mercurio* había adoptado una línea editorial favorable a la revolución de Francia y que Gómez, colaborador del periódico, esperaba una transformación similar en Chile.⁴⁶⁵ La correspondencia de Frías fue una respuesta a ese requerimiento. Se publicó en *El Mercurio* en junio de 1849 y actuó casi como un manifiesto de las ideas que enviaría mes a mes a Valparaíso.

Frías inició su carta afirmando que consideraba su deber mostrar cómo, aunque “mire con prevención el movimiento revolucionario del día, [...] no ha desertado sus creencias liberales”⁴⁶⁶. Para hacerlo, apeló a la firmeza de su compromiso contra la “tiranía” de Rosas:

“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 levanta? ¿Debo pensar que en las monarquías es imposible la democracia? –No”.⁴⁶⁷

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

⁴⁶⁴ Carta de Thompson a Frías, 4 de noviembre de 1848, en Ricardo Piccirili, *Juan Thompson. Su forja, su temple, su año* (Buenos Aires: Peuser, 1949), 48.

⁴⁶⁵ Luego de decirle a Frías que, con respecto a los asuntos de Francia, *El Mercurio* “quiere revolver y V. conservar”, 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 Mayer y Martínez, *Cartas inéditas*, 246.

⁴⁶⁶ Félix Frías, “La revolución europea”, carta a Juan Carlos Gómez, 9 de junio de 1849, *Escritos y Discursos*, tomo I, 1.

⁴⁶⁷ *Ibid*, 2.

resquebrajado. La misma estrategia siguió en una carta enviada a Echeverría ese año. Apoyándose en las viejas ideas que éste formulara en su *Creencia social*, le preguntaba:

“Qué piensa sobre estas cosas de Europa? No es de opinión conmigo que las libertades deben proporcionarse á las aptitudes morales de los pueblos? [...] Algunos amigos de Chile llaman *sublime* al movimiento de Febrero -y creen que la democracia hace preciosas conquistas, con la ayuda del espíritu revolucionario. Yo veo por el contrario grandes síntomas de decadencia en todo lo que aquí observo”.⁴⁶⁸

Quizá consciente de que su fuerte giro conservador lo alejaba ideológicamente de algunos de sus viejos compañeros, Frías bregó por mostrar su adherencia a un cierto núcleo de principios liberales, muy cercano al de los conservadores chilenos que, posiblemente, conformaran la mayor parte de su público. Si bien, se excusaba, había zarpado a París 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!”⁴⁶⁹ aquello que realmente encontró era totalmente distinto.

¿Cómo era esa Francia que 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. Éste 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”.⁴⁷⁰

En este mundo desquiciado, decía Frías, los “grandes escritores” franceses como Thiers, Lamartine y Tocqueville se veían obligados a defender nociones tan básicas como que “*la propiedad no es un robo, que es un derecho personal que el padre tiene derecho a legar á sus hijos el fruto de su trabajo, que la familia y la sociedad son un*

⁴⁶⁸ Carta de Frías a Echeverría, 2 de octubre de 1849, en Palcos, *Dogma Socialista*, 439-440.

⁴⁶⁹ Frías, “La revolución europea”, 2.

⁴⁷⁰ *Ibid*, 3.

bien para la sociedad!”⁴⁷¹. Atónito frente a la caída del velo de aquella Francia que había idealizado, Frías se preguntaba: “¿Es cierto entonces que los extremos se tocan, que el exceso de la civilización conduce á la barbarie”?⁴⁷². 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 franceses.⁴⁷³

Francia, pensaría cada vez más, era una especie de bella carcasa vacía que encubría su corrupción y desmoralización. Según le dijera a Echeverría, “Como hombres de arte y literatura valen mucho ciertamente los franceses – pero en política cuánta insensatez, cuánta pasión mezquina”⁴⁷⁴. Si bien ya lo había sostenido en sus textos chilenos, luego de encontrarse cara a cara con esa París “decadente” Frías enfatizaría con particular intensidad el efecto pernicioso que podía tener la filosofía:

“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”.⁴⁷⁵

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 peores casos, su reemplazo por un universo de ideas vinculado al socialismo. El único remedio para los males que asolaban a ese país, aseguraba Frías, era la luz evangélica del cristianismo. A través de él se podría moralizar al pueblo, dado que la virtud es “la única base sólida de las repúblicas”⁴⁷⁶. La moral cristiana, además, promovería la armonía entre las clases, aconsejando al rico que alivie 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

⁴⁷¹ Ibid, 4.

⁴⁷² Ibid..

⁴⁷³ Ibid, 3.

⁴⁷⁴ Carta de Frías a Echeverría, 2 de octubre de 1849, citado en Palcos, *Dogma Socialista*, 439-440.

⁴⁷⁵ Frías, “La revolución europea”, 6.

⁴⁷⁶ Ibid, 7.

pauperismo de su población. La combinación de las creencias cristianas y el acceso a la tierra desmantelaría la amenaza de revolución social.⁴⁷⁷

Frías, 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, que

“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”⁴⁷⁸.

Liberalismo y cristianismo eran, para Frías, una y la misma cosa. Porque, proclamaba, “la libertad es asunto de moralidad, de honradez, de probidad ante todo”. Sólo el cristianismo podía proporcionar esas virtudes, y sin ellas la democracia, en cualquier sociedad, sería 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 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”⁴⁷⁹. Ya no apelaría Frías a un cristianismo genérico, como lo había hecho en sus primeros años; sería el catolicismo, con Roma como su centro, el eje cada vez más nodal de su pensamiento.

⁴⁷⁷ Frías diría a este respecto que “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 sino levantar barricadas”. Ibid, 11.

⁴⁷⁸ Ibid, 6.

⁴⁷⁹ Ibid, 14.

Pío IX había sido ungido con la mitra papal en 1846, y sus primeras medidas habían tenido ciertos tintes “liberales”: había impulsado una gran amnistía de presos políticos, establecido un parlamento bicameral en los Estados Pontificios y nombrado a Pellegrino Rossi como primer ministro. Los procesos revolucionarios de 1848, y particularmente la insurrección que dio vida a una República Romana, lo condujeron sin embargo a posiciones cada vez más antiliberales y antimodernas. Sobre este tema puede consultarse Owen Chadwick, *A history of the popes, 1830-1914* (Oxford: Clarenton Press-Oxford University Press, 2002), capítulo 2.

Una nueva red de relaciones católica y conservadora

Como señalan Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, los pocos recursos con los que Frías contaba en París le impidieron llevar una activa vida social.⁴⁸⁰ En una carta enviada a su viejo mecenas Ballivián, 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”⁴⁸¹. Algunas de estas relaciones, sin embargo, resultarían de suma importancia para el desarrollo de su pensamiento, que se inscribiría cada vez más en el marco de un liberalismo católico-conservador.

La información que sobrevive sobre su sociabilidad en este período es escasa: resulta difícil saber si concurría, por ejemplo, a salones intelectuales o a asociaciones de recreo de algún u otro tipo. Es posible, sin embargo, elaborar un mapa al menos tentativo de las principales relaciones epistolares que sostuvo y de las lecturas que realizó mientras estuvo en París. Frías contó con numerosos corresponsables durante su estancia en esa ciudad: además de mantener el contacto con sus viejos compañeros - Sarmiento, Thompson y 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 no parece haber prosperado-⁴⁸².

Pero no sólo a través de las cartas amplió sus redes; algunas relaciones fueron producto de encuentros mucho más azarosos. A Louis-Marie de Lahaye, vizconde de Cormenin⁴⁸³, lo abordó luego de cruzarlo en la calle, habiéndolo reconocido por su asistencia al Congreso de la Paz (1849). Cormenin le habló sobre la importancia de las creencias cristianas y sobre el mal que acechaba a Francia: la corrupción de los espíritus y las costumbres, generada por una excesiva ambición de los goces materiales. Le

⁴⁸⁰ Romero Carranza y Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, 107.

⁴⁸¹ Carta de Félix Frías a José Ballivián, 4 de junio de 1852, citado en *ibid.*

⁴⁸² Frías envió a carta a Victor Higo, en septiembre de 1849, donde 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. Ver Félix Frías, “Carta á Victor Hugo”, *Escritos y Discursos*, tomo I, 57-62 y Piccirilli, *Juan Thompson*, 98.

⁴⁸³ Cormenin tenía para ese entonces una extensa trayectoria política, habiendo ocupado cargos durante el Imperio Napoleónico, la Restauración, la Monarquía de Julio y la Segunda República. Defensor del sufragio universal sin restricciones, en la década de 1840 se había también expresado en favor de las posturas ultramontanas y de los jesuitas. Ver Ernest Adolphe Robert y Gaston Cougny, “Louis Marie de Lahaye de Cormenin”, en *Dictionnaire des parlementaires français* (París: Bourelotón Éditeur, 1891).

recomendó también un libro suyo, *Entretiens de Village* (1843), cuyas ideas, consideraba, podían tener algún uso en los “Estados nuevos” de Sudamérica. Más allá de que no continuaran su relación, Frías pudo citar su conversación con Cormenin ante los lectores de *El Mercurio* como una nueva defensa de las ideas que enviaba mes a mes a Chile.⁴⁸⁴

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. Esta revista política y literaria, que contaba con la pluma de los más prominentes intelectuales franceses⁴⁸⁵, se había identificado en la década de 1830 con los lineamientos del romanticismo y en esa clave había sido leída por los hombres de la Joven Generación Argentina. Tendió a abandonar esas posiciones, sin embargo, cuando la influencia del movimiento comenzó a mermar. Su orientación política, de acuerdo con Maria Ligia Coelho Prado, se vinculaba a la derecha moderada y constitucional: defendía a la monarquía francesa en su forma orleanista. Frente a los eventos de 1848 sus posiciones se recubrieron de un tinte cada vez más conservador.⁴⁸⁶ La visión de Frías sobre la política y –quizá más aún– la cultura francesa estaría fuertemente permeada por su lectura de esta revista.

Pero la *Revue des Deux Mondes* fue sólo una de las tantas publicaciones que nutrieron su pensamiento a lo largo de este período: se familiarizó también con otras grandes revistas políticas y culturales tales como el *Journal des débats* y *La Revue contemporaine*, además de numerosos diarios y periódicos, católicos y laicos, tanto franceses como extranjeros.⁴⁸⁷ Frías, así, rápidamente se sumergió en el universo simbólico de cierto sector de la elite cultural e intelectual francesa, dejando de lado el mundo editorial y las redes de sociabilidad vinculadas al socialismo, el anticlericalismo y la democracia radical.⁴⁸⁸

⁴⁸⁴ Ver Félix Frías, “La literatura moral”, *Escritos y Discursos*, tomo I, 130-141.

⁴⁸⁵ Entre sus colaboradores puede contarse a Albert de Broglie, Guizot, Jacques Nicolas Agustin Thierry, Ludovic Vitet, Charles Agustin Saint-Beuve, Ernest Renan, Eugène Lerminier, Charles de Montalembert, Henri Lacordaire, Pierre Leroux, Jules Michelet y Edgar Quinet.

⁴⁸⁶ Maria Ligia Coelho Prado, “A pena e a espada. A *Revue des Deux Mondes* e a intervenção francesa no México”, *Varia Historia* 30, no. 54 (2014): 616.

⁴⁸⁷ Frías menciona entre sus lecturas, por ejemplo, a periódicos y boletines católicos franceses –tales como *L’Univers*, de 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 Lerminier– y *La Gazette de France*. Ver Félix Frías, “Un periódico religioso en Buenos Aires”, *Escritos y Discursos*, tomo I, 375.

⁴⁸⁸ Excluyendo quizá a los socialistas, éstas fueron las relaciones que cultivó Francisco Bilbao –otrotra antagonista de Frías en Chile– mientras residió en Francia: cultivó sus principales relaciones con

Uno de los principales corresponsales de Frías en este período fue Charles de Montalembert. De ascendencia noble –sus padres habían emigrado durante la Revolución-, el conde de Montalembert había editado *L’Avenir* junto a Lamennais y a Lacordaire entre 1830 y 1831. Luego de que Gregorio XVI publicara las encíclicas *Mirari Vos* (1832) y *Singulari Nos* (1834), sin embargo, se retractó de las opiniones formuladas en el periódico y se sometió 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 Huckaby⁴⁸⁹- que comenzó a gestarse en la Francia de la década de 1840. Cercano al padre Lacordaire y al obispo Dupanloup, durante los años finales de la monarquía de julio 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, Montalembert, el padre 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 un catolicismo renovado. “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”⁴⁹⁰. Los denomina “católicos románticos” –y no católicos liberales, categoría utilizada por la restante bibliografía- porque, si bien anhelaban reconciliar su fe con las libertades y desarrollos del “mundo moderno”, creían equivocado elevar al individuo al ápice de la comunidad política: esto era una ficción, consideraban, puesto que los seres humanos no atraviesan el mundo como unidades autónomas, sino en el seno de comunidades con las cuales mantienen lazos inquebrantables.⁴⁹¹ 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 Harrison:

Lamennais, Quinet y Michelet. Ver Alvaro García San Martín y Rafael Mondragón, “Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet”, *Anales de Literatura Chilena* 14, no. 20 (diciembre de 2013): 187-282.

⁴⁸⁹ John Keith Huckaby, *Liberal Catholicism in France, 1843-1870* (tesis doctoral, Ohio State University, 1957), 185-201.

⁴⁹⁰ Carol E. Harrison, *Romantic Catholics. France’s Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith* (Ithaca: Cornell University Press, 2014), 3.

⁴⁹¹ *Ibid.*, 4.

En esta tesis se conservará, en general, el concepto de “católicos liberales”, sin embargo; así fueron conocidos desde de la década de 1850, cuando Frías residió en Francia.

“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 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”.⁴⁹²

Clausurada la experiencia de *L’Avenir* –un primer intento de reconciliar al catolicismo con las libertades modernas-, Montalembert había finalmente abandonado a Lamennais, aunque no sin muchas dudas y cavilaciones, para retornar al seno de la Iglesia romana.⁴⁹³ Volvería a la escena pública una década más tarde como el campeón de las luchas por la libertad educativa. De acuerdo con el grupo de Montalembert, el monopolio que la universidad sostenía con respecto a la educación debía cesar, para permitir a los católicos establecer sus propias instituciones de instrucción secundaria. Esto no significaba, según lo deseaban otros católicos más intransigentes, que el monopolio educativo simplemente cambiara de manos y pasara de la universidad a la Iglesia. Su propuesta apuntaba a que tanto quienes anhelaban una educación laica como los que proponían una educación confesional tuvieran un espacio para promover sus respectivas instituciones de enseñanza, sin que necesariamente las unas excluyeran a las otras.⁴⁹⁴

En esta línea, consideraba necesario acabar con cualquier tipo de subordinación de la Iglesia hacia el Estado, aunque también del Estado hacia la Iglesia. Si bien, sostenía Montalembert, ambas instituciones serían necesariamente aliadas, ningún vínculo legal debía existir entre ellas. Esto no implicaba que propugnaran un estado estrictamente secular, indiferente a la moral cristiana. Como escribía Dupanloup en 1845, dado que toda soberanía provenía de Dios el estado debería estar gobernado por las leyes divinas; no podía haber separación, en ese sentido, entre la Iglesia y el Estado. Pero, puesto que el poder civil no era una emanación del poder eclesiástico, el estado no tenía que estar subordinado a la Iglesia.⁴⁹⁵ Y, como repetirían Montalembert, Lacordaire y Dupanloup en numerosas ocasiones, la protección que el estado pudiera dispensarle a la Iglesia sólo conduciría a su opresión y sometimiento.

⁴⁹² Ibid, 18.

⁴⁹³ Ver Ibid, capítulo 3.

⁴⁹⁴ Puede consultarse, sobre este tema, a Huckaby, *Liberal Catholicism*, 81-115.

⁴⁹⁵ Ibid, 147.

Frías mantuvo con Montalembert una fluida relación epistolar durante sus años en París. Como le escribiera a Echeverría en agosto de 1850, había remitido al conde francés su carta a Juan Carlos Gómez, publicada en *El Mercurio*, y éste le había respondido “en términos lisonjeros”⁴⁹⁶. 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 Harrison, “La verdad de la fe religiosa romántica reposaba sobre un profundo pero intangible sentido de su realidad asentado en el corazón del creyente”⁴⁹⁷. Los católicos románticos franceses veían con desconfianza a una teología dieciochesca que procuraba demostrar racionalmente los fundamentos de sus creencias.⁴⁹⁸ Éstas debían apoyarse, consideraban, en un sentimiento profundo que difícilmente la razón pudiera capturar. Ideas muy similares habían sido vertidas por Frías en sus viejos artículos publicados en *El Iniciador*, y en aquellos que enviaba periódicamente a *El Mercurio*.

Montalembert, como Frías, 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 sólo estaba enfocada en Francia, sino también en los asuntos políticos y religiosos de Polonia, Bélgica, Prusia e Irlanda.⁴⁹⁹ Conocer al exiliado argentino, de algún modo, le permitía extender su red hacia una América hispana con la que quizá no estuviera tan familiarizado. Frías, en virtud de su relación con el conde francés y otros católicos renombrados, comenzó 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.

Estos intercambios contribuyeron a cimentar las perspectivas que Frías había comenzado a manifestar en Chile: tanto él como Montalembert compartían una visión relativamente negativa, pero no desesperanzada, sobre las sociedades modernas: si éstas continuaban abrevando de una “mala filosofía” y una “mala literatura”, coincidían, se hundirían más y más en el camino del orgullo, la indiferencia religiosa y la inmoralidad. En una carta de 1850 el conde francés decía a Frías:

⁴⁹⁶ Citado en Palcos, *Dogma Socialista*, 440.

⁴⁹⁷ Harrison, *Romantic Catholics*, 12.

⁴⁹⁸ Si bien, para Montalembert, esto se tradujo en una revalorización histórica y estética del medioevo, no ocurriría lo mismo con Frías: tomar esa dirección, es dado argumentar, podría haber sido confundida con una mirada nostálgica del orden colonial, que tanto Frías como los restantes miembros de la Nueva Generación buscaron eludir.

⁴⁹⁹ *Ibid*, 16.

“Ojalá que la América Española, como usted se lo aconseja tan justamente, pueda aprovechar de las tristes lecciones que le presentamos con el ejemplo de nuestras catástrofes. Ojalá que ella guarde escrupulosamente lo que le queda de la civilización católica, que le llevaron los conquistadores del nuevo mundo. Pero ¡ay! cuando veo que los Eugenio Sue y los Cousin tienen tan numerosos admiradores entre las clases que se consideran ilustradas en vuestros países, me es imposible no temer para ellos la misma suerte que estos doctores del orgullo y de la corrupción han preparado á sus admiradores de Europa”⁵⁰⁰.

Frías pudo encontrar en Montalembert una voz cercana a sus propias ideas. A diferencia de otros católicos notables como el director de *L'Univers*, Louis Veuillot⁵⁰¹, compartía con el conde francés la noción de que un régimen de libertad -más o menos restringido- debía ser el escenario que permitiera al catolicismo recuperar las posiciones perdidas en las décadas anteriores. La posición de ambos no era sin embargo idéntica: si Montalembert consideraba necesaria la separación legal -aunque no espiritual- de la Iglesia y el Estado, en opinión de Frías éste debía garantizar la protección del culto católico para permitir el triunfo de la fe y la moral contra el socialismo y el indiferentismo religioso.

Durante la década de 1830, del mismo modo que los otros integrantes de la Joven Generación, Frías había enfatizado que el Estado no tenía ningún derecho a intervenir sobre cuestiones de orden religioso. Frente a una Iglesia que parecía haber sido cooptada por la “tiranía” de Rosas, resultaba imprescindible garantizar la mutua independencia de ambas instituciones. De lo contrario, sostenían, templos y sacerdotes podían devenir herramientas al servicio del gobierno para oprimir al pueblo y perpetuar su poder.

En Chile, como se ha visto, Frías había encontrado a una Iglesia que, en alianza con el Estado y apoyada por las elites, funcionaba como garantía del orden social. Sin embargo, su identificación con el catolicismo no era todavía completamente consistente. En París, finalmente, el ahora corresponsal de *El Mercurio* creyó observar los efectos que podía tener una escisión creciente entre la fe religiosa y la acción del Estado. Fue en ese contexto, frente a una Francia sacudida por la amenaza del socialismo, que Frías se convenció del rol central que la Iglesia debía adoptar en las sociedades modernas como

⁵⁰⁰ Citado en Frías, F., “Carta al señor Pitre-Chevalier”, junio de 1850, *Escritos y Discursos*, tomo I, 76.

⁵⁰¹ Luego de ser aliados en la lucha por la libertad educativa, las posiciones de Veuillot y Montalembert comenzaron a divergir cuando el primero comenzó a bregar por la unión formal de la Iglesia y el Estado, apuntando, por ejemplo, a dejar en manos de la primera la educación francesa. Ver Huckaby, *Liberal Catholicism*, 283.

fundamento último de la moral y, en cuanto tal, del orden público. Al igual que Montalembert, sostendría la necesidad de asegurar el imperio de las libertades civiles y - aunque de forma moderada- las políticas. No dejó de considerarse, así, adscripto a los ideales del liberalismo. A diferencia de los católicos liberales franceses, sin embargo, y quizá tomando como ejemplo lo que había contemplado en su exilio chileno, consideró necesario que el Estado concediera una protección especial a la Iglesia católica.

En diciembre de 1850, Montalembert presentó un proyecto de ley que prohibía el trabajo en proyectos públicos los domingos y habilitaba a los municipios a cerrar los cabarets durante la celebración de la misa. Como señala John Keith Huckaby, no pretendía con ello subordinar al Estado a los designios de la Iglesia, sino que apuntaba a materializar una ley moral y religiosa que debía unir a toda la sociedad más allá de la divergencia de credos.⁵⁰² Frías envió al conde francés una misiva, publicada posteriormente en *El Correo de Ultramar*⁵⁰³, donde defendió con vehemencia el proyecto. El corolario que ambos extraían de él era diferente, sin embargo: mientras que el conde francés pretendía consolidar los principios morales del cristianismo sin obturar su búsqueda de una Iglesia y un Estado que se mantuvieran autónomos entre sí, Frías concluyó que la unión de ambos era necesaria para asegurar el triunfo de las verdades católicas contra las fuerzas insidiosas de la “impiedad”.

En su carta a Montalembert, Frías partía de un axioma que había sido común a sus compañeros generacionales: sin la modificación y regeneración de las costumbres sociales un orden político estable resultaba imposible. Se separaba de él, no obstante, por dos motivos. En primer lugar, no consideraba ya que la transformación de esas costumbres debiera conducir a un *telos* global caracterizado por la necesaria expansión y consolidación del republicanismo. En esta línea, Frías consideraba que “Los legisladores de la Francia republicana [...] violentaron las costumbres nacionales, haciendo al país republicano por la fuerza”⁵⁰⁴. Agregaba también que “De esta manera no hay más que dar la forma republicana á una nación en decadencia, para acordarle la

⁵⁰² Ibid, 148.

⁵⁰³ *El Correo de Ultramar* (1842-1886), con el que Frías colaboró en ocasiones, era una revista política y cultural cuyo principal objetivo consistía en actuar como órgano de comunicación entre España, Francia y sus viejas -o, en el caso de Cuba, no tan viejas- colonias. Dirigida en un comienzo por franceses -M. Granier de Cassagnac y J. B. Rosemond de Beauvallon, a partir de 1851 sus páginas incluyeron trabajos de autores españoles renombrados tales como Juan Eugenio Hartzenbusch, Eugenio de Ochoa y Juan Martín Villergas. Ver Catherine Sablonniere, “El *Correo de Ultramar* (1842-1886) y la ciencia: entre labor educativa y propaganda política”, en del Cecilia Palacio y Sarrelly Martínez, *Voces en papel. La prensa en Iberoamérica de 1792 a 1970* (Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2008).

⁵⁰⁴ Frías, “Carta al conde de Montalembert”, diciembre de 1850, *Escritos y discursos*, tomo I, 46.

satisfacción de marchar coronada á los abismos”⁵⁰⁵. Si bien Frías no fue el único en abandonar el republicanismo como principio central de su pensamiento -Alberdi hizo lo mismo, y apuntó de hecho a una suerte de “monarquización” del poder ejecutivo en las repúblicas latinoamericanas-, en su caso respondía a una transformación peculiar de su lenguaje político: si el devenir de la humanidad no aseguraba ya la libertad de los pueblos, que de acuerdo con la lectura historicista se hallaba inscrita en su propio desarrollo, se tornaba fundamental reforzar los mecanismos de la autoridad para conjurar los gérmenes de su posible corrupción. Y en Francia, donde la influencia perniciosa del socialismo y de la “falsa filosofía” llegaban a su ápice, la consagración de una república sostenida en la soberanía popular constituía una suerte de suicidio moral y político.

Un segundo elemento que alejaba aún más a Frías de sus viejas ideas era su convicción, cada vez más enfática, de que en los países católicos el Estado debía asegurar su protección a la Iglesia. Según afirmaba en la misma carta: “Comprendo, pues, señor conde, la libertad de los cultos disidentes, ó más bien la tolerancia de cultos; pero afirmo que es una calamidad para un país en las condiciones sociales de la Francia, el abandono del culto nacional por el Estado, cuando ese culto necesita luchar para vivir”⁵⁰⁶.

Todos los integrantes de la Generación de 1837 habían compartido durante los años del Salón Literario y de la Joven Argentina la idea de que el Estado no tenía ningún derecho a pronunciarse sobre temáticas religiosas, cuya competencia estaba en manos de los sujetos y de Dios. Excluyendo a Echeverría, intransigente en dicha posición, personajes como Gutiérrez, López y Sarmiento pondrían esto en duda, pero por motivos muy diferentes a los que Frías comenzaba a elaborar: a su modo de ver - como se observará más adelante- el Estado debía conservar sus prerrogativas patronales sobre la Iglesia para adecuarla a las necesidades de la población local y contener la influencia de una Iglesia que cada vez más situaba su eje espiritual fuera de la nación, en Roma. Frías coincidiría con que el centro espiritual del catolicismo se hallaba en Roma, pero su conclusión fue opuesta: dado que el pueblo profesaba la fe católica, y que ésta constituía el fundamento último del orden y la moral, el Estado debía adoptarla como propia y otorgarle su más decidido apoyo. Esto debía acompañarse con la aceptación de que la soberanía espiritual de esa “sociedad perfecta” que era la Iglesia

⁵⁰⁵ Ibid, 54.

⁵⁰⁶ Frías, “Carta al conde de Montalembert”, 54.

residía en el papa, y que por lo tanto ningún gobierno tenía la prerrogativa de involucrarse en las relaciones de éste con sus siervos. Alrededor de estas cuestiones comenzaría a erigirse una barrera ideológica -si bien nunca completa- entre Frías y sus viejos compañeros.

En su carta a Montalembert, el exiliado porteño apuntaba contra el “partido del orden” francés –una combinación de republicanos, monárquicos y católicos moderados y/o conservadores- por su renuencia a tratar políticamente cuestiones vinculadas a la religión. Ante la pregunta sobre cómo rectificarían las costumbres, afirmaba Frías, ellos respondían que:

“Nosotros con la filosofía y con la prensa, con la palabra escrita; la Iglesia con la palabra predicada. Pero como somos dos poderes distintos, aunque aliados, la acción religiosa se ejercerá dentro de la Iglesia, á la que no asistiremos para dejarla sola; la acción nuestra será eterna y mundana. Cuidad de las almas, nosotros cuidaremos de las inteligencias”⁵⁰⁷.

Esta prescindencia de los asuntos religiosos, y por lo tanto morales, era para el corresponsal de *El Mercurio* una de las causas centrales de la “decadencia” francesa. Continuaba en esta misma línea afirmando que: “Así habla el espíritu del siglo, señor conde, y esos hombres que se apellidan los protectores de la sociedad, y para los que el principio católico es considerado únicamente como el de un partido político, esos hombres, digo, son la vanguardia de la causa del desorden”⁵⁰⁸. La respuesta frente a dicho escenario, que según Frías los partidarios del “partido del orden” se negaban a ofrecer, debía consistir en que el Estado garantizara y protegiera el culto católico. En un pasaje de su carta resumía el núcleo central de su planteo, alejándose no sólo de las ideas otrora sostenidas por la Joven Generación, sino también de los católicos liberales franceses, con Montalembert a la cabeza:

“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.

⁵⁰⁷ Ibid, 46.

⁵⁰⁸ Ibid, 47.

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 revuelta”⁵⁰⁹.

Más que el paradigma de la autonomía, pero sin divorcio, del Estado y la Iglesia propuesto por los católicos liberales franceses, el modelo de Frías parecía ser el de la república chilena, confesional y conservadora. Era para el público de ese país, de hecho, que escribía sus artículos, y Frías 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*. Luego de advertir sobre la posibilidad de que el “paganismo moderno” se apoderara de las jóvenes repúblicas americanas, Valdivieso ensalzaba la labor de Frías como defensor de los principios católicos:

“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...”⁵¹⁰.

En 1852 el arzobispo intentó incluso convencer a Frías de que se mantuviera en París como corresponsal de la *Revista Católica*, cuya fundación había sido impulsada por el propio prelado. Frías comenzó a hacer llegar sus artículos a dicha revista⁵¹¹, pero su empleador principal continuó siendo *El Mercurio*. Quizá en su decisión pesara el consejo de Alberdi, según quien “le servirá más eso [continuar en *El Mercurio*] que no la colaboración de la *Revista-Católica*, papel exclusivo del partido clerical, que no tiene

⁵⁰⁹ Ibid, 53.

⁵¹⁰ Citado en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 97.

⁵¹¹ Los artículos de Frías publicados en *La Revista Católica* fueron su carta a 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).

seis suscritores en Valparaíso”⁵¹². La fuerte cercanía de Frías con el clero chileno, a la vez que la impronta católica cada vez más vehemente de sus ideas, comenzaba a generar ciertas desavenencias con sus viejos amigos.

Otra influencia central para Frías durante su estancia en París fue el político y publicista español Juan Donoso Cortés. La curva marcada por el desarrollo intelectual de este autor marca, de algún modo, una línea similar a la de Frías. Como señala John T. Graham, durante sus estudios en la Universidad de Salamanca, realizados entre 1825 y 1827, Donoso Cortés estudió a autores como Voltaire, Rousseau, Diderot, Constant, Destutt de Tracy y Bentham; los mismos con que la Joven Generación Argentina se había educado.⁵¹³ En su “Discurso de apertura del Colegio de Humanidades de Cáceres”, de 1829, ensalzó también las nuevas perspectivas del arte romántico, que a su modo de ver eran superiores a las de un clasicismo capaz solamente de contemplar al hombre en su faceta racional. Este derrotero temprano se completó en la década de 1830, cuando el publicista español se desempeñaba como *comisario regio* de la regente María Cristina de Borbón en Extremadura. En 1836, influido por el pensamiento de los doctrinarios franceses, publicó un folleto titulado *La ley electoral considerada en su base y en su relación con el espíritu de nuestras instituciones*. Defendió allí un sistema de sufragio directo y censitario, en oposición a las elecciones indirectas de la tradición galicana que a su modo de ver eran utilizadas para engañar al pueblo. Consideraba que, de adoptarse dicho programa, podría impedirse que el gobierno caiga en manos de las masas, asegurando al mismo tiempo que a su frente quedarán las “inteligencias sociales” en las que encarnaban las “aristocracias legítimas”.

El punto de partida de Donoso Cortés no había sido tan diferente al de Frías, Alberdi o Echeverría, aunque el pensamiento del primero, quizá por su rápido involucramiento en el mundo de la política y el funcionariado españoles, no presentara los matices radicales y humanitaristas que en ocasiones manifestaba el de los argentinos. Ya en 1842, sin embargo, Donoso Cortés comenzaría a abandonar estas posiciones de juventud para virar hacia un pensamiento cercano al tradicionalismo francés, en primer lugar, y hacia una cosmovisión agustiniana, en el último tramo de su vida. Como lo resume José María Alsina Roca,

⁵¹² Carta de Alberdi a Frías, 25 de noviembre de 1851, Valparaíso. Citado en Martínez y Mayer, *Cartas inéditas*, 254.

⁵¹³ Sobre la vida de Donoso Cortés ver John T. Graham, *Donoso Cortés: utopian romanticist and political realist* (Columbia: University of Missouri Press, 1974).

“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”.⁵¹⁴

Frías entró en contacto con Donoso Cortés en 1850, cuando éste ya había profundizado su giro conservador y había comenzado a elaborar 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. Le envió una primera carta en marzo de 1850, recomendado por su mutuo conocido el conde Montalembert. En la misiva, Frías remarcó ante todo su identidad católica antes que cualquier vínculo con el liberalismo o la democracia: “Fui católico desde que abrí los ojos de mi inteligencia a la luz, y el espectáculo de las luchas fratricidas que el espíritu revolucionario engendra en los dos mundos, fortifica cada día más mis sentimientos y mis creencias religiosas”⁵¹⁵. Afirmó, a partir de ello, que era necesario recuperar el estudio de la Biblia desprendiéndose de esas “luces artificiales que no han venido hasta aquí más que a impedirnos ver la luz del cielo”⁵¹⁶. Sólo mediante un retorno al sentido común, que contenía “los axiomas vulgares del buen sentido”, los pueblos podrían reencontrar su camino y ponerse, una vez más, “de rodillas al pie de la Cruz para implorar la misericordia de Dios, que es el que únicamente puede poner término a estos cóleras humanos que se llaman las revoluciones”.⁵¹⁷

En su respuesta, Donoso Cortés encomió las miras de Frías y lo impulsó a traducir un discurso de Montalembert para publicarlo en España. Al escribirle a Echeverría ese mismo año, Frías no dejó pasar la oportunidad de destacar sus nuevas conexiones europeas, tanto con Montalembert como con el publicista español: “...Donoso Cortés, que ha adquirido una gran fama, con sus discursos en el Congreso Español, en los que ha juzgado con alta filosofía los sucesos contemporáneos, me

⁵¹⁴ Alsina Roca, José María, *El tradicionalismo filosófico en España*, 227.

⁵¹⁵ Carta de Frías a Donoso Cortés, 28 de marzo de 1850, en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 121.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

contestó muy satisfactoriamente también a una larga mía”⁵¹⁸. Echeverría, que se había maravillado con la revolución francesa de 1848 y que más que nunca levantaba la bandera del humanitarismo de Leroux, respondió a las cartas de forma lacónica, sin hacer ninguna alusión al catolicismo y enfatizando que el porvenir pertenecía a la democracia:

“Convengo en que es preciso refrenar el vuelo de la Democracia en el Plata: esa ha sido mi opinión desde el año 1837. Pero es preciso aceptarla como un hecho social indestructible; tomarla como punto de partida en todo y para todo y consagrarse a organizarla y dirigirla por el buen sendero. Esa es nra. misión”.⁵¹⁹

Frías, sin embargo, contemplaría a la democracia con una desconfianza creciente, y su suspicacia con respecto a la capacidad del pueblo de gobernarse a sí mismo se vería fortalecida por la influencia de Donoso Cortés. El autor español publicó en 1851 la que probablemente sea su obra más conocida: el *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*. Afirmaba 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 constante del bien y el mal frente a los ojos de Dios.⁵²⁰ A su modo de ver, luego del pecado original la decadencia había afectado irremediablemente a la razón humana y ésta 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 Montalembert: “La razón humana no puede ver la verdad si no se la muestra una autoridad infalible y enseñante”⁵²¹.

Donoso Cortés consideraba, en su *Ensayo*, que las sociedades modernas deberían dirimirse entre el catolicismo y el socialismo, dado que ambas doctrinas constituían una teología –la primera divina, la segunda satánica– y ello las revestía de una particular efectividad. El liberalismo, en cambio, era una anti-teología, y el escepticismo al que conducía sería finalmente absorbido por la carga positiva de las otras dos vertientes. En sus palabras,

⁵¹⁸ Carta de Frías a Echeverría, 10 de agosto de 1850, en Palcos, *Dogma Socialista*, 441.

⁵¹⁹ Carta de Echeverría a Frías, 8 de abril de 1850, Montevideo, en *Ibid*, 440

⁵²⁰ Alain Guy, *Historia de la filosofía española* (Madrid: Anthropos, 1985), 246.

⁵²¹ Carta de Donoso Cortés a Montalembert, citado en *ibid*.

“Las escuelas socialistas [...] sacan grandes ventajas a la escuela liberal, cabalmente porque se van derechas a todos los grandes problemas y a todas las grandes cuestiones y porque proponen siempre una resolución perentoria y decisiva. El socialismo no es fuerte sino porque es una teología satánica. Las escuelas socialistas, por lo que tienen de teológicas, prevalecerán sobre la liberal por lo que ésta tiene de anti teológica y de escéptica, y por lo que tienen de satánicas, sucumbirán ante la escuela católica, que es a un mismo tiempo teológica y divina”.⁵²²

Donoso Cortés acompañó esta visión negativa de las sociedades modernas con un viraje hacia una posición política conservadora. Si previamente había abogado en España por una monarquía parlamentaria, influido por el liberalismo doctrinario francés, luego de la revolución de 1848 avanzaría hacia una posición mucho más recelosa de la representación popular. En 1849 pronunció un célebre discurso en las Cortes españolas en el que, frente a los posibles desmanes de la revolución, abogaba por una solución dictatorial: “Cuando la legalidad basta para salvar la sociedad, la legalidad; cuando no basta, la dictadura. [...]... la dictadura, en ciertas circunstancias dadas, en circunstancias como las presentes, es un gobierno legítimo, es un gobierno bueno, es un gobierno provechoso como cualquier otro gobierno...”⁵²³. Un orden político fuerte –que podía incluso situarse fuera de la legalidad, de ser necesario-, apoyado por la acción vigorosa de la Iglesia Católica⁵²⁴, eran para este autor los elementos fundamentales para detener la expansión del germen revolucionario y, junto a él, del socialismo.

Éste era el Donoso Cortés que conoció Frías personalmente al viajar a España, en junio de 1850. Continuarían su relación epistolar luego de su retorno a París, y Frías compartiría 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, Frías no hablaba ya solamente del catolicismo como un sostén social y cultural de las costumbres, como lo había hecho en Chile, e introducía en su discurso ciertas notas de resonancia teológica. En una carta enviada en febrero de 1852 diría a Donoso Cortés, en primer lugar, que las costumbres hispanas impedían la profesión de un catolicismo sincero:

⁵²² Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, libro II, capítulo VIII, en http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayo-sobre-el-catolicismo-el-liberalismo-y-el-socialismo--1/html/fef056ea-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html [consultado el 5 de julio de 2017].

⁵²³ Juan Donoso Cortés, “Discurso sobre la Dictadura”, pp. 35-36, en <http://fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf> [consultado el 5 de julio de 2017].

⁵²⁴ Guy, *Historia de la filosofía española*, 246.

“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”.⁵²⁵

Las ideas del joven Frías, que 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”.⁵²⁶

La muerte de Donoso Cortés, el 3 de mayo de 1853, cortó el vínculo de Frías con dicho autor. La influencia ejercida por éste en su pensamiento, como luego se observará, sería sin embargo de largo aliento. Un segundo intelectual ibérico tendría también un fuerte ascendiente sobre sus ideas. El sacerdote, filósofo y teólogo Jaime Balmes había fallecido a mediados de 1848, sin poder expresarse sobre el curso que siguieron los procesos revolucionarios desencadenados ese año. Si bien no pudo conocerlo personalmente, el emigrado argentino 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.

Frías prestó menos atención a los textos filosóficos de Balmes que a sus escritos apologéticos. Rescataría de él, sobre todo, la convicción de que el catolicismo era superior al protestantismo, y que era éste el que había posibilitado los grandes logros de

⁵²⁵ Carta de Frías a Donoso Cortés, 22 de febrero de 1852, en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 123.

⁵²⁶ *Ibid.*

la civilización europea –en contra de Guizot que, en su *Historia General de la Civilización en Europa*, había realizado un planteo exactamente opuesto-. Según escribía Balmes en *El protestantismo comparado con el catolicismo*:

“Con sólo dar una mirada al Protestantismo, ora se le considere en su estado actual, ora en las varias fases de su historia, siéntese desde luego la suma dificultad de encontrar en él nada de constante, nada que pueda señalarse como su principio constitutivo: porque incierto en sus creencias las modifica de continuo, y las varía de mil maneras; vago en sus miras, y fluctuante en sus deseos, ensaya todas las formas, tantea todos los caminos, y sin que alcance jamás una existencia bien determinada, sigue siempre con paso mal seguro nuevos rumbos, no logrando otro resultado que enredarse en más intrincados laberintos”.⁵²⁷

El protestantismo, según lo entendía 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 divinidad.⁵²⁸ Frías tomó este argumento de un modo casi textual en uno de sus artículos parisinos publicado en 1854. Afirmó allí que “La verdad es indivisible, porque es una. El protestantismo, siendo una cuasi-religión, es sólo una filosofía religiosa. La verdad sin la autoridad es la anarquía intelectual; y toda religión divisible, como el protestantismo, es una religión falsa”.⁵²⁹ Junto a Montalembert, Donoso Cortés y Guizot, Balmes sería uno de los autores más citados por Frías en los años subsiguientes.

Con Guizot sostuvo también un cierto intercambio epistolar, aunque relativamente acotado. Frías 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 francés.

Cuando Frías entró en contacto con Guizot éste se encontraba ya alejado de la función pública y, de un modo similar –aunque quizá menos dramático- que Donoso Cortés, había avanzado hacia posiciones cada vez más conservadoras. Como señala Pierre Rosanvallon, el pensamiento de Guizot atravesó una primera inflexión importante alrededor de 1838, cuando ya hacía varios años se había convertido en una de las figuras

⁵²⁷ Jaime Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (Barcelona: Imprenta del “Diario de Barcelona, 1921), 11.

⁵²⁸ *Ibid.*, 43-44.

⁵²⁹ Félix Frías, “La libertad”, 13 de marzo de 1854, en *Escritos y Discursos*, tomo I, 407.

señeras de la Monarquía de Julio. En un conjunto de artículos publicados en *La Revue Française*, donde realizó un primer balance del régimen inaugurado en 1830, Rosanvallon encuentra un “viraje moralizador” en las formulaciones de Guizot. Como la mayor parte de los liberales y republicanos franceses de la primera mitad del siglo XIX, este autor había apelado siempre al elemento religioso como fundamento de la civilización; no era eso una novedad. En cambio, de acuerdo con Rosanvallon, “Hay viraje moralizador en la medida en que es al individuo principalmente, y no ya a la cultura, que se refiere la necesidad de la religión”⁵³⁰. Así, Guizot recurrió a la moral para dar cuenta de la perpetuación de los conflictos y las tensiones en una sociedad post-revolucionaria. El modelo de una “política científica”, al que había apuntado el sistema capacitario proponiendo tratar los problemas de la vida en sociedad en el campo de la organización colectiva y de las instituciones, quedaba obturado por el énfasis en el propio sujeto en cuanto espacio donde la tensión social se encarnaba.

Según Rosanvallon, una segunda inflexión en el pensamiento de Guizot fue producida por la revolución de 1848, que generó para él 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* se convirtió en un concepto fundamental por medio del cual Guizot intentó explicar la evolución de la historia francesa. Como le escribía a Ludovic Vitet en 1848:

“Me engañé mucho sobre la eficacia del bien que hacíamos, nunca sobre la extensión del mal que combatíamos. Siempre lo creí inmenso. No pensaba que el *Diablo* ganaría esta batalla contra nosotros como la ha ganado, pero estaba profundamente convencido de que estábamos muy lejos de ganar la batalla con facilidad”.⁵³¹

El mal, como señala Rosanvallon, “es percibido a partir de ese momento como la gran fuerza que actúa en el mundo”⁵³². Y también la noción del pecado original tendría para Guizot una importancia creciente. De modo similar a Donoso Cortés, expresaría 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.

⁵³⁰ Pierre Rosanvallon, *El momento Guizot*, 241.

⁵³¹ Citado en *Ibid*, 260.

⁵³² *Ibid*.

Frías envió una carta a Guizot a mediados de 1851, cuando las dos inflexiones mencionadas –tanto la moralista como la teológica- comenzaban ya a dominar sus escritos. El antiguo miembro de la Joven Generación Argentina, abandonado todo optimismo sobre el progreso indefinido e inevitable del género humano, procuró en ella hacer notar a Guizot cuán cerca se encontraba el pensamiento de ambos. Frías compendió ante el pensador francés los tópicos principales hacia los cuales sus ideas habían virado en los años anteriores: la necesidad de una civilización moral y religiosa como único sustento para un régimen democrático; los efectos perniciosos de una ciencia literaria y filosófica que sólo conducía a la duda y a la disolución de la autoridad; el socialismo como inexorable resultado final de una civilización que se tornaba irreligiosa y, en cuanto tal, inmoral; y la apelación central a un Dios que debía guiar la conducta de los hombres.⁵³³ Frías concluía su carta enfatizando que:

“Yo pienso, pues, señor, que la democracia es el último y el más completo resultado de una civilización cristiana: que toda democracia irreligiosa es falsa: que los hombres no son soberanos en el mundo político sino cuando Dios es soberano en su alma: que cuanto menos directa es la acción divina sobre el alma humana, tanto más debe serlo la acción del gobierno visible y político [...]. *La libertad ilimitada de examinarlo todo es incompatible con la verdadera democracia*, ella no se establece sólidamente en el terreno de la duda, sino en el de la fé”.⁵³⁴

La respuesta de Guizot ante la prédica de Frías -cada vez más enfocada en la idea de que sólo 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 Frías que “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”⁵³⁵. Recomendaba a su corresponsal la lectura de su último libro, *Meditaciones y Estudios Morales* (1852) para enfatizar esta unidad de miras. Frías enviaría a *El Mercurio* un artículo, en abril de 1852, donde procuraría mostrar la gran cercanía que las ideas vertidas en dicho libro manifestaban con las suyas. Para Guizot, citaba, “La gran cuestión, la cuestión suprema que preocupa hoy a los espíritus, es la cuestión entre los que reconocen y los que no reconocen un orden sobrenatural [...], entre el

⁵³³ Félix Frías, “Carta a M. Guizot”, 28 de julio de 1851, en *Escritos y Discursos*, tomo I, 141-146.

⁵³⁴ *Ibid*, 146.

⁵³⁵ Félix Frías, “Mis opiniones religiosas y políticas”, 26 de abril de 1852, en *Escritos y Discursos*, tomo I, 161.

supernaturalismo y el racionalismo”⁵³⁶. Las nuevas escuelas filosóficas no admitían el orden sobrenatural, y se esforzaban por explicar y gobernar sin su auxilio al hombre y al mundo. Este error, y dicha confrontación de paradigmas opuestos, eran para Guizot el mayor problema y desafío de las sociedades modernas. En su artículo enviado a *El Mercurio* Frías se mostraría en todo de acuerdo con él.

En su exilio chileno, al defender por primera vez la centralidad del catolicismo como sostén moral de las repúblicas hispanoamericanas frente a Francisco Bilbao, Frías 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 para alcanzar un futuro, más o menos lejano pero siempre seguro, de libertad y democracia. Si bien comenzó a recusar con creciente intensidad a algunos de los autores que habían sido la base del pensamiento de la Joven Generación –particularmente Leroux y Lamennais, aunque también Cousin-, no recurrió a un nuevo corpus de autores y textos para desarrollar un pensamiento que se alejara sustancialmente del que aún sostenían sus viejos compañeros.⁵³⁷

En la París post-revolucionaria esta situación se modificaría profundamente. Munido de una nueva red de contactos e influencias intelectuales, Frías quebraría la unidad de creencias que lo había unido a la Joven Generación Argentina y emprendería un nuevo camino intelectual. Al igual que en los casos de Alberdi y Sarmiento, su voz se recubriría de elementos específicos, que de hecho encarnarían en la apelación a un nuevo lenguaje político.

El catolicismo liberal-conservador de Félix Frías

Desde su llegada a Francia a fines de 1848 hasta su retorno a la Argentina a mediados de 1855 Frías nunca dejó de desempeñarse como corresponsal para diferentes diarios y revistas chilenas. El desarrollo de su labor periodística, sin embargo, no estuvo desprovisto de dificultades. En 1851, mientras avanzaba hacia posiciones cada vez más conservadoras y católicas, José Santos Torneo comenzó a poner en duda su continuidad como colaborador de *El Mercurio*.⁵³⁸

⁵³⁶ Ibid, 162.

⁵³⁷ Si bien comenzó a citar a 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 Alberdi.

⁵³⁸ Carta de Alberdi a Frías, 25 de noviembre de 1851, en Mayer y Martínez, *Cartas inéditas*, 253.

La renuencia de Santor Tornero frente a un Frías cada vez más exaltado con respecto a la necesidad del orden y el catolicismo posiblemente encontrara su origen en el agitado escenario político chileno de ese año. En 1851 Chile contempló el estallido de diversos movimientos insurreccionales. Se combinaron, en este escenario de creciente conflictividad, los reclamos de algunos viejos conservadores desplazados del poder tras la elección presidencial de Manuel Montt –heredero de Manuel Bulnes- con voces liberales y filo-socialistas como la encarnada por la Sociedad de la Igualdad que lideraban Francisco Bilbao y Santiago Arcos. Alberdi escribía a Frías, en esta línea, que “Hoi estamos en plena revolución. El *socialismo*, traído por *Motta*, por *Bilbao*, servido ahora tres años por Montt y su círculo, y últimamente por Mitre, ha hecho su efecto”⁵³⁹. Los propietarios de *El Mercurio*, en dicho contexto, intentaron adoptar una línea menos virulenta que la que Frías desplegaba desde su correspondencia.

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 escribía Alberdi en ese año, “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”. Y, más allá de que su tono fueran en general encomiástico, el viejo amigo de Frías 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”⁵⁴⁰. Incluso Alberdi, que compartía con Frías 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 antiguo compañero.

Gracias a la circulación internacional de *El Mercurio* los artículos de Frías pudieron también alcanzar otros países sudamericanos. En un artículo de 1851, titulado “Los rojos de América del Sud”, atacó a los liberales colombianos por decretar la expulsión de los jesuitas. El ministro Jacobo Sánchez, en respuesta a dicho texto, 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

⁵³⁹ Carta de Alberdi a Frías, Valparaíso, 24 de septiembre de 1851, en *Ibid*, 250.

⁵⁴⁰ Carta de Alberdi a Frías, Valparaíso, 9 de abril de 1852, en *Ibid*, 255.

presencia de un puñado de monjes”, pertenecientes a “esa Compañía abominable”⁵⁴¹. Gabriel García Moreno, posteriormente presidente de Ecuador, terciaría también en la polémica desde una perspectiva conservadora, apoyando la equivalencia propuesta por Frías entre el “liberalismo revolucionario” y el socialismo⁵⁴².

El exiliado porteño, en contacto ahora con algunos de los más importantes intelectuales católicos de Europa, 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*. Frías afirmaría también, satisfecho, que había visto sus artículos reimpresos en periódicos mexicanos.⁵⁴³ Los artículos enviados a Chile llegarían incluso a las páginas de la prestigiosa *Revue des Deux Mondes*, que Frías leía asiduamente. Charles de Mazade, redactor político de la revista, publicó en ella un texto sobre el socialismo en Sudamérica y encontró en el emigrado a uno de sus referentes centrales para discurrir al respecto. Como expresaba Mazade:

“Las cartas de M. Frías son el resumen y la condenación de las tentativas socialistas en la América del Sud. Uno de los méritos con frecuencia elocuentes escritas entre nosotros, quizá severas y quizá también espiritualmente justas en lo que respecta a Francia, es inspirar la solidaridad que vincula a las repúblicas sudamericanas con la laboriosa experiencia de todos los medios de civilización”.⁵⁴⁴

La creciente fama de Frías no impidió, sin embargo, que continuaran sus rispideces con Santos Tornero. En 1852 éste lo desplazó temporariamente de la corresponsalía de *El Mercurio*, designando en cambio a un periodista que escribiera más acotadamente sobre los asuntos políticos de Francia.⁵⁴⁵ Luego de un breve retorno a dicho periódico, envió finalmente su última correspondencia a *El Mercurio* en julio de

⁵⁴¹ Citado en Rafael Rojas, “Plumas que matan. El duelo intelectual entre Gabriel García Moreno y Juan Montalvo en el XIX ecuatoriano”, *ISTOR. Revista de Historia Internacional* 13, no. 50 (otoño de 2012): 15.

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ Félix Frías, “Mi última correspondencia al Mercurio”, 28 de julio de 1853, en *Escritos y Discursos*, tomo I, 203.

⁵⁴⁴ Charles De Mazade, “Le Socialisme dans l’Amérique de Sud”, *Revue des Deux Mondes*, tomo 14 (1852): 645 [traducción propia].

⁵⁴⁵ Ver carta de Alberdi a Frías, Valparaíso, 30 de octubre de 1852, en Mayer y Martínez, *Cartas inéditas*, 263.

1853. Se despidió en ella de quienes consideraba sus lectores, “los hombres de convicciones religiosas y conservadoras”, y esbozó una defensa postrera de su actuación en el marco de dicho periódico:

“No abandono sin pena esta tarea. Me era satisfactorio disponer de un órgano tan conocido como el *Mercurio* en la América del Sud, para emitir opiniones y principios, que entiendo sean constantemente sostenidos y propagados en aquellos países. Los escritos míos, que daba á luz el *Mercurio*, han sido reproducidos en los diarios de otras repúblicas americanas. Últimamente he visto copiadas algunas de mis cartas por los de Méjico, y creo poder afirmar sin vanidad que los hombres de convicciones religiosas y conservadoras, han acogido con benevolencia mis trabajos. [...]

Seame permitido manifestar aquí mi gratitud á las personas que se han dignado aprobarme, como á las que en Chile, en el Perú y en el Ecuador han querido defenderme contra ataques, que he olvidado sin trabajo, y que solo han servido para confirmarme en mis convicciones”.⁵⁴⁶

El prestigio alcanzado por Frías, que en 1851 había habilitado su nombramiento como miembro de la Universidad de Chile⁵⁴⁷, le permitió rápidamente acceder a un nuevo trabajo como corresponsal. Sería durante los años siguientes empleado por Manuel Antonio Tocornal, exponente del conservadurismo chileno. Dicho personaje había fundado el diario *La Tribuna* junto a Sarmiento, en 1849, para defender la candidatura presidencial de Montt, y a ese órgano enviaría Frías sus escritos durante el último período de su exilio.⁵⁴⁸

Los siete años durante los que Frías permaneció en Francia fueron particularmente prolíficos en cuanto a su producción escrita. Durante este período, como ya se señaló, comenzó a contemplarse a sí mismo como un “escritor católico” cuyos objetivos centrales eran la difusión y el fortalecimiento de la fe católica, por un lado, y la defensa del orden social y la autoridad como principios fundamentales para el desarrollo de las repúblicas sudamericanas, por el otro. Bajo esa luz comenzó a ser contemplado por su público y sus pares intelectuales.

En estos años Frías 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

⁵⁴⁶ Frías, “Mi última correspondencia al Mercurio”, 203.

⁵⁴⁷ Ver carta de Alberdi a Frías, 24 de septiembre de 1851, Valparaíso, en Mayer y Martínez, *Cartas inéditas*, 259.

⁵⁴⁸ También en 1853, gracias a gestiones realizadas por Alberdi, se le ofreció a Frías un empleo bajo la órbita del ministro chileno en Francia, Manuel Blanco Encalada. Es difícil deducir, sin embargo, si aceptó o declinó dicho nombramiento. Ver carta de Alberdi a Frías, 14 de noviembre de 1853, Valparaíso, en *Ibid*, 273.

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 plegraran Alberdi y Echeverría, a partir de una cuasi-apoteosis del pueblo –fuertemente influida por el pensamiento de Lamennais-, 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 político a partir del cual 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, Sarmiento en la capacidad inmanente de los sujetos y en el poder cívico de la educación. Para 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.

Si bien Frías 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 post-revolucionaria de fines de la década de 1840 donde su pensamiento comenzó a dotarse de una consistencia cada vez más clara. Para ello fue central la convergencia de dos factores. 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: Montalembert, Donoso Cortés, Guizot y Balme, entre otros. 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 Leroux, a quien Frías había convertido en blanco central de sus críticas durante sus años chilenos, que por las doctrinas de Proudhon. El flamante corresponsal de *El Mercurio* afirmaba, poco tiempo después de su llegada a París:

“Pregunto cuál es la teoría de los revolucionarios, y me contestan –el socialismo. Empiezo a 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”.⁵⁴⁹

Frías encontró en el proto-anarquista francés a su perfecta antítesis, que parecía devolverle un reflejo distorsionado y perfectamente asimétrico de su propio pensamiento. ¿Qué era el socialismo, a ojos del exiliado argentino? 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”.⁵⁵⁰

Si alguna vez para Frías el pueblo había encarnado la “voz de Dios” y la “verdadera filosofía social”, éste 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 aún, en este sentido, a las conceptualizaciones realizadas por Guizot y 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 la sociedad, su punto focal no era la totalidad del cuerpo social, sino siempre el sujeto humano dotado de libertad –una libertad, por otro lado, comprendida de un modo peculiar-.

⁵⁴⁹ Frías, “La Revolución Europea”, junio de 1849, 3.

⁵⁵⁰ Félix Frías, “El catolicismo y la Revolución”, 31 de marzo de 1853, en *Escritos y Discursos*, tomo I, 251.

A comienzos de 1853, en un viaje a Roma y con sus “emociones excitadas” por las celebraciones atinentes a la pasión y la resurrección de Cristo, Frías remitió un artículo a *El Mercurio* en el que intentó formalizar dichas opiniones. En ese texto, titulado “El catolicismo y la revolución”, enfatizaba que “Esta lucha es en las sociedades modernas la expresión de la doble naturaleza del hombre, caído en Adán por el pecado y rejenerado por Jesu-Cristo en el Calvario”⁵⁵¹. Si en algún momento había contemplado al cristianismo bajo un prisma culturalista, en cuanto sostén de la moral y la virtud de los pueblos, su prédica se teñía cada vez más de elementos teológicos. Continuaba afirmando que

“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”.⁵⁵²

El mundo, reflexionaba Frías, estaba esencialmente escindido en dos mitades, que estaban 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 en el mundo terreno en dos centros específicos: Roma y París. Si 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 carcome las creencias, la rebelión de una humanidad desquiciada, en último término, contra las verdades inmortales de Dios. A partir de ello Frías interpelaba a su público imaginado, “los católicos que hablan español en el nuevo mundo”, 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, aseguraba, el precipicio de la incredulidad.

En otro artículo publicado en 1854, Frías se sumergía explícitamente en elucubraciones de orden teológico. Afirmaba, al darles inicio, que cualquier ejercicio que pudiera hacer en esa dirección estaría siempre subordinado a los dogmas definidos

⁵⁵¹ Ibid, 240.

⁵⁵² Ibid.

por la Iglesia: "...si penetro alguna vez en el dominio de la teología, es con el deseo modesto de encontrar la verdad, y muy dispuesto á reconocer como errónea y á renunciar á toda idea contraria á los dogmas que nos enseña nuestra madre la Iglesia, tribunal infalible é inapelable de las doctrinas religiosas para los católicos"⁵⁵³. Influido por el agustinianismo de Donoso Cortés, postuló una visión muy negativa de la libertad humana, entendida como producto del pecado original adánico. Sin él, afirmaba Frías, "hubiéramos participado de la naturaleza de los ángeles"⁵⁵⁴. 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"⁵⁵⁵.

La *verdadera* libertad, en este contexto, no era otra que "la capacidad de acertar", habilitada gracias al sacrificio de Cristo y cuyo correcto ejercicio sólo 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 faces y distintos grados de una misma cosa".⁵⁵⁶

El corolario de ello, de esta libertad producto del pecado que constituía en realidad un lastre para el hombre, era para 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, éste 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 para Frías: el objetivo central de la religión no era ya asegurar el perfeccionamiento de la humanidad

⁵⁵³ Frías, "La libertad", 399.

⁵⁵⁴ Ibid.

⁵⁵⁵ Ibid, 401.

⁵⁵⁶ Ibid, 402.

en el mundo, sino asegurar su pasaje hacia un destino que sólo se alcanzaría después de la muerte.

En esta línea, Frías concordaba plenamente con aquel planteo de Guizot según el cual las sociedades humanas se encontraban trabadas en un conflicto esencial: la lucha entre el racionalismo, que se nutría de la filosofía para atender los asuntos de este mundo sin miras escatológicas de ningún tipo, y el supernaturalismo, que se apoyaba en el cristianismo –para Frías, en el catolicismo- y en la iluminación divina para recorrer un camino cuyo horizonte de llegada excedía a la supervivencia de la carne.

Si el conflicto central de la humanidad era la lucha entre la rebelión y el acatamiento a las leyes de Dios, Frías comenzó a sostener que la *forma* de los gobiernos era secundaria frente al carácter de los hombres que componían la sociedad regida por ellos. Abandonado el viejo sentido común republicano que había compartido la Joven Generación, abonaría la idea de que distintos regímenes políticos podían ser adecuados a pueblos diferentes, se tratara de la república, la monarquía o incluso, en casos extremos, el despotismo –pero nunca la tiranía, como en el caso de Rosas, que disolvía todo tipo de estructural legal-. Extremaba para ello, en cierta forma, el viejo historicismo de su generación cuando, en 1853, criticaba a los “falsos liberales” latinoamericanos:

“Sois idólatras de la libertad, no partidarios ilustrados y sensatos de ella, puesto que desconocéis las desigualdades de los distintos países; olvidáis que es imposible que la humanidad esté toda al mismo nivel, suprimís las condiciones diferentes de los lugares y los tiempos, y queréis que los pueblos niños sean tan dueños de sí mismos y manejen tan hábilmente los más delicados instrumentos de la civilización, como las sociedades compuestas de poblaciones de otras razas, de otro oríjen, de otra edad y de otras costumbres. [...] No sois hombre de vuestro lugar ni de vuestro siglo”.⁵⁵⁷

Esta crítica, que los jóvenes románticos podrían haber lanzado contra los rivadavianos en 1838, revestía sin embargo un carácter muy diferente al ser proclamada por Frías en 1853. En parte porque el contexto de enunciación era radicalmente distinto: a fines de la década de 1830 los integrantes de la Joven Generación escribían para la incipiente opinión pública rioplatense, con el objeto de asegurarse un lugar como guías intelectuales del desarrollo nacional; el Frías de 1853, en cambio, tenía como interlocutor a un público mayoritariamente chileno que al menos hasta cierto punto

⁵⁵⁷ Félix Frías, “París y Roma”, 25 de octubre de 1853, *Escritos y Discursos*, tomo I, 338.

compartía sus ideas conservadoras sostenidas sobre el orden y catolicismo. Si al comienzo la prédica historicista se había mostrado progresista y renovadora, en los textos franceses de Frías se convertiría en un mensaje de conservación del régimen chileno existente y de renuencia a un cambio que fácilmente podía descarrilarse. Por otro lado, si el historicismo había sido un elemento estructurante del lenguaje político utilizado por los ya no tan jóvenes pensadores argentinos, en la economía discursiva de Frías ocuparía ahora un espacio marginal. Su lenguaje político se había transformado, del mismo modo que su mapa de referencias intelectuales.

Su objetivo central, habían sostenido Alberdi y Echeverría, debía ser adaptar las instituciones políticas a las características del desarrollo de un pueblo. Y era este pueblo, con las características nacionales que le eran propias, el objeto de sus reflexiones. Para el Frías de estos años, en cambio, el elemento central sería el hombre. De este modo podía afirmar que “Yo no soy partidario exclusivo de ninguna forma de gobierno, todas son buenas ó malas, según son buenos ó malos los hombres que las dan vida”⁵⁵⁸. Y, citando a Balmes como voz de autoridad, agregaba: “*Con Religion, con moral, pueden marchar bien todas las formas de gobierno, sin ellas ninguna*”⁵⁵⁹. Así, el objetivo central que debía perseguirse no eran tanto modificar las costumbres *sociales* – aunque éste 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. En esa línea escribía, al despedirse de *El Mercurio* y mientras enfatizaba la necesidad avanzar hacia un “liberalismo religioso”, que “Las leyes de Dios están escritas, son aplicables á todos los países y en todas las circunstancias; y una vez que obediéndolas practiquemos la libertad moral, la libertad política vendrá de suyo, será un fruto natural y espontáneo de la primera”⁵⁶⁰. La forma adoptada por el Estado se tornaba secundaria mientras pudiera asegurarse que los hombres se apegaran a las leyes eternas de Dios 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.

⁵⁵⁸ Ibid, 340.

⁵⁵⁹ Ibid, 341.

⁵⁶⁰ Félix Frías, “Mi última correspondencia al Mercurio”, 28 de julio de 1853, *Escritos y Discursos*, tomo I, 206.

Como le expresaba a 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”⁵⁶¹.

Para cimentar la moralización del hombre, y por consiguiente la moralización de la sociedad, Frías proponía dos elementos fundamentales: “El orden, que garante la libertad civil, y la educación del pueblo...”⁵⁶². 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 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 Frías nunca abandonaría la convicción de que la libertad –o, como comenzaría a llamarle, la “tolerancia”⁵⁶³- de los “cultos disidentes” era necesaria, comenzó a propugnar que una alianza formal entre el Estado y la Iglesia católica se mostraba también perentoria. Sólo la alianza 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 Frías 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 Montalembert, Dupanloup y Lacordaire, para Frías 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 fé que nos dice que la

⁵⁶¹ Frías, “Carta al Conde de Montalembert”, 51.

⁵⁶² Félix Frías, “La religión y la ciencia”, julio de 1851, *Escritos y Discursos*, tomo I, 26.

⁵⁶³ El concepto de “tolerancia” apuntaba a ensalzar que el culto católico se hallaba en poder de la “verdad teológica”, aunque pudiera aceptarse su coexistencia con otras religiones. La libertad de cultos y de conciencia expresaba, por lo general, una visión al menos formalmente desestimaba qué culto encarnaba la verdad revelada.

Iglesia es una, y que el jefe supremo é infalible de esa Iglesia es el sucesor de San Pedro y está en Roma”.⁵⁶⁴

Frías, con su nueva visión del mundo tendiente al maniqueísmo, afirmaba que la lucha entre el supernaturalismo y el racionalismo, entre el bien y el mal, tenía dos ejes geográficos: París y Roma. Y se tornaba necesario abandonar la influencia perniciosa 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. Sólo 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”⁵⁶⁵.

Si Frías consideraba que existía un “verdadero progreso” y una “verdadera democracia”, esto es porque existían sus reflejos negativos que, como se señaló previamente, podía inaugurar una línea histórica propia y distorsionada conducente hacia el *mal*. Esta escisión esencial permitía a Frías 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”. Sólo así podría instaurarse un orden social en donde pudiera practicarse la democracia sin caer en los desbordes de la revolución. Los ejemplos que Frías ofrecía de esa instancia eran Inglaterra y sobre todo los Estados Unidos. Como le escribía por aquellos años a 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

⁵⁶⁴ Frías, “París y Roma”, 333.

⁵⁶⁵ Ibid, 341.

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”.⁵⁶⁶

Eran estos dos países, y no Francia como había imaginado alguna vez, los que debían marcar el horizonte de llegada de las sociedades sudamericanas. Porque Francia, finalmente, se mostraba como una especie de espejismo cuyas bellas formas exteriores ocultaban un corazón oscuro y corrompido. Frías le escribiría a Alberdi, en esta línea, que “La Francia habla admirablemente, la Inglaterra y los Estados Unidos obran admirablemente. En ningún país del mundo se encuentra más libertad escrita que en Francia, en ninguno más libertad práctica que en los Estados Unidos y la Inglaterra”⁵⁶⁷.

Frías señaló a su nuevo país de residencia como el epicentro de una decadencia propiciada por la irreligión y el indiferentismo. Ya en su exilio chileno había comenzado a contemplar negativamente el influjo negativo de una filosofía y de una literatura “inmorales” que desdeñaban los dogmas cristianos y debilitaban así el sentimiento religioso de los pueblos sudamericanos. Ahora, llegado a la Francia de la segunda república y el segundo imperio, y ante la presencia de un socialismo que había antes desconocido, terminó de convencerse de que sus anteriores nociones habían sido correctas. Como consecuencia de ello, le escribió a Guizot en 1851 que:

“El socialismo, señor, es el fruto natural de vuestra civilización, que me atrevo a llamar inmoral porque es irreligiosa. Ustedes están amenazados de la barbarie de la preocupación, mucho peor que la barbarie de la ignorancia, que nos aflige en la América del Sud. Nosotros tenemos delante el porvenir, ustedes la decadencia. La barbarie sin ciencia puede ser corregida, porque precede a la luz; pero esta barbarie científica, razonadora, que ustedes tienen, viene después de ella y conduce al caos”.⁵⁶⁸

Si la Francia filosófica de Voltaire y Rousseau había conducido a la revolución y al imperio de la sangre encarnado por Robespierre, esto era porque “De los malos pensamientos a los malos hechos no hay más que un paso...”⁵⁶⁹. La filosofía y la literatura, que conducían una y otra vez a la duda, habían socavado la moral de los franceses 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

⁵⁶⁶ Frías, “Carta al conde de Montalembert”, 49.

⁵⁶⁷ “La religión y la ciencia” [carta a Alberdi], 9 de julio de 1851, *Escritos y discursos*, tomo I, 20.

⁵⁶⁸ Frías, “Carta a M. Guizot”, 145.

⁵⁶⁹ Félix Frías, “Historia de los legisladores y de las Constituciones de la Grecia Antigua”, junio de 1852, *Escritos y Discursos*, tomo I, 193.

decadencia, “pues siendo los soldados del error, forman la vanguardia del mal”⁵⁷⁰. Sólo 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 Frías creía ser testigo: no partícipes 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 Frías, “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”⁵⁷¹. 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 Rosas era engendrado por la segunda. Según lo expresaba Frías:

“Cada uno tiene sus gustos; yo prefiero un indio que roba y mata, y que no siendo cristiano no sabe lo que hace, á los grandes doctores cuyas teorías sancionan en vicio y el crimen, los enseñan y los propagan, á los poetas que los embellecen, y por fin á todos los que se reveen contra el Salvador, el Juez y el Legislador de la humanidad”.⁵⁷²

Esta muy tangencial revalorización de la barbarie rosista tenía, sin embargo, límites claros. Si bien Frías consideraba que el régimen de Rosas era menos pernicioso que, por ejemplo, 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–, éste 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 Donoso Cortés y de Montalembert, quien por un corto período apoyó la dictadura de Napoleón III–, no consideraba que el gobierno encabezado por Rosas fuera despótico, sino *tiránico*:

⁵⁷⁰ Frías, “Carta a Thompson”, 21 de marzo de 1861, *Escritos y Discursos*, tomo I, 108.

⁵⁷¹ Frías, “Historia de los legisladores y de las Constituciones de la Grecia Antigua”, 201-202.

⁵⁷² *Ibid*, 202.

“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 á los arjentinos por haber encadenado la prensa y hecho una farsa odiosa no menos que ridícula del réjimen 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”.⁵⁷³

Como se verá más adelante, 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 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 enneguecía a sus seguidores-. Su modelo para las naciones sudamericanas, de hecho, sería la república católica y conservadora que había conocido en Chile, que también se estructuraba en torno a una concepción restringida del liberalismo. Si bien dicho país se encontraba también sumido en el atraso y la ignorancia, 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 persuado 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”.⁵⁷⁴

Frías apelaba al viejo ideal de la Joven Generación de modificar las costumbres para avanzar hacia un régimen genuinamente democrático, ante un Alberdi que comenzaba ya a delinear su propia solución conservadora para los problemas políticos sudamericanos. Sus proyectos para alcanzar esa transformación, sin embargo, serían ahora muy diferente: si para Alberdi la inicial “república posible” debía garantizar los derechos sociales e inhibir los políticos con el fin de liberar los factores productivos cuya dinámica conduciría al desarrollo, para Frías éste sólo podría conseguirse asegurando la moralización de sus ciudadanos mediante el influjo conjunto de un

⁵⁷³ Félix Frías, “El triunfo del Gobierno de Chile y la caída de la tiranía en la República Argentina”, marzo de 1852, *Escritos y Discursos*, tomo I, 99.

⁵⁷⁴ Félix Frías, “La Religión y la Ciencia”, julio de 1851, *Escritos y Discursos*, tomo I, 25.

Estado dotado de autoridad y una Iglesia, apoyada por éste, que debía educar a la sociedad en los principios del catolicismo. Para ambos, sin embargo, la consecución de una autoridad fuerte y de un orden estable eran los necesarios puntos de partida para que cualquier proyecto nacional pudiera desarrollarse. Como afirmaba Frías:

“La autoridad es un gran principio, y en las condiciones sociales de los Estados americanos, mientras la educación política no esté hecha, es el principio más fecundo, el principio salvador; porque la autoridad es la guardiana del orden y de la paz, nuestras primeras y nuestras más vitales necesidades”.⁵⁷⁵

Este orden, por otro lado, no sólo debía asegurarse frente a la discordia constante de las facciones políticas, que conducían en América del Sur una y otra vez a la anarquía y al despotismo. En Francia Frías se encontró con una nueva amenaza, mayor incluso que la anterior: el pauperismo, que allanaba el camino para el triunfo de las ideas socialistas. Ya desde sus primeros escritos franceses definió a esta problemática, todavía desconocida en Chile y Argentina, como uno de los principales males de las sociedades modernas. Las respuestas que propuso para resolverlo, sin embargo, sufrieron ciertas modulaciones durante su estadía en Europa.

En algunos de sus artículos iniciales, aunque mantuviera siempre como horizonte la necesidad de moralizar al pueblo para mitigar sus infortunios y alejarlo de la senda socialista, otorgaba también un papel importante a los factores de orden económico. Todavía resonaban en él las ideas de Michel Chevalier cuando le escribió a Víctor Hugo, en 1849, que “La paz europea será imposible sin el bienestar material de la Europa. El bienestar material es el mejor agente de la paz universal”⁵⁷⁶. La Europa superpoblada debía enviar su excedente de población a una América sedienta de habitantes industriosos, que podrían abrirle el camino civilizatorio a partir del “ejemplo inmediato” de sus obras. “La industria y la moral cristiana”, afirmaba, “son el cristianismo en acción”⁵⁷⁷. Su cercanía con las ideas de Alberdi era, en los primeros tiempos de su estancia en Europa, todavía notables.

Con el paso de los años, sin embargo, Frías contemplaría con creciente desconfianza el excesivo énfasis en la bondad del puro progreso económico para resolver las complejas aristas de una “cuestión social” que se encontraba ya presente en

⁵⁷⁵ Félix Frías, “El triunfo del Gobierno de Chile y la caída de la tiranía de Rosas”, 101-102.

⁵⁷⁶ Félix Frías, “Carta a Víctor Hugo”, junio de 1849, *Escritos y Discursos*, 59.

⁵⁷⁷ *Ibid.*

muchos países del viejo continente, y que pendía amenazante sobre las jóvenes naciones de América. A sus ojos, los deslumbrantes avances materiales desplegados por las sociedades europeas podían en realidad obturar el desarrollo espiritual del hombre. Como le escribía a Alberdi en 1853, desde una Roma que sería a su modo de ver el eje de la salvación humana:

“Después de haber negado á su Dios, el hombre se ama sobre todas las cosas y lo que más ama fuera de sí es el oro. [...]

Llega entonces el momento en que según la palabra de Chateaubriand, la civilización pasa del alma al cuerpo. A medida que el mundo material se perfecciona, el hombre declina, y los ferrocarriles nos muestran que si se marcha más rápidamente en el espacio, no se marcha mejor en el tiempo. El gas alumbrá las ciudades al mismo tiempo que las inteligencias quedan en las tinieblas, y parece que nos empeñáramos en admirar los productos de la industria, en adornar brillantemente nuestras habitaciones, y en vestir nuestros cuerpos con lujo, mientras que las almas se desnudan de todo pudor, de todo brillo y de toda grandeza. Lo bello en el día no es sino el esplendor de lo sensual. Tales son las consecuencias de la caridad reemplazada por el egoísmo del amor del oro, sustituido al de Dios. Los vicios se enriquecen y las virtudes se van”.⁵⁷⁸

Como señalara José Sazbón al respecto de Sarmiento, durante su exilio éste desarrolló una suerte de “semiologización del mundo”, compartida por los integrantes de la Joven Generación y anclada en su lectura romántica de la realidad. Dado que los objetos del mundo eran en realidad indicios de las fuerzas subyacentes de la historia, y actuaban como signos de los procesos cuya comprensión habilitaban, era preciso centrarse en ellos para dar con aquellas fuerzas que los hacían funcionar. Según Elías Palti, “Sarmiento será, en efecto, quien se propondría descubrir en la superficie de los fenómenos las fuerzas invisibles que los animan y presiden su desarrollo. Todo en él, desde la vestimenta hasta los rasgos fisonómicos, se volverá así una clave que habrá que descifrar”.⁵⁷⁹ Debía realizarse, así, un cierto proceso de traducción con respecto a aquellos signos que develaban su esencia si se los contemplaba bajo el prisma de una grilla conceptual adecuada. En palabras de Sabzón, “no hay mediaciones en esta lectura de lo real: el gesto delata la identidad”.⁵⁸⁰

Mientras avanzaba hacia una comprensión crecientemente negativa del hombre y de la razón humana, influida en gran parte por los trabajos de Donoso Cortés, Frías

⁵⁷⁸ Félix Frías, “El catolicismo y la revolución”, marzo de 1853, *Escritos y Discursos*, 248.

⁵⁷⁹ Elías Palti, *El momento romántico*, 56.

⁵⁸⁰ José Sabzón, *Historia y representación* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2002), 264.

tendería a ubicarse en las antípodas de una mirada “semiológica” como aquella. Su perspectiva estaría anclada, más bien, en la *opacidad* de los fenómenos, que conducía en muchas ocasiones al engaño. Así, esa Francia que “habla admirablemente” estaba caracterizada por “los placeres, los bailes, los ricos muebles, las sedas y los teatros, la perfumería y el papel pintado, y el oro con que se compra todo eso, y los vicios perfumados y cantados por vuestros poetas...”⁵⁸¹. Toda la belleza que podía contemplarse en Francia era en realidad una ilusión, un signo falso que encubría el avance de la inmoralidad y la corrupción. Y no englobaba en ello sólo a la literatura y a la filosofía –como lo había venido haciendo desde años- sino también, ahora, a un avance material, industrial, cuyos esplendores podían perder al hombre en el laberinto del amor al oro y a al imperio de los sentidos.

Frías se alejó así de las ideas de Chevalier y de Alberdi; si bien nunca negaría explícitamente la importancia de la emigración y del desarrollo económico tanto para Europa como para América, esto sería relegado ahora a un estricto segundo plano. El principal camino para lidiar con el pauperismo y la cuestión social, sostendría, era la moralización de la sociedad, tanto a los ricos, para que abandonaran la voracidad del lujo y se fijaran en la miseria del obrero, como para los pobres, para que no ambicionaran aquello que no tenían. Frías encontró en la novedosa Sociedad de San Vicente de Paul, fundada por Frédéric Ozanam, una herramienta privilegiada para lidiar con dicha problemática: la recomendaría a su público chileno, en un artículo publicado en 1853⁵⁸², y se convertiría en uno de sus pioneros en Buenos Aires, luego de su retorno en 1855. La visión moralizadora de Frías, así, podía extenderse a todas las esferas de la sociedad gracias a la alianza del Estado y la Iglesia, que garantizarían el orden y elevarían espiritualmente al pueblo por medio de la educación, y de las conferencias vicentinas, que aliviarían la miseria de los pobres a través de las visitas directas de los sectores pudientes y solidificaría el celo cristiano de estos últimos.⁵⁸³

Una relación crecientemente conflictiva: Frías y sus viejos compañeros generacionales

⁵⁸¹ Félix Frías, “La dictadura en Francia”, enero de 1852, *Escritos y Discursos*, 155.

⁵⁸² Félix Frías, “La Sociedad de San Vicente de Paul”, noviembre de 1853, *Escritos y Discursos*, tomo I.

⁵⁸³ Sobre este tema ver Harrison, *Romantic Catholics*, cap. 5, “Frédéric and Amélie Ozanam. Charity, Marriage, and the Catholic Social”.

El giro conservador y católico que Frías comenzó a manifestar en sus artículos franceses, 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, sólo compartida por su amigo Juan Thompson. En su correspondencia con este personaje, que se encontraba instalado en Barcelona y escribía allí para diferentes periódicos españoles, Frías pudo encontrar un eco de sus preocupaciones con respecto a la corrupción de la república francesa y los desbordes de las sociedades sudamericanas. Ambos coincidirían, a su vez, en que sólo el influjo de la religión podría asegurar la consecución de regímenes estables tanto en el viejo como en el nuevo mundo.⁵⁸⁴

El caso de Thompson, sin embargo, era excepcional. En uno de los artículos remitidos a Chile Frías destacaba la falta de periodistas e intelectuales sudamericanos que defendieran a la religión católica:

“He deplorado antes de ahora y es de deplorar ciertamente en la prensa americana la ausencia de escritores religiosos seculares. No sólo el sacerdote está obligado á ser cristiano y á propagar su doctrina. La enseñanza de la Iglesia que los actos, la palabra y la pluma de sus hijos la defiendan. Si las ideas de un racionalismo irreligioso han hecho tantas conquistas en nuestros desgraciados países, es porque la prensa periódica ha estado constantemente dirigida por escritores enemigos muy á menudo de la iglesia, cuando no por escritores indiferentes”.⁵⁸⁵

En esta línea, Frías ensalzaba a un Thompson que “ha querido cumplir en la prensa sus obligaciones de cristiano”, y que había publicado en el periódico español *Áncora* un conjunto de artículos que defendían la importancia, entre otras cosas, de la unidad de las creencias católicas para resistir “los embates de un filosofismo letal y descreído”⁵⁸⁶.

Otros emigrados, sin embargo, tales como el uruguayo Juan Carlos Gómez, Jacinto Rodríguez Peña⁵⁸⁷ y Juan Martíá Gutiérrez⁵⁸⁸ se mostraron cada vez más alejados de las ideas de Frías. De entre los detractores de esta nueva perspectiva católica y conservadora se destacaría Sarmiento, cuya relación con su viejo amigo se tornó

⁵⁸⁴ Ver Piccirilli, *Juan Thompson*, 47-56.

⁵⁸⁵ Félix Frías, “Don Juan Thompson”, mayo de 1854, *Escritos y Discursos*, tomo I, 422

⁵⁸⁶ Citado en *Ibid*, 429.

⁵⁸⁷ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 98.

⁵⁸⁸ Ver carta de Alberdi a Frías, 24 de noviembre de 1851, en Myers y Martínez, 252.

ríspida. La conflictividad entre ellos, como señala Ana María Barrenechea, no tuvo un origen exclusivo en sus discrepancias ideológicas.⁵⁸⁹ A fines de 1849 Sarmiento escribió a 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”⁵⁹⁰. Éste se negó, sin embargo, favoreciendo en cambio al general Paz como potencial jefe de los argentinos exiliados. La posición inflexible de Frías propició una dura réplica de su viejo compañero, que expuso sus fuertes diferencias respecto a las ideas que éste había comenzado a manifestar en Francia:

“Su([s]) manera de ver las cosas de Europa es diametralmente opuesta a la mia. 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...”.⁵⁹¹

A pesar de recusar enfáticamente los nuevos rumbos de su viejo compañero, Sarmiento no buscaba sin embargo una ruptura total con él. Luego de las críticas, adoptó un tono más conciliador y declaró que: “Respetemonos pues en este santuario de las ideas”⁵⁹². 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, Gutiérrez, Peña y Gómez habían devenido sus detractores, la relación de Frías con Alberdi presentaría muchos más matices y ambigüedades. El tucumano había atravesado su propio giro conservador durante los años del exilio, pero sus conclusiones fueron muy diferentes a aquellas alcanzadas por su antiguo amigo. Aunque el nuevo rumbo de sus ideas había ya comenzado a observarse durante la década de 1840 – cuando abandonó las referencias a Lamennais, Leroux, Jouffroy y Lerminier en favor de Chevalier, Rossi, Tocqueville y Guizot-, éste terminaría de cobrar forma a comienzos del decenio siguiente. Al publicar *Las Bases* en 1852, posiblemente su obra más influyente, su pensamiento presentaría ya una forma relativamente compacta. Como

⁵⁸⁹ Barrenechea, *Sarmiento-Frías, epistolario inédito*, XIV-XV.

⁵⁹⁰ Carta de Sarmiento a Frías, 29 de noviembre de 1849, en Barrenechea, *Sarmiento-Frías*, 89-90.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 93-94.

⁵⁹² *Ibid.*

señala Natalio Botana, éste se erigía sobre dos elementos entrelazados: la civilización del individuo y la civilización de las cosas; el orden que nace del ejercicio espontáneo de la libertad y la sociedad integrada por el ferrocarril y la industria. Según Botana, “Por momentos, el protagonista de la sociedad alberdiana es el individuo sin trabas ni impedimentos, sujeto exclusivo de la libertad; en otro instante, esa definición abstracta se desdobra en el habitante extranjero que carga en su alforja de inmigrante las cosas vivas de una civilización”⁵⁹³.

La libre dinámica de los factores económicos y de la iniciativa individual, en último término, sería para Alberdi el sustrato fundamental que permitiría ordenar a la sociedad argentina y guiarla en la vía del progreso. Este ámbito de total libertad para el desarrollo económico debía complementarse con un poder fuerte, capaz de disciplinar a unas elites cuya tendencia a los conflictos internos parecía ser el principal peligro para estabilidad institucional del país.⁵⁹⁴ Como lo resume Tulio Halperín Donghi:

“Para Alberdi, la creación de una sociedad más compleja [...] que la moldeada por siglos de atraso colonial deberá ser el punto de llegada del proceso de creación de una economía. Ésta será forjada bajo la férrea dirección de una elite política y económica consolidada en su prosperidad por la paz de Rosas y heredera de los medios de coerción por él perfeccionados; esa elite contará con la guía de una elite letrada, dispuesta a aceptar su nuevo y más modesto papel de definidora y formuladora de programas capaces de asegurar [...] la permanente hegemonía y creciente prosperidad de quienes tienen ya el poder”.⁵⁹⁵

Orden y economía podría haber sido el lema de Alberdi en este período, contra el de orden y religión por el que clamaba Frías en sus artículos. Por otro lado, y a diferencia de, por ejemplo, Sarmiento y Gutiérrez, el escritor tucumano desplegaría una postura de relativa cercanía con respecto al catolicismo. Como lo indica Botana, “Alberdi defendió siempre la religión católica. Tolerante, conviviendo con otros cultos [...], el catolicismo representaba en su pensamiento, ‘como resorte de orden social, como medio de organización política’, el mismo papel que le encomendaron a la religión cristiana Montesquieu y Tocqueville”⁵⁹⁶. “Esas creencias”, continúa Botana, “morigeraban las pasiones y coincidían, conformando de este modo el arbotante del

⁵⁹³ Botana, Natalio, *La tradición republicana*, 309.

⁵⁹⁴ Tulio Halperín Donghi, *Una nación para el desierto argentino* (Buenos Aires: Prometeo, 2005), 60.

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ Natalio Botana, *La tradición republicana*, 311. Sólo podría objetarse a este pasaje la referencia a que hubiera defendido *siempre* al catolicismo; como se ha visto, durante la década de 1830 su postura a este respecto fue muy ambivalente.

orden social, con otra fuente espontánea de valores [la moral industrial] que también difundía sus beneficios con infinita generosidad”⁵⁹⁷. De algún modo, Alberdi replicaba la vieja ecuación que había formulado en la década de 1830, pero cambiando uno de sus componentes: si en el *Discurso preliminar* había abogado por la unión entre la filosofía, que debía encabezar el movimiento transformativo, y la religión, que actuaría como un sustrato de unión, replicaba ahora los términos, pero reemplazando a la filosofía y la marcha de las ideas por la economía y la marcha de los factores productivos.

A fines de la década de 1840, las construcciones discursivas de Frías y de Alberdi no manifestaban aún diferencias sustanciales. Los dos contemplaban en el orden y en la erección de una autoridad fuerte los elementos centrales para el desarrollo de las repúblicas sudamericanas. Ambos también consideraban que tantos los factores económicos como la unidad de creencias religiosas resultarían fundamentales en dicho proceso, aunque cada uno pusiera el acento, muy discerniblemente, en lo uno o en lo otro. Como se indicó previamente, Alberdi le escribió a Frías en 1849 para felicitarlo por la correspondencia enviada a *El Mercurio*, solicitándole que rebatiera las ideas *exageradas* de dicho periódico con respecto a la revolución de 1848 con sus propias ideas moderadas.⁵⁹⁸ Alberdi encabezaría siempre las cartas enviadas a su amigo durante los dos años siguientes afirmando que su acuerdo con él era completo. En una misiva de mayo de 1851, por ejemplo, aseguraba que “Lo leo mensualmente; gusto de sus ideas; son las mías, cada vez más simpatizo con su manera de ver, por mas que Sarmiento piense de otro modo”⁵⁹⁹.

Un pequeño quiebre, sin embargo, ocurrió a fines de ese año. En julio de 1851 *El Mercurio* publicó una carta remitida por Frías a Alberdi que propició una respuesta algo menos entusiasta por parte de éste. En la primera parte de su texto, Frías repetía ciertos tópicos que perfectamente su destinatario podía compartir: la necesidad del orden para conducir hacia el progreso, la búsqueda de que las instituciones políticas se adecuaran a las capacidades del pueblo, la noción de que no solo la república, sino también la monarquía, podía constituir una buena forma de gobierno. En un segundo momento, sin embargo, introdujo un corte que otorgaba un nuevo sentido a su exposición:

⁵⁹⁷ Ibid, 312.

⁵⁹⁸ Carta de Alberdi a Frías, 28 de abril de 1849, Myers y Martínez, *Cartas inéditas*, 245.

⁵⁹⁹ Carta de Alberdi a Frías, 24 de septiembre de 1851, en Ibid, 250.

“Yo soy católico, mi amigo. Lo fui por mi razón como por mis sentimientos desde que mi inteligencia abrió sus ojos y empezó a pensar. [...]

Mi amigo, yo soy católico. Escandalícense cuanto quieran los falsos liberales, yo digo y diré siempre que soy católico, y creo tener en mi apoyo muchas y muy buenas razones filosóficas y políticas, históricas y modernas, democráticas y sobre todo americanas”.⁶⁰⁰

A partir de ello, Frías propugnaba que sólo la influencia de “la cruz”, habilitada por la educación religiosa del pueblo, podía asegurar el futuro de las repúblicas sudamericanas. Afirmaba también que debían alejarse de la influencia perniciosa de esa “mala tradición” que habían heredado de sus padres, atravesada por “la filosofía incrédula del siglo pasado”. Y, finalmente, realizaba una fuerte defensa de las virtudes históricas del catolicismo, replicando los argumentos expuestos por Balmes en *El protestantismo comparado con el catolicismo*.⁶⁰¹

Esta ferviente profesión de fe católica sería recibida por Alberdi de un modo más ambiguo que sus escritos anteriores. Le escribiría poco después, de modo titubeante, que “Estoi completamente con sus ideas [...]. Solo en lo *católico*, no me siento tanto como V., pero esto me atribuyo á mi mala educación religiosa. Sin embargo, estoy lejos de ser volteriano”⁶⁰².

Una segunda desavenencia se produjo cuando Frías le envió a Alberdi, en ese momento redactor de *El Mercurio*, la carta que había remitido a Guizot y la respuesta del otrora referente del régimen de julio. Dado que había estallado poco tiempo antes la revolución en Chile, se excusaba Alberdi, y que algunos argentinos como Tejedor y Lamarca estaban involucrado con el bando insurrecto, era imprudente publicarla de forma inmediata: “Como las ideas de V. son una sentencia condenatoria del partido insurrecto de Chile, temo que exasperen aún más la animosidad de que somos objeto; y como está pendiente una batalla decisiva, cuyo éxito es dudoso, creo prudente esperar”⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Félix Frías, “La Religión y la Ciencia”, 31.

⁶⁰¹ Frías proclamaría que “Los vínculos morales que unen a los hombres entre sí, que les confunden en una santa armonía, que se llama el amor de la patria, han sido establecidos por el cristianismo. Él fue el que abolió la esclavitud en los tiempos bárbaros, él quien levantó á la mujer de su degradante postración, él quien salvó los tesoros mismos de la ciencia en la edad media, él quien proclamó sagrada la autoridad, y no menos sagrada la libertad del hombre. Donde la democracia existe, no nominalmente sinó en realidad, son las creencias cristianas las que la han arraigado en las costumbres; y hasta los filósofos mismos han tributado sus homenajes, cuando han querido despreocuparse, al cristianismo, reconociendo que él fue el más grande monumento de los tiempos pasados y es la más grande institución de los modernos”. Ibid, 30.

⁶⁰² Carta de Alberdi a Frías, 24 de septiembre de 1851, Myers y Martínez, *Cartas inéditas*, 250.

⁶⁰³ Carta de Alberdi a Frías, 24 de noviembre de 1851, Ibid, 251.

Mientras tanto, Alberdi siguió marcando su distancia con respecto a las ideas de su amigo y conminándolo a que abandone el excesivo celo religioso de sus escritos. En la misma carta, luego de referir a la oposición de Sarmiento y Gutiérrez a su reciente giro ideológico, le comentaba:

“Yo pienso como V. no de ahora; hace 14 años; y el tiempo ha vigorizado mi convicción. En lo único que me aparto un poco de su manera de ver, es en la parte casi exclusiva que V. da al catolicismo como poder salvador de estos países. Yo lo coloco entre los primeros elementos, pero á su lado coloco las costumbres civiles, los hábitos de industria y trabajo, el mejoramiento de la condición material del pueblo, el adelanto de la población y la madures normal del buen sentido y de la sana política, que trae el tiempo”.⁶⁰⁴

Si bien compartía con Frías el “espíritu sano y liberal de su averción al fanatismo ó idolatría democrática”, una cisura comenzaba a surgir entre ellos con respecto a sus consideraciones sobre el rol del catolicismo y de la Iglesia. En una carta posterior su antagonismo era más enfático, ante el miedo de que Frías pudiera abonar las ideas del clero chileno tendientes al exclusivismo religioso:

“*Todos* sus amigos argentinos deseamos que no exagere V. á estos países dispuestos al fanatismo católico, hechos que pudieran confirmar en ellos esas preocupaciones, que son un obstáculo á su población y progreso material. El día que se trate de alterar la constitución de Chile en la parte que excluye los cultos disidentes los clérigos de Chile se opondrán valiéndose de muchas cosas que escribe un joven liberal, que representa el mayor progreso en las ideas. Yo por mí deseo que los clérigos de Chile no consigan con su astucia é interés de círculo, distraer en V. al soldado que debe estar pronto para trabajar por la causa liberal en el Río de la Plata”.⁶⁰⁵

Si bien Alberdi no expresaba una posición anticlerical, su límite era claro: de ningún modo podía legitimarse la exclusividad del culto católico, y una excesiva asociación con el clero chileno podía por lo tanto resultar peligroso. Al publicar, finalmente, la carta de Frías a Guizot, el letrado tucumano agregó un “Examen de las ideas del Sr. Frías sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países” para diferenciar de un modo explícito las ideas de cada uno. Si bien comenzaba afirmado, conciliadoramente, que “Raro es el punto en que mis ideas no estén de acuerdo con las del Sr. Frías”, pasaba pronto a señalar sus discrepancias

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ Carta de Alberdi a Frías, 22 de enero de 1852, Ibid, 254.

mutuas. La argumentación de Alberdi se sostenía sobre dos puntos centrales: en primer lugar, que la ciencia y la literatura eran fundamentales para el desarrollo de las naciones sudamericanas, a diferencia de lo que opinaba su viejo compañero⁶⁰⁶; 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 sudamericano.

En lo que respecta al segundo punto, Alberdi señaló uno de los flancos más débiles del pensamiento de Frías: 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"⁶⁰⁷. Podía concluir entonces, que:

"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".⁶⁰⁸

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

Las rispideces ideológicas de Frías con sus viejos compañeros, así, tendieron a multiplicarse a lo largo de su exilio europeo. Con el fin, quizá, de evitar un quiebre más profundo con ellos, defendió una y otra vez su continuada adherencia al campo

⁶⁰⁶ Con respecto a este punto, Alberdi sostendría que la ciencia francesa, denostada por Frías, tenía en realidad su origen en la ciencia inglesa. Y que, si en Inglaterra había cumplido un papel civilizatorio, no podía por lo tanto condenársela en su totalidad. Afirmaba también que Guizot, a quien Frías admiraba, era en realidad uno de los principales gestores del eclecticismo, que su amigo había comenzado a denunciar con creciente vehemencia –aunque Alberdi, puede argumentarse, no contemplaba el giro moral y teológico que Guizot había protagonizado en sus escritos de las décadas de 1840 y 1850. 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", *Obras Completas*, tomo III, (Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886), 355-370.

⁶⁰⁷ Ibid, 362.

⁶⁰⁸ Ibid.

“liberal”. Ya en su carta de 1849 a Juan Carlos Gómez, como se señaló previamente, afirmaba enfáticamente que “Es un deber, sin duda, para un hombre honrado demostrar á sus compañeros de bandera y de principios, que al mirar con prevención el movimiento revolucionario del día [...] no ha desertado de sus creencias liberales”⁶⁰⁹.

¿Qué significaba, en ese contexto, asumir una identificación con las “creencias liberales? De acuerdo con Fabio Wasserman, “La familia conceptual cifrada en los términos liberal/liberalismo tuvo una importancia limitada en el discurso posrevolucionario rioplatense”⁶¹⁰. En cuanto los principios liberales tuvieron alguna presencia en el escenario post-independiente, afirma este autor, actuaron en el marco de otros lenguajes políticos tales como el republicano o de cuerpos doctrinarios como el derecho natural y de gentes.⁶¹¹ El uso de este término, sin embargo, comenzaría lentamente a expandirse en las décadas que siguieron a la revolución de mayo, convirtiéndose en una suerte de antónimo del despotismo y la tiranía vinculadas al orden colonial. Según Wasserman, 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. A partir de este proceso, “fue afianzando su asociación con conceptos y nociones como libertad de opinión, seguridad, división de poderes, instituciones, constitución y leyes”⁶¹².

Por otro lado, según el mismo autor, los exiliados anti-rosistas tendieron a adoptar ese término para marcar su diferencia con el régimen al que se oponían. El liberalismo que enarbolaban, sin embargo, era relativamente amplio y polisémico, teniendo como núcleo central la constitución de un régimen institucional ordenado legalmente que garantizara derechos civiles a toda la población y un horizonte –más o menos cercano- de libertad e igualdad políticas. Así, la república conservadora chilena podía compartir una relativamente vaga identificación liberal con el proyecto cívico-republicano de Sarmiento y con la visión autoritaria-economicista de Alberdi.

Lo que separaba parcialmente a Frías de ese campo, a los ojos de sus viejos compañeros, tenía menos que ver con su total repudio de la revolución de 1848 –cuya

⁶⁰⁹ Frías, “La Revolución Europea”, 1.

⁶¹⁰ 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), 67.

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ibid, 71.

radicalización la mayor parte de ellos contempló con inquietud- que con las notas crecientemente católicas y teológicas de su discurso. Era en esa línea que Alberdi planteaba sus prevenciones contra las ideas de Frías, mientras sostenía que estaba de acuerdo con él en todos los otros aspectos.

Frente a estas presiones, y a un campo cultural y político que en Europa tendía a la polarización entre los sectores católicos y los anticlericales⁶¹³, Frías no abandonó nunca su adscripción a las ideas liberales, pero produjo una fundamental escisión en lo relativo a ese concepto. Mientras enviaba sus diversos artículos a *El Mercurio*, comenzó a hablar, intercambiamente, de un “falso liberalismo”, un “liberalismo irreligioso” o un “liberalismo revolucionario”, opuesto al credo de los “verdaderos liberales” que eran “liberales religiosos”. Citando una infinidad de veces el ejemplo norteamericano como horizonte deseable, afirmaría que sólo en un país como ese podía reinar un régimen verdaderamente liberal, sostenido sobre la igualdad y la democracia, porque se apoyaba sobre los sólidos principios cristianos de su pueblo. Desplegaba, así, una lectura en clave casi exclusivamente religiosa de *La Democracia en América* de Tocqueville, procurando con ello mantenerse dentro de los límites marcados por ese liberalismo difuso que compartían sus viejos compañeros. Estas ambigüedades no lo abandonarían, como se verá, luego de que Frías emprendiera el retorno a Buenos Aires tras un largo exilio de diecisiete años e intentara reinsertarse en la vida pública porteña.

⁶¹³ Sobre este tema puede verse Christopher Clark, “The New Catholicism and the European culture wars” y Wolfram Kaiser, “‘Clericalism – that is our enemy!’: European anticlericalism and the culture wars”, en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Para el caso francés, Jean Baubérot, “Le Conflit Des Deux Frances”, en *Histoire de la laïcité en France*.

Capítulo V

El retorno de Frías a Buenos Aires: ¿un predicador en el desierto del “liberalismo irreligioso”?

En *Una Nación para el Desierto Argentino* Tulio Halperin Donghi despliega una de las miradas quizá más extendida sobre las ideas de Frías en la historiografía local.⁶¹⁴ A su modo de ver, éste articuló de manera consecuente “un proyecto declaradamente reaccionario”. Su prédica, en esta línea, se vio aquejada por una inoportuna extrapolación geográfica; según Halperin Donghi, “sus términos de referencia son los que proporciona la Europa convulsionada por los revolucionarios de 1848”⁶¹⁵. Frías habría derivado de esos acontecimientos enseñanzas “escasamente originales”, extraídas de sus referentes Montalembert y Dupanloup: que la rebelión social desencadenada en Europa había sido el desenlace lógico del intento de constituir un orden político al margen de los principios católicos. Por todos estos motivos, “La prédica de Frías será recusada sobre todo por irrelevante”, en un país “en cuya tradición ideológica el único elemento constante es un tenaz eclecticismo, y cuyo conservadurismo parece tan arraigado en las cosas mismas que la tentativa de construir una inexpugnable fortaleza destinada a defenderlo parece a casi todos una empresa superflua”⁶¹⁶. Si bien Halperin Donghi concede que Frías no apuntaba a un retorno “puro y simple” al antiguo régimen, y que entre sus objetivos se encontraba la persecución de un horizonte democrático, afirma también que éste era en realidad una suerte de fachada para alcanzar un “orden oligárquico que para Frías es el único conforme a la naturaleza”⁶¹⁷.

Esta pintura de un Frías reaccionario requiere, por distintos motivos, ser matizada. Si bien, en ocasiones, pudo haber bordeado una caracterización de ese tipo durante su estancia en Europa, esto nunca dejó de ser ambiguo. Mientras escribía para los sectores más confesionales y conservadores del público chileno desplegó ciertamente una visión antropológica negativa y postuló la relevancia de una autoridad fuerte que debía ser apoyada y cimentada por la Iglesia católica. Esto no lo condujo, sin embargo, a plegarse a la perspectiva más extrema que primaba en *La Revista Católica* o

⁶¹⁴ Halperin Donghi, *Una Nación para el Desierto Argentino*, 53-56. Alberto R Lettieri retomaría esa misma caracterización en “De la ‘República de la Opinión’ a la ‘República de las instituciones’”, *Nueva Historia Argentina. Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)* (Buenos Aires: Sudamericana, 1999), 102-103.

⁶¹⁵ Halperin Donghi, *Una Nación para el Desierto*, 53.

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*, 54.

que podía leer diariamente en París vertida por la pluma de Louis Veuillot, en *L'Univers*: Frías nunca llegó a rechazar la libertad de cultos y no cesó de apelar, como una suerte de horizonte de llegada, al ejemplo de una Norteamérica donde la interiorización de los principios cristianos habilitaba la “verdadera democracia”. A pesar de su ruptura con el lenguaje político historicista propio de la Nueva Generación, ciertas marcas intelectuales de esos años no abandonarían su discurso, más allá de que su significación pudiera haber variado: en primer lugar, que era necesario educar al pueblo para conformar una nación que se encaminara hacia la libertad y la democracia; en segundo lugar, que la conciencia individual del hombre no podía estar sometida a ninguna forma de coacción exterior –aunque sí debía ser cooptada por medio de una *persuasión* que adoptaría, en estos años, múltiples formas-.

Luego de regresar a una Buenos Aires cuya sensibilidad política y religiosa manifestaba grandes divergencias con respecto a la chilena, el otrora integrante de la Joven Generación debió llevar adelante complejas negociaciones discursivas para adecuar sus enunciados a los contornos de un público mucho menos receptivo hacia el lenguaje político que había adoptado en el exilio. Frías, de hecho, enarboló dos banderas que no gozaban de particular popularidad para la opinión pública porteña: la defensa de una concepción ultramontana del catolicismo, que hacía de la religión la única fuerza capaz de asegurar el orden social y político, y la adhesión a una perspectiva conciliadora en lo relativo a las relaciones entre Buenos Aires y la Confederación, con miras a que se unieran en una sola entidad lo más rápido que fuera posible. Mientras las críticas contra sus ideas arreciaban, en una esfera pública dominada por periódicos como *La Tribuna* y *El Nacional* que distaban de manifestar un celo católico que se caracterizara por su ortodoxia, Frías debió moderar las aristas más radicales de su catolicismo conservador para enfrentar las crecientes acusaciones de “absolutista”, “fanático” y “fraile vendido al oro de Urquiza”.

Después de sus largos años de exilio este personaje debió dar cuenta de una problemática acuciante, en una ciudad que se mostraba celosa de sus nuevas libertades luego de atravesar dos décadas dominadas por la “tiranía” rosista: ¿cómo conciliar la adscripción a un cierto tipo de “liberalismo”, excluyente en la opinión pública porteña tras la caída de Rosas, con un lenguaje político en cuyo centro se encontraba una escisión absoluta y maniquea entre la virtud concedida por la providencia y el pecado que la corrompía? ¿Cómo articular la defensa de un régimen republicano, construido sobre la base de un conjunto de libertades inviolables y de la soberanía popular, con la

certeza de que la poseedora única y última de la verdad era la Iglesia católica, cuyo eje se hallaba en la figura del pontífice romano? ¿Cómo dar cuenta, en último término, de un catolicismo dogmáticamente excluyente en una sociedad atravesada por el pluralismo religioso?

Este tipo de preguntas no constituían una novedad en el territorio del naciente Estado argentino, sin dudas; la revolución de mayo y el consiguiente resquebrajamiento del régimen de cristiandad habían forzado la necesidad de debatir los espacios recíprocos de la libertad de conciencia y de expresión frente a un entramado de instituciones eclesíásticas y estatales que se encontraban en proceso de gestación. El escenario porteño de la década de 1850, sin embargo, presentó un conjunto de importantes novedades que modificaron tanto la composición de las fuerzas en disputa como sus mecanismos y repertorios de acción.

En primer lugar, Frías debió actuar en el marco de un “primer umbral de laicidad” que se consolidaría ya definitivamente en estos años: la pluralidad religiosa fue sancionada oficialmente tanto por la constitución del Estado de Buenos Aires como por la carta magna de la Confederación Argentina, que decretaron la libertad de cultos y la inviolabilidad de la conciencia individual en sus respectivos territorios. Más allá de los matices y de la diversidad de las fórmulas implementadas, el cuerpo social dejaba de identificaba con un catolicismo que no le era ya intrínseco.

En segundo lugar, la reapertura de una esfera pública en Buenos Aires habilitó nuevos espacios que resultarían centrales en las discusiones sobre la problemática religiosa. Luego de la caída de Rosas se produjo en la ciudad, según lo refiere Pilar González Bernaldo, una “explosión asociativa”, acompañada por una vertiginosa expansión de las publicaciones periódicas y una reverberación de las polémicas parlamentarias. Estos ámbitos serían crecientemente utilizados por dos grupos que, a pesar de ser sus fronteras siempre porosas, articularon discursos relativamente coherentes que procuraron definir tanto el sentido que debía otorgarse a la religión como el espacio que adjudicaban a ésta en la sociedad. Si bien a fines de este decenio comenzaron a emerger voces situadas ya por fuera del catolicismo, la mayor parte de los actores en pugna se identificaron con dicha fe, aunque la comprendieran de un modo

muy diferente. Roberto Di Stefano, así, puede identificar la emergencia de dos sectores que denomina católicos “clericales” y católicos “anticlericales”.⁶¹⁸

Los personajes adscriptos a una postura “anticlerical”, sin renunciar a su fe católica, consideraban que la Iglesia debía estar subordinada a las leyes del Estado, identificando a los clérigos como funcionarios públicos que debían ocuparse de aquellas cuestiones atinentes al ámbito espiritual –y que, al mismo tiempo, desarrollaban actividades fundamentales para el gobierno tales como registrar los nacimientos, celebrar matrimonios y gestionar los cementerios-. Si bien su perspectiva no parece diferir, hasta aquí, de las viejas concepciones galicanas, otros componentes de su discurso resultaban más innovadores. De un modo similar a lo que plantearan los integrantes de la Nueva Generación, veían en el cristianismo a un aliado de la libertad y la democracia que acompañaría al hombre en su secular camino hacia el progreso. Algunos de ellos afirmaron que Cristo había sido uno de los grandes revolucionarios de la historia humana, cimentando con sus obras la fraternidad universal, e incluso llegaron a ensalzar las virtudes del protestantismo contra un catolicismo romano que, con matices, muchos consideraban opresivo y retrógrado. Algunas facultades del Estado, con el patronato descollando entre ellas, cumplían así la doble función de ceñir la Iglesia a las miras del Estado y de proteger a la ciudadanía de un poder pontificio que pretendía extender su influencia y penetrar en la conciencia de sus súbditos. La Iglesia y el Estado, para ellos, debían permanecer unidas: pero sobre todo para garantizar el control de la primera por parte del segundo.

El sector “clerical”, por su parte, vislumbraría a la Iglesia como una “sociedad perfecta” cuyo centro estaba en Roma y sobre la cual el Estado no tenía ningún derecho para intervenir –a menos que ese derecho fuera graciosamente concedido por medio de un concordato con el Papa, soberano de las regiones del espíritu-. Sintiéndose parte de un movimiento católico que en un plano global combatía a las fuerzas de la “impiedad”, propugnaron que sólo la fe católica, en cuanto religión revelada, era dueña de la verdad teológica; si bien aceptaron la pluralidad religiosa, intentaron acotarla lo más que les fuera posible, identificando la aceptación de los cultos disidentes como “tolerancia religiosa” y no como genuina libertad –dado que al “error” se lo podía, a lo sumo y de mediar condiciones de necesidad, solamente tolerar-.

⁶¹⁸ Estos términos, como señala Di Stefano, no eran utilizados por los actores contemporáneos; constituyen solamente categorías teóricas que procuran captar las diferentes apreciaciones sobre la religión y el catolicismo que manifestaban algunos personajes del período.

Dentro del grupo “clerical” cobraría cada vez más importancia un emergente laicado católico. Si el viejo régimen de cristiandad había muerto, y no sería ya la fuerza del Estado la encargada de lidiar con la “impiedad” religiosa, este conjunto de laicos defensores de las potestades eclesiásticas recurriría a las herramientas provistas por la renacida esfera pública para *persuadir* a la sociedad de que se sometiera a las leyes de la providencia y se encaminara en la senda de las verdades religiosas. El clero contaba para esta tarea con la cátedra y el púlpito, desde las cuales podrían difundir la “buena doctrina”; el laicado –junto a algunos sacerdotes– recurrió en cambio a la prensa, la tribuna política y las asociaciones voluntarias. Comenzó así a desarrollarse una red de relaciones e instituciones con miras ultramontanas que harían lo posible por responder a los “errores” de sus contendientes y por influir sobre los poderes del Estado para acercarlos a sus propios fines.

Frías sería un actor fundamental de ese naciente laicado católico, a la vez que actuaría como uno de los principales voceros del sector “clerical” y ultramontano. Su larga experiencia periodística en el exilio le había permitido desarrollar un lenguaje político mucho más consistente y sólido que el desplegado por muchos de sus correligionarios. Ese mismo trasfondo lo convirtió en una figura ideal para emprender proyectos periodísticos y asociativos a partir de los cuales intentaría defender los derechos de la Iglesia.

Sumido en un universo atravesado por poderosas dicotomías –clericales y anticlericales, Buenos Aires y la Confederación–, Frías debió recomenzar una trayectoria intelectual y política que lo convertiría de periodista en diputado provincial y finalmente en senador nacional. Su gran desafío, de algún modo, sería defender aquellas causas que le eran caras persiguiendo una postura de relativo equilibrio, para evitar que le fueran cerradas las puertas de una opinión pública que muchas veces se negaba a escucharlo, si no directamente lo ridiculizaba. Su posición, siempre endeble, lo conduciría a roces constantes con el sector anticlerical y con los porteñistas intransigentes, pero también, dado su apoyo continuado a una cierta versión más o menos ambigua de las ideas liberales, con la propia Iglesia a cuyo servicio se había colocado. La trayectoria de Frías, en este sentido, permite ilustrar los límites que encontraban los diferentes proyectos religiosos en pugna.

La caída de Rosas y la apertura de nuevas perspectivas de acción

Frías se encontraba en París el 3 de febrero de 1852, cuando el Ejército Grande derrotó a las fuerzas de Rosas en Caseros e inauguró una nueva y conflictiva etapa en la historia argentina. Al igual que sus compañeros del exilio, rápidamente debió declarar su posición frente a la novedosa preeminencia que Justo José de Urquiza, gobernador de Entre Ríos y jefe del ejército vencedor, había alcanzado en el transformado panorama local. Los integrantes de la ya envejecida Joven Generación se mostraban divididos: mientras Sarmiento -enemistado a muerte con Urquiza y exiliado nuevamente en Chile- y Mitre -cuya carrera protagonizaría en los siguientes años un ascenso meteórico- se enfrentaron al nuevo “hombre fuerte” del país, Alberdi, Gutiérrez y López se sumaron a las filas del gobernador entrerriano y a lo largo de la década ocuparon diversos cargos públicos en la mutilada Confederación. Frías, por su parte, pasaría de manifestar una adhesión cautelosa a Urquiza a adoptar una postura conciliatoria entre la Confederación y el Estado de Buenos Aires nacientes, que reflejaba una profunda ambivalencia con respecto a las facciones en pugna.

En uno de sus primeros textos posteriores a la caída de Rosas, publicado como folleto en Buenos Aires, el corresponsal de *El Mercurio* saludó a Urquiza como la posible encarnación de una autoridad fuerte capaz de asegurar el orden dentro del país y de allanar el camino hacia el reino de la “libertad moderada”. Sin embargo, fiel a su idea de que si los hombres y sus costumbres no eran moralizados ninguna institución podría asegurar el reino de la libertad, expresó también interrogantes un poco menos optimistas con respecto al futuro:

“La tiranía no es flor del aire. Cuando aparece en un país, es porque tiene raíces muy sólidas en las costumbres de ese país. Un tirano supone un pueblo de rodillas; y cuando un pueblo está de rodillas durante veinte años, es bien claro que no ha penetrado en él la luz de la civilización; es claro que ni sus creencias ni sus costumbres han sido purificadas por el Evangelio, que es el verdadero y el único código de la civilización. [...] ...y hoy todavía hay quienes se imaginan que con Rosas ha desaparecido el último obstáculo para entrar en el goce de todos los derechos democráticos y para realizar plenamente las instituciones republicanas”.⁶¹⁹

Ante esa situación, la propuesta de Frías no difirió de la que había comenzado a esbozar en los años previos, cuyas aristas políticas se encontraban en gran parte modeladas por la admiración a un régimen chileno que poco tiempo antes había

⁶¹⁹ Félix Frías, “El 25 de mayo de 1852”, mayo de 1852, *Escritos y Discursos*, tomo I, 179.

sobrevivido a un intento de revolución.⁶²⁰ Todo proyecto político viable, en una Argentina –y, más en general, en una Sudamérica- sacudida de forma pendular por la anarquía y el despotismo debía sostenerse sobre dos elementos centrales: el orden y la libertad moderada. Y, agregaba Frías, “...si tenemos la virtud de buscarlos al pie de la cruz, [...] entonces la libertad política empezará a levantarse también...”⁶²¹. Era preciso, a su vez, “un jefe práctico y hábil, que encarne la autoridad, para instaurar el orden”⁶²². Durante los primeros meses posteriores a Caseros, Frías vio a ese jefe en la fugazmente hegemónica figura de Urquiza.

Los artículos de Frías recibieron una acogida muy favorable por parte de *El Progreso*, periódico oficial del nuevo gobierno porteño que dirigían Diego de Alvear y Delfín Huergo. Su línea respondía a los intereses del nuevo gobernador, Vicente López y Planes, que actuaba bajo la égida del poder de Urquiza. Si bien una de sus principales tareas fue dar publicidad a los documentos oficiales de la nueva administración y referir a las discusiones desarrolladas en la remozada Sala de Representantes porteña, publicó también diferentes artículos sobre temas internacionales y, en particular, incluyó diferentes textos que apoyaban su línea editorial, centrada en la necesidad del orden y del acatamiento de las autoridades establecidas. Editó, así, desde las *Bases de Alberdi*⁶²³ y un discurso de Facundo Zuviría⁶²⁴ que propugnaba la moderación de las costumbres por medio de la moral y la religión, hasta una carta de Donoso Cortés en la que se desplegaba una crítica radical del “racionalismo”, el “liberalismo” y el “parlamentarismo”, apoyado sobre la base de los principios católicos y las formas de libertad que le eran propias.⁶²⁵ Dentro del eclecticismo editorial de este periódico, un elemento se perfilaba como el eje rector de su discurso: la defensa del orden como elemento fundamental para el desarrollo del país, machacada una y otra vez ante un público porteño que rápidamente recusaría el *status quo* posterior a Caseros.

⁶²⁰ Luego de la derrota de los revolucionarios chilenos, Frías envió un artículo a *El Mercurio* en que aplaudía dicho acontecimiento, retomando la idea de que el *orden* era la necesidad principal de los países sudamericanos, y que un gobierno como el de Rosas implicaba la negación más absoluta de todo orden: “Desde que llegué a Chile comprendí muy claramente que opositor y revolucionario en la República Argentina debía simpatizar con los conservadores allí, que enemigo del gobierno argentino, el peor de los gobiernos americanos, si es que la tiranía puede llamarse un gobierno, debía ser amigo del gobierno chileno, el más regular y el mejor de los gobiernos de las repúblicas sud-americanas”. Félix Frías, “El triunfo del Gobierno de Chile y la caída de la tiranía de Rosas en la República Argentina”, 95-96.

⁶²¹ Frías, “El 25 de mayo de 1852”, 189.

⁶²² *Ibid*, 186.

⁶²³ La obra de Alberdi comenzó a publicarse, en forma de folletín, en *El Progreso. Diario Gubernativo*, 24 de julio de 1852, n° 88, y continuaría apareciendo en las ediciones sucesivas.

⁶²⁴ *El Progreso. Diario Gubernativo*, 13 de agosto de 1852, n° 105.

⁶²⁵ *El Progreso. Diario Gubernativo*, 6 de julio de 1852, n° 73.

Los artículos que Frías remitía a distintos diarios chilenos resultaban para los editores de *El Progreso* particularmente pertinentes. El corresponsal de *El Mercurio* ya había adquirido cierta notoriedad como periodista, y quienes dirigían el “diario gubernativo” procuraron utilizar sus escritos en favor de su propio proyecto. Al publicar el primero de sus textos ensalzaron “la justa reputación que el Sr. Frías ha adquirido como escritor, las ideas de orden, de moral y religion nacen bajo su elegante pluma cono todo el brillo de una inteligencia nutrida de buenos y sazonados estudios”⁶²⁶. Algún tiempo después, la imprenta del periódico editó un opúsculo de este autor, titulado “El 25 de mayo de 1852”. Al publicarlo en las páginas del diario, los redactores encomiaron nuevamente el pensamiento de Frías, a la vez que asociaron su prédica de orden y moderación con el proyecto llevado adelante por Urquiza:

“Este pequeño opúsculo contiene pensamientos patrióticos los mas serios y dignos de estudiarse. Es el proscrito que, después de haber agotado la copa de la desgracia atravesando catorce años de peregrinaciones por la libertad de la patria, observa y medita su presente estado, para aconsejar a sus compañeros *moderación y orden*, como el único camino seguro y conveniente para parar las pasadas desgracias, y afianzar sólidamente el porvenir.

[...] Tenemos esperanza de que las suyas [sus ideas] se han de realizar por los infatigables esfuerzos del General Urquiza, y por la cooperación leal y franca de los buenos ciudadanos”⁶²⁷.

No sólo los editores de *El Progreso* podían encontrar en Frías a un defensor de la moderación y el orden, sino también a un campeón de otra de sus causas, estrechamente vinculada a la anterior: la necesidad de someter la prensa periódica a algún tipo de control para coartar sus usuales “desbordes”. Como señala Fabio Wasserman, la Buenos Aires de la década de 1850 atravesó amplias tensiones provocadas por la necesidad de congeniar la libertad y el orden. La prensa era uno de los principales motivos de dichas tensiones, “pues si bien se la consideraba como un pilar de las sociedades civilizadas y de los regímenes representativos por su papel en la formación y representación de la opinión pública, también provocaba fuertes prevenciones por su capacidad para corroer el orden moral, social y político”⁶²⁸. Los debates con respecto a la censura de la prensa se multiplicaron a lo largo de aquellos

⁶²⁶ *El Progreso. Diario Gubernativo*, 29 de abril de 1852, n° 22.

⁶²⁷ *El Progreso. Diario gubernativo*, 31 de julio de 1852, n° 94.

⁶²⁸ Fabio Wasserman, “Prensa, política y orden social en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Historia y comunicación social* 20, no. 1 (2015): 173.

años⁶²⁹, a la vez que, en menor número, los casos en que está fue ejercitada: en marzo de 1852, por ejemplo, la administración de Vicente López y Planes clausuró cuatro periódicos satíricos opositores, y en 1859 la acumulación de multas condujo al cierre de *La Reforma Pacífica*, único diario urquicista que se publicó en Buenos Aires.⁶³⁰

Los directores de *El Progreso* deploraban la anarquía de la prensa porteña luego de la caída de Rosas y, enfatizando que no anhelaban la *suspensión* de la libertad de imprenta –que había sido habilitada por Vicente López y Planes mediante la promulgación de la vieja ley de 1828-, consideraban necesaria su reglamentación para permitir la libertad pero coartar la “licencia”.⁶³¹ Frías sostendría ideas muy similares a ésta a lo largo de la década. En su opúsculo “El 25 de mayo de 1852”, ampliamente publicitado por *El Progreso*, sostuvo que:

“Esos malos periódicos⁶³², que han aparecido en Buenos Aires al lado de los periódicos graves, no valen ciertamente el papel que consumen; sin embargo, la tinta que derraman basta para anarquizar, más o menos tarde, una sociedad tan inflamable como la nuestra, y ya sabemos por la experiencia propia que no hay grande distancia entre nosotros, entre las peleas de pluma y las de sable”.⁶³³

Frías, devenido en estos años paladín del orden y la autoridad, parecía haber encontrado en Urquiza y Vicente López y Planes a los referentes clave que podrían finalmente conducir hacia una legítima unificación de la Argentina. Muy pronto, sin embargo, su actitud se modificaría, arrojando a Frías hacia una posición de continuada ambivalencia durante los años siguientes. Ya en marzo de 1852, mientras publicaba escritos laudatorios sobre Urquiza, le escribía a su madre planteando ciertas dudas con respecto al vencedor de Caseros. Sobre todo luego de que éste promulgara un bando, en febrero de ese año, que imponía nuevamente el uso de la odiada divisa punzó, Frías temió que el gobernador entrerriano pudiera convertirse en un nuevo tirano.⁶³⁴ Esta idea se vio luego reforzada por las cartas que le enviaron Sarmiento y Thompson,

⁶²⁹ Quizá una de las posturas más ambiguas fuera la de Sarmiento, para quien la prensa podía ser “reina o ramera”. A su modo de ver los excesos del “diarismo” podían efectivamente presentar una amenaza a la estabilidad social, pero consideraba que toda ley específica de control sería improcedente, confiando en que la libertad pudiera enseñarse a sí misma el camino de la moderación. Ver *Ibid*, 174 y 181.

⁶³⁰ *Ibid*, 182.

⁶³¹ “La Prensa”, *El Progreso. Diario Gubernativo*, no. 31, 11 de mayo de 1852.

⁶³² Se refiere, muy probablemente, a los periódicos satíricos, que apelaban al anónimo, suspendidos por Vicente López y Planes.

⁶³³ Frías, “El 25 de mayo de 1852”, 185.

⁶³⁴ Carta de Frías a su madre, 7 de marzo de 1852, en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 128-130.

fuertemente críticos de Urquiza.⁶³⁵ Alberdi, por otro lado, hizo en aquellos años lo posible por convencerlo de que se uniera a la causa la Confederación en contra de las pretensiones del Estado de Buenos Aires –la creación de este último, en septiembre de 1852, dividió aún más las aguas políticas del país-.

Ante la división de sus antiguos compañeros, Frías intentó mantener una posición equidistante, sin comprometerse por completo con ninguno de los dos bandos. Dicha situación, sumada a las preocupaciones de Frías con respecto a su situación pecuniaria y laboral si llegara a retornar a su patria, retrasó por algunos años su radicación en Buenos Aires. Sin embargo, el marco de pacificación propiciado por los tratados que el Estado de Buenos Aires y la Confederación firmaron en 1854 y 1855 aligeraron sus preocupaciones, y finalmente emprendió el retorno hacia ese hogar que había abandonado diecisiete años atrás.

La revista católica La Relijion y las disputas en torno a lo religioso en una esfera pública transformada

Frías, aún en Francia, no se involucró solamente en las disputas en torno a los diferentes proyectos políticos que pugnaban por alcanzar la hegemonía en la Buenos Aires posterior a Caseros. Tras la caída de Rosas se insertó también en el campo de luchas que a lo largo de esos años procuraron definir el lugar de la religión en la sociedad. Sosteniendo ya desde 1852 un diálogo epistolar con el obispo auxiliar de Buenos Aires, Mariano José de Escalada⁶³⁶, en los últimos años de su exilio el emigrado comenzó a colaborar con la novedosa revista católica *La Relijion*.

Ya en diciembre de 1853, pocos meses después de la fundación del periódico, Frías había escrito para el público chileno que:

“...la aparición de un periódico religioso, es sin duda una fortuna para mi país, y entiendo que los hombres todos de bien deben felicitarse por ello. Mostrar á una sociedad tan largo tiempo encorvada bajo el yugo de la tiranía, que los remedios aplicados á sus antiguas dolencias las

⁶³⁵ En una carta que le enviara Thompson, en junio de 1853, éste afirmaba: “Nada te digo de nuestras cosas porque parte el corazón la situación de nuestra patria. Ver que Urquiza no está a la altura de esta segunda época. No ha comprendido que la caída de Rosas abría un nuevo camino a los gobernantes, y que era distinta que la suya actual la misión del vencedor. Ha preferido los cintillos y todas las alimañas de la barbarie en vez de alzar con brazo pujante y enérgico la bandera nacional. Qué hemos de hacer. Nuestros deseos son estériles, y no hay más remedio que aceptar la herencia fatal de Rosas”. Carta de Thompson a Frías, 1 de junio de 1852, en *Ibid*, 142-143.

⁶³⁶ Di Stefano, “La revista *La Relijion* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, 28.

agravan en vez de curarlas, recomendar como regla infalible de buen criterio y de buena conducta las máximas religiosas, [...] pedir á todos una sincera adhesión, á los dogmas y á las doctrinas del Evangelio, que forma el buen hijo, el buen esposo, el buen padre y el excelente ciudadano, y reclamar en nombre de la patria y de su reposo el abandono de esa triste tradición de incrédula indiferencia, cuando no de oposición impía al catolicismo, que penetró en Sud-América á principios de este siglo [...] es de suprema necesidad en países en los que la prensa incrédula y licenciosa contribuye tan poderosamente á desquiciarlos y perderlos”.⁶³⁷

Para Frías, el surgimiento de un periódico católico en Buenos Aires constituía un avance para cumplir un objetivo fundamental: garantizar el orden, conseguido a través de una moralización de las costumbres que sólo podría alcanzarse por medio de la difusión de las verdades evangélicas. Ante el espectáculo de una prensa que abogaba por una “libertad imposible” y que acercaba a los lectores las novelas corruptoras de Eugene Sué, “cuyas doctrinas pueden servir solo para formar demagogos ó socialistas”⁶³⁸, el periodista porteño encomiaba el surgimiento de una publicación de miras estrictamente religiosas, que debía funcionar como su antídoto.

Impelido por estas ideas, Frías se puso en contacto con Federico Aneiros y Olegario Correa, los editores de *La Relijion*, y estos incorporaron a su revista un extenso conjunto de artículos que su nuevo colaborador había publicado en diferentes periódicos.⁶³⁹ Al editar el primero de ellos no vacilaron en otorgarle un lugar preeminente: era tal la importancia de su escrito, sostenían, “que no hemos trepido, interrumpir los trabajos pendientes para darle lugar en el presente número”⁶⁴⁰. El vínculo de Frías con *La Relijion*, sin embargo, no se limitaría a la reedición de algunos de sus artículos; en 1854 promovió una suscripción entre los argentinos residentes en París para hacer llegar a sus editores, de forma mensual, “los mejores periódicos religiosos de Francia y España”. El proyecto rindió sus frutos: los redactores de la revista porteña comenzaron a recibir las publicaciones francesas *L’Univers*, *L’ami de la religion*, *Le Correspondant* y *Les Annales de la Charité*, y los españoles *El Católico*, *La Cruz*, *El Áncora* –donde colaboraba Juan Thompson– y *El Mensajero de la Caridad*⁶⁴¹. El emigrado potenciaba, de este modo, la construcción de lazos transnacionales para un catolicismo porteño que, como afirma Roberto Di Stefano, manifestaba una conciencia

⁶³⁷ Félix Frías, “Un periódico religioso en Buenos Aires”, *Escritos y Discursos*, tomo I, 374-375.

⁶³⁸ *Ibid*, 377.

⁶³⁹ Durante 1853 y 1854 *La Relijion* publicaría ocho artículos de Frías, que previamente habían visto la luz en *El Mercurio*, *La Revista Católica* y la *Revista Española de Ambos Mundos*.

⁶⁴⁰ *La Relijion*, 31 de diciembre de 1853, tomo I, no. 14.

⁶⁴¹ *La Relijion*, 14 de julio de 1854.

crecientemente nítida de la dimensión universal de la Iglesia⁶⁴², a la vez que permitía llegar a Buenos Aires las señas de ese “renacimiento católico” que parecía estar protagonizando el continente europeo.⁶⁴³

El surgimiento de *La Relijion*, como señala Roberto Di Stefano, representó una experiencia novedosa en el marco del catolicismo local. Si bien algunos periódicos, de corta vida, habían aparecido en el pasado para defender intereses religiosos de diferente índole –puede pensarse, por ejemplo, en *El Observador Eclesiástico* de Castro Barros, *El Oficial del Día* de Cayetano Rodríguez y los diferentes emprendimientos periodísticos de Castañeda-, su actuación se había restringido a problemáticas y discusiones relativamente acotadas, en las que habían pretendido actuar como arma de lucha para hundirse luego en un pronto olvido.⁶⁴⁴ *La Relijion*, por su parte, no sólo gozó de una duración temporal mucho mayor que éstas, sino que su objetivo fue también diferente: no pretendió ser un “arma controversial” destinada a terciar en algún conflicto de límites específicos, sino que se presentó, de forma general, como “el órgano de los intereses religiosos del país”.

Su existencia sólo cobra sentido a la luz de la transformación y complejización del campo religioso en la Buenos Aires de la década de 1850, por un lado, y de la re-apertura de la esfera pública luego de la caída de Rosas, por el otro. Con respecto al primer punto, puede afirmarse que se hallaba ya completamente consolidado ese “primer umbral de laicidad” que, progresivamente a partir de 1810, había dado por tierra con el viejo régimen de cristiandad y había separado la condición de católico de la condición de ciudadano. En una sociedad como la porteña de ese período, con su afluencia de inmigrantes pertenecientes a denominaciones protestantes y su autoadscripto espíritu “liberal”, la libertad –o, como mínimo, la tolerancia- de cultos sería un elemento de consenso general que nadie estaría dispuesto a recusar. Entre ellos, los clérigos que comenzaron a editar *La Relijion*. Como afirma Di Stefano,

“Aunque exigen el debido respeto por la religión en la esfera pública, son conscientes de que el catolicismo ha dejado de constituir la piedra angular del edificio social y de regir las conciencias de muchos de sus contemporáneos, y saben que los medios coercitivos han perdido su eficacia, por lo que la persuasión es la única vía posible de reconquista espiritual”.⁶⁴⁵

⁶⁴² Di Stefano, “La revista *La Relijion*”, 17.

⁶⁴³ Sobre el “renacimiento católico” europeo puede verse Christopher Clark, “The New Catholicism and the European culture wars”.

⁶⁴⁴ Ibid.

⁶⁴⁵ Ibid, 16.

Este novedoso proyecto quedó en manos de una nueva generación de católicos, integrada tanto por laicos como por religiosos. Sus fundadores, Federico Aneiros (1826-1894) y Olegario Correa (1818-1867) tenían en común con los hombres del 37 el haberse iniciado en la vida pública bajo el régimen de Rosas. Ajenos, de algún modo, a las vicisitudes de la década de 1810 y a los conflictos en torno a la reforma eclesiástica rivadaviana, iniciaron su vida religiosa en un período en que las posturas “intransigentes”, que veían en el Papa a la cabeza de una Iglesia pensada como “sociedad perfecta”, había comenzado a permear la mirada de distintos integrantes del clero.

Como sostiene Ignacio Martínez, durante los años del rosismo comenzó a constituirse una red ultramontana que vinculó a personajes locales –tales como el obispo Escalada y Castro Barros, en ese momento exiliado en Montevideo- con el encargado de negocios de la Santa Sede para las repúblicas españolas, Domenico Scipione Fabbrini, instalado en Río de Janeiro. Si bien durante la década de 1840 estos contactos debieron poseer un carácter informal, dadas las disposiciones del régimen rosista que obstaculizaban las comunicaciones entre Roma y el clero local, este circuito de información otorgó a sus participantes “un embrionario sentido de pertenencia a una comunidad más amplia que la limitada por las fronteras de la Confederación rosista”⁶⁴⁶.

Correa y Aneiros, puede argumentarse, fueron hijos de esta nueva red ultramontana que durante la década de 1850 tuvo a la cabeza al obispo Escalada – nombrado obispo titular de la diócesis de Buenos Aires en 1854- y a ellos mismos como dos de sus principales difusores. A ambos clérigos se sumaron, en la redacción de *La Relijion*, los ex jesuitas Ildefonso García y Martín Avelino Piñeiro, que habían atestiguado la expulsión de la orden de San Ignacio y que tenían amplios motivos para desconfiar de la injerencia del poder temporal sobre los asuntos eclesiásticos.⁶⁴⁷

Quizá más interesante, sin embargo, fuera la colaboración que un conjunto de católicos laicos brindaron a la revista. Algunos de ellos, como Félix Frías, Luis Domínguez y Juan Thompson habían integrado la Joven Argentina; otros, como José Manuel Estrada, Santiago Estrada y en menor medida Miguel Navarro Viola, recién comenzaban a hacer sus primeras armas en las lides públicas. Como señala Roberto Di

⁶⁴⁶ Martínez, “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica”, 93.

⁶⁴⁷ Para ver biografías algo más detalladas de estos personajes consultar Di Stefano, “La revista *La Relijion*”, 28-32.

Stefano, es éste el primer grupo al que, en la Argentina, puede denominarse como un “laicado moderno”. Así,

“...aunque los legos existen desde los orígenes dentro del *populus christianus*, fue el proceso de secularización –la formación y creciente distinción de entidades como Estado e Iglesia, los cambios en el sentido común, en los valores y en la forma de concebir la religión y el mundo- la condición de posibilidad para su constitución en actor social, en cuerpo de defensores laicos de los ‘derechos de la iglesia’ y en martillo de la impiedad, organizados a tal efecto en específicas instituciones”.⁶⁴⁸

Durante la década de 1850 Frías posiblemente fuera la figura más prominente de este novedoso laicado católico; en parte porque arrastraba ya cierto prestigio personal - dado su historial como soldado de la causa anti-rosista y su participación en diferentes periódicos a nivel internacional-, pero también por su aproximación a asociaciones católicas europeas, como la de San Vicente de Paul, que le otorgaba un cierto “saber” del que sus correligionarios carecían.

Esto se tornaba particularmente relevante durante el período en cuestión, cuando, como señala también Di Stefano, las herramientas que los católicos “clericales” comenzaron a desplegar se vieron *aggiornadas*.⁶⁴⁹ La tribuna política, las asociaciones y el periodismo cobrarían una gravitación creciente en la delimitación de este nuevo catolicismo que se pensaba a sí mismo como ortodoxo y que con el paso de los años denunciaría con intensidad creciente el desacople de la sociedad bonaerense con la dirección normativa que anhelaba imponerle.

Según Pilar González Bernaldo, la Buenos Aires de este período sufrió una transformación importante en lo relativo a las formas de sociabilidad desarrolladas por sus habitantes: las redes de sociabilidad familiar –que se habían revigorizado durante la década anterior- y la sociabilidad parroquial -que tenía su eje en las pulperías- tendió a declinar, dando paso a nuevas formas de vincularse centradas en los cafés, los salones, los clubs políticos y las asociaciones que desde diferentes perspectivas perseguían intereses culturales o sociales –ya estuvieran vinculados a la beneficencia, la filantropía o el mutualismo-.⁶⁵⁰ La reapertura del campo periodístico y de la tribuna política encarnada en la nueva Asamblea Legislativa inauguró nuevos espacios de discusión en

⁶⁴⁸ Di Stefano, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Di Stefano y Zanca, 52.

⁶⁴⁹ Ibid, 52.

⁶⁵⁰ González Bernaldo, *Civilidad y política*, 257 y 274.

que se libraron batallas discursivas, comprendiendo temas tan dispares como el carácter del vínculo que debía mediar las relaciones entre el Estado de Buenos Aires y la Confederación y los montos presupuestarios que debían asignarse para el sostén del culto católico y de su jerarquía.

La tribuna política y el mundo del periodismo, de hecho, se encontraban fuertemente entrelazados. Como señala González Bernaldo,

“El fin del rosismo coincide con la aparición de esos profesionales de la política, sobre todo de los periodistas abogados que tienden a extender su campo de acción política a la esfera pública. Para llegar al poder, la mera red familiar o la autoridad social tradicional ya no bastan. Ahora, esas formas de notoriedad y poder deben articularse en torno de una nueva concepción de la representación que parece ser la clave de la bóveda de la estabilidad institucional”.⁶⁵¹

La mayor parte de los colaboradores de *La Relijion* ocuparon cargos en el gobierno, electivos y no electivos: Aneiros fue elegido diputado provincial en 1854; Correa actuó como Consejero de Estado durante la gobernación de Pastor Obligado, antes de marcharse a Córdoba para asumir la dirección del Convento de Santo Domingo; Félix Frías fue diputado y senador bonaerense, integrante de la Convención Constituyente de 1860 y más tarde senador nacional; Miguel Navarro Viola fue elegido diputado provincial en 1856, lo mismo que Luis L. Domínguez unos años antes; José Manuel Estrada, si bien todavía muy joven, ocuparía en el futuro un largo número de cargos públicos, electivos y no electivos.

Esto no significa, ciertamente, que la sola participación en *La Relijion*, un periódico que durante toda su existencia parece haber adolecido de cierta escasez de suscriptores, haya actuado como trampolín para alcanzar dichos puestos. La colaboración con esta revista sería, para la mayor parte de estos personajes, sólo una entre muchas actividades periodísticas y asociativas.⁶⁵² Sí permite pensar, sin embargo, que la participación en *La Relijion* contaba como un elemento más en las amplias redes periodísticas, asociativas y políticas tejidas por ellos. Incluso en la segunda mitad de la década de 1850, cuando los conflictos entre los “clericales” y los “anticlericales” cobraran mayor fuerza, de ningún modo el identificarse con el primer grupo implicaba

⁶⁵¹ Ibid, 343.

⁶⁵² Por poner sólo algunos ejemplos, Frías y Domínguez fundarían en 1855 el diario *El Orden*, y Miguel Navarro Viola daría vida, ese mismo año, a la relativamente exitosa revista *El Plata Científica y Literario*, donde escribieron personalidades como Vicente López y Planes, Vicente Fidel López, Miguel Cané, Juan María Gutiérrez, Lucio V. Mansilla, Tomás Guido y Juan Bautista Alberdi.

encerrarse en un circuito hermético; la fluidez de los vínculos en la Buenos Aires de aquellos años permitía la adherencia a numerosas empresas asociativas de modo simultáneo, en las que los mismos nombres muchas veces se repetían.

Este incipiente laicado, de hecho, puede ser considerado como un “laicado notabiliar”. Se desarrolló en un contexto cuyos circuitos de sociabilidad “cultas” eran aún acotados, caracterizándose por cobijar a un conjunto de personajes que, si bien podían manifestar diferentes líneas ideológicas, pertenecían casi todos ellos a una elite que dominaba los diversos espacios de la esfera pública. Si bien tanto los católicos “clericales” como los “anticlericales” comenzaron a desarrollar sus propias redes de sociabilidad, éstas sólo cobrarían una mayor densidad con el paso del tiempo. Una Buenos Aires que no se caracterizaba aún por la autonomización de las funciones políticas, intelectuales y sociales –puesto que los mismos integrantes de la elite, por lo general, podían cumplir dichas funciones al mismo tiempo- no manifestó una ruptura tajante en cuanto a los espacios por los que circularon sus “notables”.

Esta ausencia de fronteras inflexibles no implica, sin embargo, la inexistencia de un grupo de opinión vinculado directamente con ese “catolicismo ortodoxo” o ultramontano con ciertas especificidades propias. Si durante los años rosistas, y particularmente a lo largo de la década de 1840, los espacios para la disidencia religiosa con respecto a los mandatos del Restaurador de las Leyes habían sido cada vez más acotados –más allá de que, como se señaló previamente, existieran canales informales que prolongaban la existencia del catolicismo “intransigente”-, dicho escenario cambiaría bruscamente luego de Caseros. Sería la esfera pública, nutrida por la multiplicación de periódicos y asociaciones y por una tribuna política fortalecida, el espacio privilegiado donde los debates sobre las problemáticas religiosas tendrían lugar. Y ello propiciaría una progresiva divergencia ideológica entre aquellos católicos que veían en la Iglesia a una sociedad perfecta regida desde Roma, y los que la imaginaban al servicio del progreso de la sociedad y del Estado, viendo en el catolicismo a un agente de los ideales de libertad, fraternidad e igualdad.⁶⁵³

De acuerdo con Di Stefano, entre febrero de 1852 y noviembre de 1855 –aproximadamente los años en que Frías, aún en Francia, comenzó a colaborar con *La Religión*- el catolicismo porteño vivió un período de moderado optimismo. Las autoridades bonaerenses procuraron revitalizar a la Iglesia tras el relativo declive que había sufrido en los años finales del rosismo. Para ello aumentaron el presupuesto de

⁶⁵³ Sobre este tema puede consultarse Di Stefano, “Asuntos de familia”, 60.

culto⁶⁵⁴, otorgaron subsidios para la reconstrucción de numerosos templos -que se combinaron con las iniciativas emergidas de la sociedad civil en esa misma dirección- propiciaron la apertura de un “colegio seminario” para la formación del clero y comenzaron a asistir a los diferentes actos de culto celebrados por la Iglesia.⁶⁵⁵

Fue en dicho marco de distensión que comenzó a publicarse *La Religión*, el 1 de octubre de 1853. Como se mencionó anteriormente, la intención del periódico no era actuar como arma de lucha frente a la emergencia de algún conflicto específico, sino el convertirse en un órgano de los intereses religiosos de la sociedad. Así, Olegario Correa escribía en su artículo inaugural que “Es demasiado cierto, que en estos calamitosos tiempos, se hacía extremadamente necesario un periódico de este nombre, que fuese el órgano de los intereses religiosos del país, como tantos otros lo son de sus intereses políticos y sociales”⁶⁵⁶. Su objetivo, afirmaba, era elevar la bandera de la religión “para que nuestro país [...] cansado ya de sus infortunios y desaciertos, busque en la Religión lo que fuera de ella en vano busca”⁶⁵⁷. Su discurso, en este sentido, era un discurso de orden, en el que, imaginaba, la religión debería jugar un rol fundamental para superar “las contradicciones, los resentimientos y las luchas incesantes” que habían assolado al país. Si bien Correa remitía tangencialmente a la existencia de una corriente de pensamiento que dejaba de lado lo religioso, y que podía llevar a los hombres a “enredarse en los laberintos de un mundo ideal, y á habérselas con el escepticismo”, aclaraba rápidamente que lidiar con ella “no es ahora nuestro propósito”⁶⁵⁸. Afín a los tiempos de concordia que la Iglesia estaba atravesando, Correa aseguraba que su único objetivo era poner a la religión al servicio del orden de la sociedad, sin mezclarse –al menos por el momento- en grandes batallas contra el avance de la “impiedad”.

⁶⁵⁴ Si bien todos los autores coinciden en que el Estado de Buenos Aires apoyó económicamente a la Iglesia, el carácter y la magnitud de ese apoyo se encuentra disputado. Miranda Lida considera que el presupuesto de culto en dicho territorio fue menor al de la Confederación; propone, a raíz de ello, que en Buenos Aires se persiguió un modelo anglosajón, donde el gobierno sólo auxiliaría un conjunto de iniciativas religiosas que debían partir de la sociedad civil. Roberto Di Stefano, en cambio, señala que el presupuesto de culto bonaerense fue elevado en los primeros años –sobre todo si se contemplan las contribuciones extraordinarias destinadas a diversos fines eclesiásticos, sobre todo la construcción de templos- y que protagonizó un declive relativo a partir de 1856. Sea cual sea la perspectiva que se adopte, resulta indudable que los apoyos del Estado fueron importantes para que la Iglesia comenzara a reconstruir sus alicaídas estructuras. Ver Miranda Lida, “El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates” y Roberto Di Stefano, “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”.

⁶⁵⁵ Di Stefano, “Asuntos de familia”, 36-45.

⁶⁵⁶ *La Religión*, 1 de octubre de 1853, no. 1.

⁶⁵⁷ *Ibid.*

⁶⁵⁸ *Ibid.*

Esto no implicó, sin embargo, que los editores del periódico fueran ajenos a la polémica. Aunque Correa y Aneiros manifestaran su total apoyo al gobierno porteño⁶⁵⁹, ciertas problemáticas nacidas con la independencia y con el progresivo desmantelamiento del viejo régimen de cristiandad colonial no dejaron de emerger, poniendo en evidencia que, más allá de los consensos aparentes, el carácter del vínculo que debía unir a la Iglesia con el Estado y la sociedad distaba de ser pensado de un modo unívoco. Si en uno de sus primeros números ambos clérigos se congratulaban por la buena acogida que *La Religión* había recibido en el ámbito periodístico porteño⁶⁶⁰, ya en la siguiente edición publicaban un artículo que daba paso a la polémica. Aneiros se preguntaba allí: “¿Y podrá el soberano de un Estado que profesa la Religión Católica como propia, permitir el culto público de una Religión distinta sin faltar á los deberes que aquella le impone?”⁶⁶¹. Su respuesta, si bien afirmativa, estaba cargada de una profunda ambivalencia:

“Parece que nuestra constitución lo ha de reconocer así desde que nuestra Provincia se ha comprometido solemnemente á ello con una potencia extranjera, y lo permite hasta hoy prácticamente. Por nuestra parte desde que reconocemos el catolicismo como la única Religión verdadera y capaz de hacer la felicidad del individuo, lo mismo que de la sociedad, consecuentes con este principios, no podemos menos de desear para nuestro país el ejercicio público exclusivo de ella... [...]. Pero si no hemos de resolver la cuestión conforme á nuestros deseos, y se nos exige acomodarnos á rigurosa justicia, diremos que no es incompatible con la protección que debe á la Religión del Estado la tolerancia civil, ó el ejercicio aislado en público de otra Religión. [...] Cuando se reúnen consideraciones de interés, el aumento del comercio, la necesidad de admitir en la nación individuos de otra á quienes deben presentárseles algunos atractivos, en tales circunstancias, parece que pueda admitirse el culto de algunas sectas”.⁶⁶²

La respuesta de Aneiros era pragmática, y manifestaba la existencia de un campo de discusiones sobre lo religioso en el que no cabía la pretensión de retornar al exclusivismo de la fe católica. Recurriendo a argumentos ya utilizados en la Convención Constituyente de 1826, agregaba que la tolerancia civil podía ser aceptable, pero no así la tolerancia religiosa. Este discurso pragmático y sosegado sufría sin embargo una torsión al continuar el artículo, que resultaría particularmente chocante

⁶⁵⁹ Puede verse *La Religión*, 15 de octubre de 1853, donde los redactores manifiestan su compromiso con Pastor Obligado, el nuevo gobernador de la provincia.

⁶⁶⁰ *La Religión*, 15 de octubre de 1853.

⁶⁶¹ *La Religión*, 22 de octubre de 1853.

⁶⁶² *Ibid.*

para algunos de los nuevos protagonistas del campo periodístico porteño. Diría Aneiros que “Por nuestra parte, lo confesamos ingenuamente, nos repugna semejante tolerancia en materia tan delicada, de tanta trascendencia para el bien del país y tan relacionada con la salud eterna de nuestros hermanos...”. Es por eso que la respetarían, no sin pena, “como una de las muchas miserias de la humanidad”⁶⁶³.

Dicho texto dio lugar a una larga batalla retórica entre los editores de *La Relijion* y algunos de los periódicos porteños más importantes de ese momento: *El Nacional*, redactado por Mitre, *La Tribuna*, de los hermanos Varela, y *La Revista del Plata*, fundada por Carlos Pellegrini (padre). Dichas publicaciones le achacaron a la revista católica una posición intolerante y lanzaron diatribas contra la inquisición y el Concilio de Trento, además de publicar una serie de textos que encomiaban al protestantismo. Desde *La Relijion*, en cambio, les respondieron afirmando que sólo el catolicismo podía actuar como fundamento del orden social y de la verdadera libertad, entendida en los términos en que, desde hacía cierto tiempo, lo hacía Frías: como la posibilidad del hombre de “actuar bien” sometiéndose a los parámetros de una ley moral divina que, en cuanto única verdadera, no podía coexistir con el error. Para apoyar su posición publicaron distintos textos extraídos de *La Revista Católica* de Chile, críticos de la constitución proclamada en 1853 -en cuanto no declaraba al catolicismo como religión oficial⁶⁶⁴-, y de la “impiedad” de la prensa “liberal” en Buenos Aires.⁶⁶⁵ De un modo similar que para Frías, la república chilena, conservadora y católica –donde la libertad pública de los cultos disidentes se permitió sólo a partir de 1865-, quizá se presentara como un modelo a seguir lo suficientemente cercano como para resultar asequible. Y estos temas, por otro lado, comenzaron a mezclarse con uno de los puntos más conflictivos en la historia religiosa de la Argentina durante el siglo XIX: el carácter del patronato y la necesidad –para los “clericales”- de regularlo por medio de un concordato con Roma.⁶⁶⁶

A pesar del tono por momentos vehemente de este intercambio, el primer año de existencia de *La Relijion* pudo concluir con una perspectiva que no dejaba de ser optimista. Realizando un balance general, sostuvieron que la mayor parte de sus deseos se habían visto cumplidos: Escalada había sido designado obispo de Buenos Aires y se

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ *La Relijion*, 12 de noviembre de 1853.

⁶⁶⁵ *La Relijion*, 21 de octubre de 1854.

⁶⁶⁶ Ignacio Martínez aborda extensamente dicho tema en *Una Nación para la Iglesia Argentina*.

había proclamado un decreto que sancionaba la creación de un Colegio Eclesiástico.⁶⁶⁷ A su vez, y aunque el éxito del periódico en cuanto a su cantidad de suscriptores parecía ser escaso⁶⁶⁸, podían responder a un artículo muy crítico de *La Revista Católica*, inserto en una de sus ediciones, que la situación del periodismo porteño no era tan negativa como ellos la hacían aparecer, y que la mayor parte de los diarios que en el pasado los habían atacado habían dejado de hacerlo.⁶⁶⁹

Este escenario relativamente atemperado sería el encontrado por Frías a su retorno a Buenos Aires, en 1855. Las aguas, sin embargo, no tardarían en revolverse de nuevo, y la presencia de un nuevo actor, encarnado en las logias masónicas, provocaría una conflictividad creciente entre los católicos “clericales” y los católicos “anticlericales” de Buenos Aires.

Navegando aguas turbulentas: Félix Frías y la fundación El Orden

Félix Frías retornó a Buenos Aires a mediados de 1855. Se hospedó en la casa de sus hermanos y tuvo como uno de sus primeros corresponsales a su viejo compañero Juan María Gutiérrez, en ese momento Ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación.⁶⁷⁰ A pesar de no coincidir con gran parte de sus ideas, Gutiérrez apeló a su vieja amistad para convencerlo de que la unión nacional sólo podría establecerse “bajo las condiciones de igualdad política establecidas bajo la forma federativa en la Constitución de 1853”⁶⁷¹. Ya desde un primer momento, con sus antiguos amigos escindidos en sus apoyos al proyecto de la Confederación y del Estado de Buenos Aires, Frías se encontró sumido en una posición ambivalente, sin querer apoyar explícitamente, pero tampoco denunciar, a ninguna de las facciones en pugna.

El emigrado regresó a Buenos Aires enarbolando la línea discursiva que había desarrollado a lo largo de la década anterior, cuya articulación había terminado de materializarse durante su estadía en Francia. Para difundir en su ciudad natal el proyecto que abogaba por la necesidad del orden como elemento central de la vida política, y de la religión católica como insumo fundamental para alcanzarlo, Frías apeló a los repertorios de acción que había incorporado durante las dos décadas previas:

⁶⁶⁷ *La Relijion*, 30 de septiembre de 1854.

⁶⁶⁸ A partir del 13 de mayo de 1854 *La Relijion* se editaría con un pliego menos, dados “sus elevados gastos y el reducido número de suscriptores”. *La Relijion*, 13 de mayo de 1854.

⁶⁶⁹ *La Relijion*, 21 de octubre de 1854.

⁶⁷⁰ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, 177.

⁶⁷¹ Carta de Frías a Gutiérrez, 1855, citado en *Ibid*, 181.

contemplándose a sí mismo como un *tinterillo* –como le dijera a Alberdi algunos años antes- se asoció a Luis Lorenzo Domínguez, otro emigrado que había coincidido con él en la Joven Argentina, y fundó un periódico titulado, justamente, *El Orden*. Si entre sus contactos franceses y cierto sector de la elite chilena, sin embargo, sus ideas habían encontrado eco, la situación sería muy diferente en el marco del escenario rioplatense: casi desde un primero momento debió lidiar con la férrea oposición de los principales periódicos porteños. La prédica del recién llegado, afirmaban, nada tenía que ver con la situación contemporánea de Buenos Aires. Desconfiaban también de su excesivo énfasis en el orden y la concordia, en cuanto signos de una potencial cercanía a los sectores vinculados a Urquiza o incluso a los viejos defensores del rosismo.

El artículo inaugural de *El Orden* retomó aquellos tópicos sobre los que Frías había escrito en París. Su intención, afirmaba, era “propagar las opiniones moderadas y religiosas” que profesaba, fundando un “diario serio, órgano de la política conservadora y de los intereses morales de la sociedad”⁶⁷². ¿Cómo entendía la política conservadora? Al modo en que lo hacían “los hombres más eminentes de Francia”: siguiendo una política que resistiera a las “pasiones sin freno y el abuso licencioso de las libertades pública”; combatiendo “el espíritu revolucionario en su hostilidad contra la autoridad espiritual y civil; procurando que la paz no esté solo en las calles, “sino también en las conciencias, levantando el sentimiento religioso que recuerda nuestras obligaciones para no abusar de los derechos”⁶⁷³.

¿Cuáles eran sus principales enemigos? El espíritu revolucionario y, específicamente para el caso rioplatense, quienes adhirieran a la “idolatría democrática”, cuyos excesos habían perdido al país luego de la emancipación proveyendo el terreno para la anarquía y, por medio de ella, para la tiranía. Sus ejemplos ideales, sólo alcanzables luego de que la sociedad atravesara una profunda transformación moral, eran Inglaterra y Estados Unidos, “los dos países más libres de la tierra, [que] no han separado jamás sus creencias religiosas de sus opiniones liberales”⁶⁷⁴. Sin embargo, los modelos inmediatos no eran esas naciones, cuyos ciudadanos habían ya interiorizado hacía tiempo las verdades evangélicas, sino aquellos países sudamericanos que hubieran

⁶⁷² *El Orden*, 15 de julio de 1855.

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *El Orden*, 17 de julio de 1855.

logrado construir un orden estable: el Brasil imperial⁶⁷⁵, por un lado, y sobre todo la república chilena, que había conocido de primera mano.

Al igual que Alberdi, Frías articuló su propia mirada sobre una “república posible” y una “república verdadera”, alcanzable sólo en algún momento indeterminado del futuro cuando las condiciones de un progreso sostenido la tornara asequible. La comprensión del progreso que ambos autores sostenían, sin embargo, se introducía en un lenguaje política ya muy diferente. Ambos habían creído encontrar un elemento que escapaba al determinismo historicista, y que podían ser extrapolables a todo tiempo y lugar. Alberdi veía en la dinámica de los factores económicos y en el aprendizaje por y para el trabajo un elemento que podía importarse de Europa a través de sus hombres y de sus capitales, para lo cual se requería un marco legal y político ordenado, subordinado a una autoridad fuerte. El orden y la autoridad eran también fundamentales para Frías, pero para impulsar un elemento muy diferente: una moral religiosa, fiel a los principios del cristianismo –asociado ahora plenamente con el catolicismo ultramontano- que era universal y que se adecuaba por lo tanto a las necesidades de cada país. Sin embargo, mientras que el *progreso* se introducía para Alberdi en una concepción lineal del tiempo, que abría el espacio para un desarrollo continuo desde una instancia bárbara y atrasada hacia una regida por la civilización, esto ya no era así para Frías; a su modo de ver el progreso no revestía ya un carácter lineal, sino que dependía de una mayor o menor adecuación a un conjunto de valores cristianos que eran, en último término, atemporales. Lo esencial, por lo tanto, no era propiciar una suerte de desafortunado “salto hacia adelante” –como propondrían una y otra vez los redactores de *El Nacional* y *La Tribuna*, sus principales adversarios retóricos-, sino el buscar siempre y ante todo un orden inspirado en los principios del evangelio.

Para defender estas ideas, Frías apeló a los “principios de la ciencia moderna”, alistándose “en las filas de esos grandes genios de Europa” que –sostenía- habían refutado victoriosamente las teorías de 1789: Barante, Thiers, Guizot, Berryer, Tocqueville, Salvandy, de Broglie, Sauzet y Montalembert.⁶⁷⁶ Todos ellos habían tenido una participación destacada durante la Monarquía de Julio y habían abandonado la

⁶⁷⁵ Ya en Francia Frías había abandonado la idea de la única organización política deseable era la republicana. En un artículo de 1853, así, podía elogiar a la monarquía brasilera por haber conseguido un orden estable pero no despótico. La nota inaugural que publicó en *El Orden*, por otro lado, daba cuenta de que el Impero del Brasil había alcanzado “las amplias libertades de que goza” apelando a una política conservadora. Ver Frías, Félix, “París y Roma”, 25 de octubre de 1853 y “Nota inicial del diario”, 15 de julio de 1855, *Escritos y Discursos*, tomos I y II.

⁶⁷⁶ *El Orden*, 17 de julio de 1855.

política luego del advenimiento del Segundo Imperio de Napoleón III. En ellos Frías veía una perfecta síntesis entre la defensa de la moral religiosa, del orden social y de una libertad y democracia moderadas –más allá de que algunos de ellos, como Tocqueville y el último Guizot, sostuvieran ideas radicalmente diferentes-. No incluyó en su lista de referencias, sin embargo, a Balmes y a Donoso Cortés, quizá procurando evitar que le enrostraran, desde un principio, la defensa de un catolicismo “fanático”.

Por otro lado, y en sintonía con la línea editorial de *La Relijion*, Frías propugnó desde *El Orden* una visión fuertemente ultramontana del credo católico del mismo modo que lo había hecho en sus escritos franceses. Si bien, a diferencia del periódico editado por Aneiros y Correa, Frías y Domínguez no pretendían hacer de su diario un órgano de intereses estrictamente religiosos, sino uno abocado a cuestiones políticas y de interés general, la apelación a dicha temática era inescindible del discurso de orden proferido por su redactor principal. En sus palabras, “No hay orden social, no hay paz, no hay gobierno posible, no hay prosperidad sólida, sin la creencia religiosa”⁶⁷⁷. Y, para reforzar tales ideas, el viejo emigrado citaría a Guizot, según quien “El hombre [...] necesita dos frenos. Uno interior que es Dios y las leyes de la Iglesia. Otro exterior que es el ejercicio de la autoridad y las leyes humanas”⁶⁷⁸.

Como destaca Roberto Di Stefano, durante la década de 1850 el grupo católico “clerical” comenzó a dar forma a un incipiente relato propio sobre la historia argentina.⁶⁷⁹ Félix Frías, puede argumentarse, fue uno de los principales constructores de esta nueva narración, que combinaba algunos de los viejos tópicos de la Generación del 37 con otros nuevos. Quienes integraron la Joven Argentina habían condenado el “materialismo” de la generación de sus padres, encarnado por autores guía de la experiencia rivadaviana tales como Destutt de Tracy y Bentham. Su crítica se edificaba sobre la base de un espiritualismo que, a pesar de vincularse con el cristianismo, mantenía una clara distancia con respecto a la Iglesia católica. El relato construido por Frías en la década de 1850 era diferente: el vago espiritualismo sería trocado por una fe católica, con eje en Roma, que habría sido continuamente desestimada a partir de la Revolución de Mayo, y los errores serían atribuidos a un “liberalismo fanático” antes que a las doctrinas sensualistas de los *ideologues*. Según Frías,

⁶⁷⁷ *El Orden*, 5 de agosto de 1855.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ Di Stefano, “Asuntos de familia”, 60.

“Los funestos errores, que hemos bebido de la filosofía del siglo XVIII, nos dominan todavía. Esos errores se divulgaron en toda la América desde el primer momento de la emancipación. El Contrato Social de Rousseau fue el código de nuestros padres, y contra el Evangelio quisieron fundar la democracia, que los americanos del Norte no han separado jamás de él. Se entendió que importaba ser irreligioso para ser liberal; los creyentes fueron llamados fanáticos, y se pensó que el catolicismo y la iglesia eran incompatibles con el nuevo régimen que se fundaba”.⁶⁸⁰

Si el pecado original de las revoluciones sudamericanas había sido entender el liberalismo en clave “irreligiosa”, la única salida posible sería retornar al seno de esa Iglesia y ese catolicismo que previamente, según Frías, había sido condenado como enemigo de la democracia. Y el modo de conseguirlo implicaría recuperar el vínculo con Roma, donde se encontraba “el punto culminante de nuestras relaciones exteriores”. Si la Argentina era católica, apostólica y romana, sostenía, resultaba imperativo que mirara hacia la Santa Sede, depositaria de la autoridad suprema de la Iglesia, y que se pusiera a disposición del Papa: “Sometámonos! Besemos humildemente el pié del Sumo Pontífice é impetremos de su benignidad el arreglo de nuestra iglesia, el arreglo inmediato, pronto, pronto, que en esto no hay un instante que perder”⁶⁸¹.

Frías apoyó estas ideas delineando una lectura de la historia francesa reciente en clave católica ultramontana, asegurando que era esa la dirección que el mundo estaba tomando en los tiempos recientes –dado que, afirmaba, incluso en Estados Unidos la población que manifestaba un mayor celo democrático era la católica-, y que constituía el verdadero progreso de los tiempos que corrían. En sus palabras:

“La Europa ha protestado, ha repudiado, ha refutado, por el órgano de sus hombres más eminentes, todos esos errores de la filosofía del siglo XVIII. Chateaubriand y De Maistre iniciaron á principios de siglo esa reacción salvadora de la sociedad moderna. Muchos genios ilustres, tales como Bonald, Ballanche, O’Connel, Montalembert, Veuillot, Gousset, Lacordaire, Ravignan, la han continuado más tarde. Después del año 1848 sobre todo esa reacción ha tomado más grandes proporciones. La iglesia francesa, tan renombrada por la ciencia y las virtudes del clero, es hoy más adicta que nunca á la Santa Sede. Thiers, Odilon Barrot, Berryer, Falloux, defendían ayer con superior elocuencia en la tribuna los derechos y la independencia de la iglesia, y aplaudían esa intervención francesa, que restauraba el trono del Sumo Pontífice”.⁶⁸²

⁶⁸⁰ *El Orden*, 5 de agosto de 1855.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² *Ibid.*

Apelando nuevamente a la enumeración de referentes autorizados, que sería una de las estrategias retóricas más utilizadas por Frías, propondría un relato que articulaba la visión autores tradicionalistas y reaccionarios, neo-católicos, católicos liberales e incluso antiguos radicales –como Odilon Barrot- en un intento por demostrar que el mundo avanzaba hacia un catolicismo que reconocía la primacía del Pontífice romano y se alejaba tanto de la impiedad como del galicanismo. El mundo a él contemporáneo, sostendría con vehemencia, se caracterizaba por desechar los errores de la revolución francesa y edificar una nueva sociedad fundada en el orden, la libertad moderada y el retorno al redil católico –ultramontano-. La alternativa era tajante: o se aceptaba la primacía del catolicismo como garante de una libertad limitada por los principios evangélicos, o se estaba en las filas del “liberalismo irreligioso” cuyas doctrinas fomentaban la inestabilidad social.

Las ideas vertidas por Frías en *El Orden* no pasarían desapercibidas en el campo periodístico porteño. Poco después de su aparición los dos diarios más importantes que se editaban en la ciudad, *La Tribuna* y *El Nacional* –y con mayor intensidad el primero que el segundo- harían de él su principal antagonista. *La Tribuna* había sido fundada por Héctor y Mariano Varela –hijos del fallecido Florencio Varela- en agosto de 1853. Aunque sus redactores apoyaron inicialmente el proyecto de Urquiza, luego de la revolución del 11 de septiembre se convirtieron en paladines de la secesión bonaerense y adoptaron un programa que defendía ante todo los valores de la libertad, la democracia y el progreso. El mismo día que comenzó a publicarse *El Orden*, y al mismo tiempo que saludaban respetuosamente su aparición, publicaron un artículo que parecía actuar como un manifiesto de sus ideas, casi simétricamente opuestas a aquellas que postularía el periódico de Frías y Domínguez.⁶⁸³

Los redactores de *La Tribuna* afirmaban allí que la mayor parte de los males del país tenían su origen “en la aplicación viciosa de ciertas locuciones generales: *Paciencia! Paciencia! Todavía no es tiempo! El país no está preparado para eso! Hace cuarenta años*”, continuaban”, que se repiten esas palabras malditas, toda vez que una reforma ó una innovación se pretende introducir en nuestro país”⁶⁸⁴. Por culpa de ese funesto terror a la innovación, afirmaban, los pueblos hispanoamericanos se rezagaban y permanecían fijados en su lugar mientras que las naciones anglosajonas del continente

⁶⁸³ Si bien el *El Orden* aún no había sido puesto en circulación, es probable que los hermanos Varela hubieran accedido a su prospecto, una herramienta que los impulsores de un nuevo periódico utilizaban para exponer las principales líneas de su empresa y captar así una masa inicial de suscriptores.

⁶⁸⁴ *La Tribuna*, 15 de julio de 1855, n° 561.

avanzaban. ¿Cuál era el camino que permitiría resolver ese problema? No una adecuación de las instituciones a las capacidades y posibilidades de la propia tierra, como habían afirmado los románticos y, aunque en un sentido diferente, seguía afirmando Frías. Para igualar a las naciones avanzadas del globo era necesario imitarlas, sin pretender “que los hijos de esta tierra son menos y todavía no están preparados”⁶⁸⁵. El modelo por excelencia era Estados Unidos, aunque contemplado de un modo muy diferente al que aparecería expuesto en las páginas de *El Orden*. Los redactores de *La Tribuna* ensalzaban el avance frenético protagonizado por Texas y California debido, a su modo de ver, al constante salto hacia el futuro que caracterizaba el accionar del *yankee*:

“En las manos de la Rutina, aquellos países [Tejas y California] eran poco menos que nuestra campaña; el *go-a-head* del atrevido Yankee los transformó en lo que son hoy día; un emporio de prosperidad y de riqueza que marcha á un engrandecimiento indefinido.

Adelante! *Ahead! Ahead!* Hé aquí el grito de guerra con q’ el americano del norte aterroriza y ahuyenta esos búhos de funestos presajios, cuyo fúnebre chillido alarma á los hombres débiles y afemina á los pueblos nuevos [...]. *Siempre es tiempo* para mejorar, siempre es tiempo para adelantar, siempre es tiempo para aprender, para prosperar, para elevar su país al rango y la altura que debe tener”.⁶⁸⁶

Para que esta marcha ascendente del progreso fuera habilitada era necesaria la mayor expansión posible de un régimen de libertad y democracia. En ese sentido, si Frías consideraba que era preciso restringir las libertades públicas, y particularmente la de imprenta, los hermanos Varela la contemplaban como uno de los baluartes esenciales para la salvaguarda de dichos valores: “Demócratas hasta el infinito, miramos la libertad de pensamiento, como indispensable para la conservación de nuestro sistema. Es la garantía positiva de la libertad; el centinela que vela constantemente por el bien común...”⁶⁸⁷. Un régimen democrático, por otro lado, no se alcanzaría después de que los hombres estuvieran preparados para ello, sino que debían ser las instituciones las que lideraran el movimiento progresista. Sólo cuando “la institución de las municipalidades sea una verdad y un hecho práctico en nuestro país”, y cuando se expandiera la práctica del juicio por jurados, entre otras, “podremos decir que nuestro

⁶⁸⁵ Ibid.

⁶⁸⁶ Ibid.

⁶⁸⁷ *La Tribuna*, 19 de julio de 1855.

modo de ser político es democrático”⁶⁸⁸. Por ese motivo, al afirmar Frías en uno de sus artículos que “El peor de los gobiernos es preferible a la mejor de las revoluciones”, la crítica emitida desde *La Tribuna* sería demoledora: el viejo emigrado sería tachado de “absolutista”, y sus ideas, se afirmó desde el periódico, no sólo eran condenatorias de la Revolución de Mayo y del movimiento anti-rosista, sino del propio mensaje de Jesucristo. Intentando revertir la significación que Frías otorgaba al cristianismo, en cuanto principal sostén del orden social, éste fue presentado como parte de un gran movimiento revolucionario:

“...para concluir, preguntaremos al *Orden*: ¿condenará esa gran revolución que se operó diez y ocho siglos ha, y cuyas ramificaciones abrazaron el mundo entero? Condenará el cristianismo? ¿y qué otra cosa más fue el cristianismo sino una gran revolución cuyo gefe fué Cristo, su bandera la cruz, su teatro el mundo, y su objeto la redención del género humano?”⁶⁸⁹

El sentido del cristianismo, como ya se afirmó, se encontró fuertemente disputado en la Buenos Aires de este período entre quienes, como Frías y los redactores de *La Relijion*, lo pensaban como un factor de orden y de regeneración moral, encarnado en una “sociedad perfecta” de carácter global que tenía su centro geográfico y espiritual en Roma, y quienes, como los hermanos Varela, veían en él un factor humanitario de progreso, portador de los ideales de libertad e igualdad y sometido mayoritariamente a los intereses y necesidades de la sociedad local. Así, desde *La Tribuna* se lo podía incluir en la misma línea de un gran movimiento revolucionario que signaba la época por ellos vivida y que finalmente conduciría, a partir de su caos creador, a la institucionalización de un orden:

“Los sucesos prósperos como los contrastes de la reacción, las victorias como los reveses de la libertad, los triunfos como las derrotas de la democracia, todo es igualmente útil á la revolución. Su objeto está designado, y trazado su camino; realizar la disolución de la vieja sociedad, empujándola hasta el extremo límite de la anarquía, y proceder á la construcción de la sociedad nueva, fundándola sobre una ciencia social, que establezca la unidad en las ideas y en las creencias, y sobre una sanción religiosa que instaure la unidad en las voluntades y en las acciones. Solamente entonces acabará la época de la revolución porque habrá sido inaugurada la época del orden social”⁶⁹⁰.

⁶⁸⁸ *La Tribuna*, 20 de julio de 1855.

⁶⁸⁹ *La Tribuna*, 26 de julio de 1855.

⁶⁹⁰ *Ibid.*

Los hermanos Varela, que reivindicaban el papel de campeones del anti-rosismo y de la lucha contra los resabios de barbarie que aún pudieran restar en la sociedad porteña, cantaban loas a una libertad magmática de la cual nacería el progreso futuro. Algo similar haría Sarmiento desde las páginas de *El Nacional*, que era, junto a *La Tribuna*, el periódico de mayor presencia en la Buenos Aires de esos años. El sanjuanino también afirmó que era necesario copiar instituciones foráneas para asegurar el crecimiento del país, marcando su quiebre definitivo con el modelo historicista de la Nueva Generación. El problema de la Argentina no había sido, *per se*, la imitación de modelos extranjeros, sino el haber copiado los modelos equivocados: “No está el error en haber imitado y aún plagiado, sino en haber copiado pésimos modelos, y esos son los que nos ha dado la Francia, en la revolución del 89, en el imperio, en la restauración, en la república y en el socialismo”⁶⁹¹. El modelo que debían seguir, como lo había venido afirmando desde fines de la década de 1840, era en cambio el norteamericano, que sancionaría la entrada al reino de la libertad. Según la opinión de Sarmiento, “...el progreso es fruto de la libertad que pone en movimiento *febril* la inteligencia y el capital. Y el hecho práctico aquí desmiente la idea del progreso lento, paulatino, *moderado*. El progreso ha sido exabrupto, repentino, rápido. En tres años se ha hecho lo que Chile, por ejemplo, ha dado en treinta en lo material...”⁶⁹².

Si Frías proponía sus ideas de “libertad moderada” a una Buenos Aires a la que la libertad había puesto en marcha luego de décadas de atraso, consideraba Sarmiento, era por su radical incompreensión del escenario porteño posterior a la caída de Rosas. Y esto no sólo respondía a que su viejo amigo pensara la realidad a la luz de los autores vinculados a la Monarquía de Julio, como Montalembert y Guizot, cuyos trabajos nada tenían que ver con la realidad de una Buenos Aires a la que la recuperación de la libertad había puesto otra vez en movimiento⁶⁹³; Frías, según Sarmiento, escribía creyendo estar aún en Francia, y haciendo constantes referencias a cuestiones francesas

⁶⁹¹ Domingo Faustino Sarmiento, “Teorías”, en *Obras de D. F. Sarmiento*, Tomo XXV (Buenos Aires: Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1899), 20.

⁶⁹² Sarmiento, D. F., “Principios y táctica de la prensa”, 7 de marzo de 1856, en *Ibid*, 142.

⁶⁹³ Según Sarmiento, “*El Orden* se inclina á introducir, sin el despotismo absoluto ni el imperio, las doctrinas que no pudieron fundar la monarquía de Julio, cuyo credo consiste en reprimir las resistencias, la anarquía, tolerando ó cerrando los ojos á los desmanes del poder, sirviéndose del personal de la Iglesia como elemento de moral, y transando con los principios de libertad, toda vez que la conservación del orden lo requiera. Guizot y Montalembert son los apóstoles de esas doctrinas...”. Sarmiento, D. F., “Correspondencia semanal de Buenos Aires a las provincias”, 3 de agosto de 1855, *Ibid*, 38.

cuya pertinencia en las tierras rioplatenses era nula. Podía así burlarse de su interlocutor en uno de sus artículos, ridiculizando su continuada apelación a ejemplos franceses:

“Estamos en plena Francia, y vamos recién por los tumultos de junio, los talleres nacionales, M. Falloux ministro, y los socialistas enemigos de Dios y de los hombres, como éramos nosotros allá por los años de gracia de 1840. Nos falta sólo dar el salto mortal, el golpe de Estado, que venga alguien y tome de una oreja al que probó que la propiedad no era un robo, ponga una mordaza á la prensa, y reine el orden en esta Babilonia.

¿Quieren dejarnos en paz con el imperio y los socialistas?

Vivamos en América como americanos, dejando á la Francia que viva, piense y se gobierne como pueda y sepa”.⁶⁹⁴

No sería Sarmiento el único que acusara a Frías de proponer una lucha contra monstruosos molinos de viento. Los redactores de *La Tribuna* recurrieron al mismo argumento⁶⁹⁵, otorgándole sin embargo un giro particular: el editor de *El Orden*, afirmaban, pintaba el cuadro de una sociedad porteña impía e irreligiosa que poco tenía que ver con la realidad. En sus palabras,

“Hay alguno que ha tomado bajo sus hombros parte de la redacción de un diario, y se ocupa exclusivamente de predicar la necesidad de que este pueblo crea que hay un Dios, á quien debemos sumisión.

Sin duda, se habrá creído que Buenos Aires, la culta ciudad del Plata, es un desierto habitado por salvajes en quien es preciso encarnar el amor y el respecto á un ser superior á toda la humanidad.

Pero es que aquí no hay ningún herege; es que Buenos Aires es un pueblo eminentemente religioso!”.⁶⁹⁶

Dado que todos en la ciudad creían en Dios, afirmaban, les resultaba ofensivo que alguien arribara a esas tierras para acusarlos de lo contrario. Durante la década de 1850, como se afirmó previamente, comenzó a observarse en Buenos Aires una progresiva divergencia entre un sector de católicos “clericales” y otro de católicos “anticlericales”. Si bien algunos de los puntos en disputa habían ya comenzado a emerger luego de que comenzara a publicarse *La Religión*, estos se habían referido

⁶⁹⁴ Sarmiento, D. F., “En plena Francia”, 19 de junio de 1856, *Ibid*, 227.

⁶⁹⁵ En un artículo que satirizaba el discurso elaborado por *El Orden*, afirmaban que Frías combatía a un conjunto de seres fantásticos entre los que incluían a: sujetos “que quieren destruir los templos y echar sal sobre ellos”; comunistas; una “mas-horca celeste”; una “hora de pasquinos”; y comparsas bacanales que asolaban a la ciudad durante la semana santa. *La Tribuna*, 12 de marzo de 1856.

⁶⁹⁶ *La Tribuna*, 8 de agosto de 1855.

mayormente a problemáticas puntuales y no habían dado lugar a intercambios particularmente encendidos entre ambos grupos. Luego de la fundación de *El Orden*, la vehemencia de las disputas tendió a incrementarse. El “enemigo” no era ya una pequeña revista religiosa semanal, cuyos píos redactores pertenecían al clero y que contaba con una difusión limitada. Frías, como él mismo remarcaría una y otra vez, había combatido al régimen de Rosas codo a codo junto a Lavalle; esto, sostenía, tornaba incuestionable su alianza con la causa de la libertad. La consistencia de su discurso, por otro lado, era más sólida que la de los religiosos que escribían en *La Relijion*: proponía una lectura general sobre la realidad que, sin descartar la libertad y la democracia, las introducía en el marco de una mirada católica ultramontana. Emergía en sus artículos una forma consistente de profesar la fe católica y de comprender la marcha de las sociedades modernas que poco tenía que ver con aquella formulada por sus antagonistas.

Así, desde *La Tribuna* pudo discriminarse entre dos formas claramente diferenciadas de ser católico. Su propia postura religiosa, afirmaban, no atacaba los dogmas de esa religión pero los obligaba a denunciar “las atrocidades de los clérigos” y las “arbitrariedades” del Papa en cuanto gobernante de los Estados Pontificios. En el extremo opuesto, sostenían, se erigía el catolicismo “fanático” y obsecuente de Frías y sus compañeros. Los hermanos Varela podían así exclamar, con total convencimiento: “...somos católicos, muy católicos; pero no fanáticos”⁶⁹⁷.

¿En qué consistía este “catolicismo no fanático” que pregonaban, y en el que podían coincidir las loas al nuevo obispo Escalada⁶⁹⁸ con la crítica más acérrima a las acciones del Pontífice? Si bien nunca la definieran de un modo por completo consistente, quizá se acercaran a ello por medio de una cita que los redactores de *La Tribuna* adjudicaron a su padre, Florencio Varela, y que resulta pertinente citar *in extenso*:

“Muchos me tienen entre mis compatriotas por irreligioso é incrédulo, porque no ejecuto no permito á los que de mi deben recibir educación religiosa y moral, ciertas prácticas en que algunos ministros de la Iglesia Romana dicen que consiste la Relijion.

Los que así me juzgan se engañan; ni soy incrédulo ni [i]religioso: comprendo que no hay –que no puede haber- código mas perfecto de moral religiosa, política, civil y doméstica, que el Decálogo y el Evangelio, tales como Moisés y Jesu-Cristo los enseñaron. Lo que no creo, lo que me enoja, lo que juzgo deber mío –como esposo, como padre y como ciudadano- evitar que los míos crean, *son*

⁶⁹⁷ *La Tribuna*, 9 de marzo de 1856.

⁶⁹⁸ *La Tribuna*, 28 de diciembre de 1855.

los abusos criminales con que los sacerdotes católicos han desfigurado y falsificado aquellas verdades. La inmoralidad de los ministros de culto –irremediablemente mientras estén condenado al celibato- su ignorancia y su abandono, respecto de las materias religiosas, eso es lo que combato y persigo: pero eso no es *la religion* ni tiene que ver con la creencia en un principio que anima, dirige y conserva la creación”.

Puesto en la boca de su padre, intachable mártir de la libertad en la lucha contra el rosismo, los hermanos Varela encontraban una vía para legitimar y publicar en su diario palabras fuertemente anticlericales. Si bien la pureza de los dogmas cristianos no era puesta en duda, sí se recusaba a sus supuestos depositarios. Frente a la noción de la Iglesia como una “sociedad perfecta” a la cual debía encargarse el entero manejo de las necesidades espirituales de los pueblos, emergía la visión de un clero corrompido que no se encontraba a la altura de su tarea. La religión era absolutamente necesaria para sostener la moral de la sociedad; eso nadie lo ponía en duda. Pero quién debía ocuparse de ella, y bajo qué condiciones, era una pregunta cuya respuesta no sería ya obvia.

Los viejos planteos religiosos de la Generación del 37 parecían en parte reeditarse, aunque su público fuera ahora mucho más amplio que en el pasado. Tanto Sarmiento desde *El Nacional* como los hermanos Varela desde *La Tribuna* anhelaban una Iglesia que uniera a los ciudadanos proveyendo una “sanción religiosa” al ordenamiento jurídico de la sociedad⁶⁹⁹ y acturan como un elemento importante, aunque subsidiario, en sus proyectos para el progreso de la sociedad. Su función, así, debía ser más negativa que positiva: la religión uniría a los hombres y evitaría sus desbordes, pero sería la reconquistada libertad la que los pondría en movimiento. Su accionar, por lo tanto, debía encontrarse restringido a ese rol específico, sin extenderse a otras esferas de la sociedad⁷⁰⁰. Frías, que en cambio proponía un papel *activo* y protagónico para la Iglesia, pensándola como el actor social quizá más importante, difícilmente podría compartir dichas apreciaciones.

Frente a esta recepción mayoritariamente hostil por parte de la prensa local, el otrora emigrado debió introducir algunas torsiones en su discurso para hacerlo más atractivo para el público local. Frías reconoció, de hecho, que “algunos amigos” le habían sugerido hablar menos de religión, puesto que “hay muchas gentes poco dispuestas á leer los escritos en que la defendemos, y que temen seamos *demasiado*

⁶⁹⁹ *La Tribuna*, 10 de agosto de 1855.

⁷⁰⁰ En un artículo de *La Tribuna* se afirmaba, por ejemplo: “Creer que la religion consiste en estar todo el día con la cara larga, en andar de confesionario en confesionario, en mezclar todo para la iglesia, aunque se trate de bueyes perdidos, es más que tontería, hipocresía”. *La Tribuna*, 9 de marzo de 1856.

católicos”⁷⁰¹. Si bien su discurso no cambiaría en lo fundamental, a lo largo de los meses incorporaría algunas referencias y abandonaría algunas otras que, si podían ser bien recibidas por el público chileno, tenían menos lugar en la esfera pública porteña de aquellos años. Las notas más claramente teológicas que abundaban en sus artículos franceses, caracterizadas por la apelación a una lucha entre el “bien” y el “mal” y por la referencia al pecado y a la incapacidad del hombre de actuar libremente sin la ayuda divina, tenderían a desaparecer en los textos publicados en *El Orden*. También sus referentes cambiarían: Balmes y Donoso Cortés cederían su lugar a los autores franceses vinculados con la Monarquía de Julio, en primer lugar, y luego al economista Michel Chevalier y a autores y personajes dotados de una perspectiva más democrática tales como Tocqueville, Washington, Hamilton y Jefferson.⁷⁰² Chevalier, en particular, había desaparecido de los artículos de Frías en los años previos y ahora retornaba a ellos como el campeón del desarrollo económica de los pueblos –aunque un desarrollo económico siempre sancionado y fortalecido por la moral religiosa⁷⁰³–.

El gran desafío de Frías sería demostrar que su proyecto de orden basado en la moral religiosa, y en que la Iglesia católica debía cumplir un papel fundamental, no era “retrógrado”, “absolutista” o “fanático”, como destacaban las críticas que llovían día a día sobre su periódico. Esto requería separar a *El Orden* de una posición excesivamente vinculada con la defensa de los intereses religiosos, como distintas personas le habían sugerido. Así, se defendería Frías ante sus antagonistas, “Si hemos tocado *algunas veces* las cuestiones religiosas, ha sido por motivos muy justificados, y que el pueblo bien conoce. Esos escritos no han tenido otro objeto, que contrarrestar la influencia perniciosa de las columnas verdaderamente impías del *corresponsal* de la *Tribuna*”⁷⁰⁴.

Los ataques incesantes vertidos desde *El Nacional* y *La Tribuna*, sumados al fuerte trabajo requerido por la redacción diaria del periódico, finalmente agotarían las

⁷⁰¹ *El Orden*, 5 de agosto de 1855. Ver también *El Orden*, 10 de agosto de 1855.

⁷⁰² *El Orden*, 14 de marzo de 1856. Consciente de que la referencia a personajes como Montalembert podían no ser bien recibidas por parte del público porteño, Frías escribiría: “‘El espíritu de libertad, y el espíritu de religión, son los elementos de la civilización anglo-americana’. Esto no lo dice Mr. Montalembert, sino Mr. Tocqueville, autoridad que no puede ser sospechosa”. *El Orden*, 7 de agosto de 1855.

⁷⁰³ Ver *El Orden*, 7 de agosto de 1855 y 7 de septiembre de 1855. Frías manifestaría, de hecho, una posición que por momentos se asemejaba al proyecto alberdiano del “trasplante”. En la línea de las ideas de Chevalier sobre el aprendizaje por el trabajo, aunque dotándola de ribetes morales, escribiría: “No es tanto las luces del siglo, como los hombres del siglo lo que importa hacer penetrar en medio de nosotros. De aquellas luces hacemos muy á menudo mal uso, y las convertimos frecuentemente en teas incendiarias. Pero el extranjero es el agente vivo, el mejor conductor de la civilización. El hombre moralizado por la educación y por el hábito de trabajo, es la lección más elocuente que pueda darse al habitante indígena de Sud-América”. *El Orden*, 20 de enero de 1856.

⁷⁰⁴ *La Tribuna*, 13 de diciembre de 1855.

fuerzas del viejo emigrado. Frías abandonó *El Orden* en septiembre de 1856. La estocada final que motivó su renuncia fue una acusación lanzada por Martín Piñeiro –y erróneamente atribuida a Sarmiento- desde las páginas de *El Nacional*: alguna opaca negociación, afirmaba éste, debía haber ocurrido entre Frías y el gobierno porteño para que éste le adjudicara la impresión de los documentos oficiales, junto a las rentas que le estaban asociadas. El redactor de *El Orden* negó los cargos, si bien aceptando que las impresiones oficiales habían sido necesarias para salvar a un periódico que no contaba con suficientes suscriptores para subsistir por sí mismo.⁷⁰⁵ Su experiencia en dicho diario, sin embargo, no había resultado estéril: el año anterior había sido electo diputado provincial, y en 1856, en las primeras elecciones verdaderamente reñidas de la década, la lista defendida por su periódico se había alzado con el triunfo.

¿Fue el pasaje de Frías por la redacción de *El Orden* una experiencia fallida, caracteriza por la inadecuación de su discurso al nuevo escenario porteño? Si se lo analiza estrictamente en lo relativo al número de suscriptores –y de forma tentativa, por lo tanto, al número de lectores- que logró asegurarse, podría argumentarse que sí lo fue: el propio Frías no podría más que reconocer el cargo que se le hizo numerosas veces desde *La Tribuna*, con respecto a la relativa escasez de sus ventas.⁷⁰⁶ Medir el éxito de un periódico exclusivamente por la extensión de su público, en la Buenos Aires de 1850, puede sin embargo resultar reduccionista: híbridos entre la empresa comercial y su capacidad de articular redes relacionales con miras a la acción política, la aptitud para aglutinar voluntades en el marco de las luchas facciosas propias de aquellos años fuera quizá más importante que su faceta mercantil o informativa. En esta línea, *El Orden* supo ganarse el apoyo de algunas personalidades importantes del período, entre las que puede destacarse al propio gobernador de Buenos Aires, Pastor Obligado⁷⁰⁷, Mariquita Sánchez de Thompson⁷⁰⁸ y un Alberdi que veía con buenos ojos su apuesta conciliatoria con respecto a la Confederación.⁷⁰⁹

⁷⁰⁵ *El Orden*, 5 de septiembre de 1856.

⁷⁰⁶ Ver *El Orden*, 5 de septiembre de 1856 y 13 de diciembre de 1856, y *La Tribuna*, 12 y 14 de diciembre de 1855.

⁷⁰⁷ Ver carta de Pastor Obligado a Frías, 14 de marzo de 1856, Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 207.

⁷⁰⁸ Mariquita Sánchez se quejaba ante Alberdi de los malos tratos recibidos por Frías y su prédica religiosa: “Frías empezó con un periódico serio y religioso a querer metodizar. Se ríen de la religión. Es preciso darles a las virtudes otro nombre si Ud. quiere que lo escuchen. Le dicen Fray Frías. Creen que es atraso hablar de religión, a lo que se agrega que se fijan en las prácticas y no en el dogma y buena moral”. Carta de Mariquita Sánchez a Alberdi, 1 de abril de 1856, en *Castas a Juan Bautista Alberdi* (Biblioteca Virtual Universal, 2006), <http://www.biblioteca.org.ar/libros/130163.pdf>.

⁷⁰⁹ Carta de Alberdi a Frías, 7 de octubre de 1855, en Mayer y Martínez, *Cartas inéditas*, 274-275.

Más importante aún, *El Orden* se convirtió a comienzos de 1856 en el órgano de una lista de oposición en las elecciones legislativas previstas para ese año que aglutinó a antiguos federales y a hacendados que se habían enriquecido durante la extensa gobernación de Rosas. Su victoria en los comicios permite al menos poner en duda que la sociedad bonaerense en su conjunto fuera refractaria a las ideas de orden y religión difundidas por él.

Interesantemente, por otro lado, luego de que Frías abandonara la redacción de *El Orden* su director, Luis L. Domínguez, lo reemplazó con quien fuera el principal destinatario de sus polémicas en Chile, y uno de los más conspicuos anticlericales en la Buenos Aires de esos años: Francisco Bilbao. Si bien fue incorporado a la redacción bajo la promesa de que evitaría las temáticas religiosas, con el paso del tiempo comenzó a publicar artículos en los que afirmaba el carácter revolucionario del cristianismo⁷¹⁰ y el autoritarismo del catolicismo romano con respecto a la libertad propiciada por el protestantismo anglosajón.⁷¹¹ Uno de estos artículos, que Bilbao no llegó a publicar, condujo a su desplazamiento del puesto en septiembre de 1858.⁷¹² Las fronteras entre los “clericales” y los “anticlericales”, como sin embargo sugiere este caso, parecen haber sido sumamente porosas; un diario de claro sesgo católico, con un discurso centrado en el orden, podía transformarse en unos pocos meses en un órgano comandado por uno de los personajes más radicalmente anti-católicos de la ciudad.

Nuevas herramientas de acción, nuevas sociabilidades: el periodismo, la tribuna política y la inserción del catolicismo en la “explosión asociativa” de la década de 1850

Roberto Di Stefano señala que el naciente laicado moderno de Buenos Aires se valió de tres herramientas para llevar adelante sus acciones: la tribuna política, el periodismo y el universo en expansión de las asociaciones voluntarias. Todos estos ámbitos, de hecho, se encontrarían fuertemente vinculados. De acuerdo con Pilar González Bernaldo, las redes familiares o la autoridad social tradicional no eran ya suficientes para garantizar una posición en la arena política. El acceso a los cargos públicos tendió a articularse, así, con la construcción e institucionalización de nuevos

⁷¹⁰ *El Orden*, 29 de julio de 1858.

⁷¹¹ *El Orden*, 3 de julio de 1858.

⁷¹² *El Orden*, 10 de septiembre de 1858.

espacios y lazos de sociabilidad: la participación en el campo periodístico se encontraría estrechamente vinculada al involucramiento en un tipo de asociación novedoso, el club político, y ambos funcionarían como un trampolín para acceder a cargos electivos en alguna de las dos cámaras que conformaban el parlamento bonaerense.⁷¹³

Tras la reapertura del sufragio, los clubes electorales emergieron como una forma organizativa fundamental a la hora de movilizar la opinión en torno a las candidaturas en juego. En un primer momento se encontraron mayormente circunscritos al ámbito de la parroquia –esto es, al distrito territorial que constituía el núcleo del acto electoral a partir del mapa jurisdiccional eclesiástico-, y dominados por las autoridades tradicionales de dicho espacio –el cura, el juez de paz y los “notables” o “vecinos”-. Con el correr de los años, sin embargo, comenzarían a estructurarse clubes que eran ajenos al marco parroquial, vinculados de un modo más o menos específico con distintos programas de ideas y de acción.⁷¹⁴

¿Quiénes integraban las comisiones directivas de estos clubes, en cuyo seno se producía la instancia clave de negociación sobre las candidaturas? Los que mayor participación tenían en ellas, según González Bernaldo, eran los altos funcionarios del Estado, por un lado, y los hombres ligados a las profesiones intelectuales (“hombres de pluma, de ley y de ciencia”), por el otro. En un segundo lugar, con una presencia en cualquier caso significativa, se hallaban los grandes hacendados y los integrantes de las profesiones liberales (médicos, arquitectos e ingenieros).⁷¹⁵ La correlación que existía entre la participación en un periódico, el formar parte de la comisión directiva de un club político y la designación para un cargo electivo resultaba particularmente fuerte.⁷¹⁶ Si las campañas de prensa no estaban destinadas al sector mayormente “popular” de la población –el que efectivamente se movilizaba el día de los comicios-, resultaban centrales a la hora de articular grupos de opinión entre las elites que constituían el público lector de los periódicos porteños; eran éstas las que decidirían, por medio de la confección de las listas, qué candidaturas serían refrendadas por el “pueblo” movilizado al momento de las elecciones.

⁷¹³ González Bernaldo, Pilar, “Los clubes electorales durante la secesión del Estado de Buenos Aires (1852-1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña”, en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato (México D. F.: FCE, 1999), https://www.researchgate.net/publication/305710138_Los_clubos_electorales_portenos_durante_la_secesion_del_Estado_de_Buenos_Aires_1852-1861_la_articulacion_de_dos_logicas_representativas_en_el_seno_de_la_esfera_publica_portena

⁷¹⁴ Ibid, 3-8.

⁷¹⁵ Ibid, 11.

⁷¹⁶ Ibid, 14.

La trayectoria de Félix Frías, luego de su retorno a Buenos Aires en 1855, sigue de cerca las pautas antes señaladas. Contando con el fuerte capital simbólico y relacional que le confería su participación en la Joven Argentina, el haber combatido junto a Lavalle y el renombre periodístico alcanzado en su largo exilio⁷¹⁷, fundó el diario *El Orden*, por medio del cual intervino en las pugnas política de aquellos años. Poco después accedió a la Cámara de Diputados bonaerense, en el marco de una elección que se encontró atravesada por denuncias de fraude.⁷¹⁸ Es difícil saber si Frías integró la comisión de los clubes parroquiales que acordaron las listas: su presencia como candidato en dos de ellas, sin embargo, al menos sugiere que puede haber tenido alguna participación en las negociaciones previas a la votación.⁷¹⁹ Su rol como periodista, en cualquier caso, fue destacado como un insumo fundamental para ser elegido diputado. Desde *El Nacional* Sarmiento destacaría su idoneidad para el cargo en cuanto era un “hombre de letras”, que así tendría un “campo de aplicación á la vida práctica y á la legislación [para] los conocimientos que ha debido atesorar en sus viages”⁷²⁰.

En las reñidas elecciones de 1856, por otro lado, Frías y Domínguez utilizaron las páginas de *El Orden* para apoyar a una de las listas en disputa. Ese año la elite política provincial se dividió en dos facciones: “progresistas” y “conservadores”. Los primeros estuvieron mayormente apoyados por *El Nacional* y *La Tribuna*, y tuvieron como eje el Club de la Guardia Nacional; los segundos tuvieron su principal sostén, frente a la opinión pública en *El Orden*, y encontraron apoyo en los clubes parroquiales.⁷²¹

Si bien resulta difícil discriminar a qué público interpelaban ambas facciones, Frías afirmó que desde su diario se apoyaba al sector de los hacendados, quienes, a su modo de ver, habían sido los mayores promotores del progreso material del país luego de la caída de Rosas. Eran ellos, sostenía, los principales pilares del orden y de la moral

⁷¹⁷ Una gran parte de los antiguos integrantes de la Generación de 1837, en esta misma línea, fueron designados en altos cargos públicos, ya fuera electivos o no electivos, tanto en el Estado de Buenos Aires como en la Confederación: puede pensarse en Juan María Gutiérrez, Vicente Fidel López, Carlos Tejedor, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Miguel Cané, José Mármol y Luis L. Domínguez, entre otros.

⁷¹⁸ Desde *La Tribuna*, que apoyó a la lista derrotada, se denunció que el presidente de de la Mesa Electoral del Colegio, Alejo de Nevares Trespalacios, se había ausentado de ella, permitiendo al juez de paz ocuparla junto a algunos de sus asociados. De Nevares Trespalacios se asociaría con Frías, algunos años más tarde, para fundar la primera conferencia de San Vicente de Paul en Buenos Aires. *La Tribuna*, 23 de agosto de 1853.

⁷¹⁹ Ver *La Tribuna*, 19 de agosto de 1855.

⁷²⁰ *El Nacional*, 21 de agosto de 1855.

⁷²¹ González Bernaldo, “Los clubes electorales”, 8.

religiosa en la provincia, en contra de los “falsos progresistas” que se nucleaban en *La Tribuna* con el único objeto de promover las “anticuadas” e “irreligiosas” doctrinas del siglo XVIII.⁷²² Desde *La Tribuna*, en paralelo, se denunciaría que la facción apoyada por Frías estaba constituida por personajes reaccionarios que habían hecho su fortuna con Rosas, anhelaban un acercamiento con Urquiza y abjuraban del anciano legado unitario.⁷²³

Si el grupo apoyado por Frías estaba en parte vinculado con los grandes hacendados y comerciantes asociados al extinto rosismo⁷²⁴, el planteo de Pilar González Bernaldo sobre su utilización de los clubes parroquiales como eje para su acción se muestra particularmente pertinente: en cuanto “notables” locales, dichos personajes posiblemente tuvieran la capacidad de intervenir en la confección de las listas de cada distrito movilizándolo su amplio capital relacional.

Ese mismo año el otrora emigrado fue designado miembro de la Comisión de Escuelas de la Parroquia San Miguel junto a dos notables locales: Felipe José Rufino, juez de paz de San Miguel que el año anterior había sido electo representante municipal de dicha parroquia –aunque declinara el cargo-⁷²⁵ y Gerardo Bosch, que poseía numerosas propiedades en la parroquia de Catedral al Sur.⁷²⁶ También fue designado integrante del Concejo Consultivo del Estado, junto a numerosos integrantes de la elite local. Si bien su acción en la prensa fue fundamental para facilitar su retorno a la sociedad porteña, los lazos tejidos por Frías se extendían ya en numerosas direcciones.

Durante sus primeros años en la legislatura bonaerense, Frías no utilizó dicha tribuna para continuar con la defensa de aquellos intereses religiosos que consideraba bajo asedio: sus discursos, mayormente depurados de referencias católicas, versarían sobre los proyectos que apuntaban a expropiar las tierras “mal habidas” durante el gobierno de Rosas. Fundamentando sus intervenciones en un discurso que bregaba por

⁷²² *El Orden*, 4 y 6 de marzo de 1856.

⁷²³ *La Tribuna*, 9 de marzo de 1856.

⁷²⁴ La Lista del Pueblo, apoyada por *El Orden*, estaba encabezada por las candidaturas a senadores de Felipe Llavallol, un acaudalado comerciante que tendría una importante carrera política en la Buenos Aires de esa década, y que fundaría junto a Frías la primera conferencia vicentina de la ciudad, y de Nicolás Anchorena, hacendado de amplia actuación durante el régimen de Rosas. Como candidato a diputado figuraría también Eustaquio Torres, abogado y comerciante que había sido diputado y secretario de la Cámara de Representantes en la década de 1840. En esa lista figuraban también, sin embargo, prominentes opositores al rosismo tales como José Mármol y Carlos Tejedor. Ver *El Orden*, 28 de marzo de 1856.

⁷²⁵ *Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires*, libro trigésimo-quinto, 1856, Imprenta de El Orden, pp. 6 y 19. En las elecciones municipales de 1856 Luis Frías, hermano de Félix, integraría la lista de candidatos en calidad de suplente. *Ibid*, p. 28.

⁷²⁶ Ver Jorge F. Lima González Bonorino, *La ciudad de Buenos Aires y sus habitantes, 1860-1870. A través del Catastro de Beare y el Censo Poblacional* (Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2005), 63 y 69.

el orden y la concordia sociales –y, quizá, apuntalando los intereses de los hacendados que habían favorecido su elección- se expresó en contra de cualquier confiscación que, a su modo de ver, sería lesiva para el estado de derecho.⁷²⁷ Eso no significa, sin embargo, que abandonara las banderas de su catolicismo ultramontano e intransigente: en agosto de 1857, mientras se desempeñaba como diputado, fue designado redactor principal de *La Religión*. Desde allí continuaría librando sus batallas contra la “impiedad”. Como señala Roberto Di Stefano, y el caso de Frías parece confirmar, no fue tanto en el plano de las instituciones estatales donde se libraron las luchas y polémicas religiosas; primó en ellas una relativa concordia apoyada sobre la “razón de Estado”. Fue en el magmático campo de la opinión pública donde tuvieron lugar las mayores contiendas.⁷²⁸

Aunque muchas de las disputas entre los católicos “clericales” y los “anticlericales” siguieran reflejando problemas de vieja data, tales como los límites de la injerencia del Estado sobre la Iglesia y el papel del patronato, el escenario se vería profundamente modificado en la segunda mitad de la década de 1850 por dos elementos novedosos. En primer lugar la llegada a la ciudad de la masonería, que como señala Di Stefano cambió por completo las reglas del juego. Por medio de ella el anticlericalismo pudo encontrar una verdadera base organizativa en la trama de instituciones y medios que acompañaron su desarrollo.⁷²⁹ En segundo lugar, y si bien todavía de un modo incipiente, comenzarían a circular en la esfera pública porteña discursos que se desplazaban desde un “catolicismo anticlerical” hacia un cada vez más nítido anticatolicismo. Ya hacía años *La Tribuna* publicaba la correspondencia del nacionalista italiano Filippo del Boni; pero podía excusarse afirmando que criticaba los abusos del Papa en cuanto jefe de un estado territorial, sin atacar los dogmas de la Iglesia. Hacia fines de la década, sin embargo, personajes como Francisco Bilbao, Miguel Cané (padre) y Callimaco Zambianchi identificarían al catolicismo, a secas, como un enemigo del progreso de las naciones.⁷³⁰ Mientras los “católicos anticlericales”, como los hermanos Varela, podían recurrir a la figura del jesuitismo para realizar una crítica siempre parcial de la Iglesia, los anticatólicos la recusaban en su totalidad y abogaban por su desaparición.

⁷²⁷ Ver “El juicio de Rosas (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 1° de julio de 1857)”, “La casa de Anchorena (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 30 de julio)” y “La ley de tierras (Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados de Buenos Aires, en la sesión del 13 de septiembre de 1858)”, en *Escritos y Discursos*, tomo III, 284-316.

⁷²⁸ Di Stefano, “Asuntos de familia”, 96-97.

⁷²⁹ *Ibid*, 35.

⁷³⁰ *Ibid*, 65-68.

La primera logia masónica porteña fue fundada en 1856 por iniciativa de Gabriel Pérez. El movimiento rápidamente se expandió y dos años más tarde pudo instaurarse un Supremo Consejo y Gran Oriente de la República Argentina.⁷³¹ A la par que la masonería incrementaba su influencia en el territorio bonaerense, el obispo Escalada la contemplaba con un recelo creciente, que conduciría a la expulsión de los masones del seno de la Iglesia por medio de una carta pastoral publicada el 18 de febrero de 1857. Se afirmaba en ella que “el acto [...] de ingresar en la lóggia es una explícita Apostasía del Evangelio y de la iglesia de Jesu-Cristo, una declarada desobediencia á la autoridad Eclesiástica y una manifiesta adhesión al error y al pecado”⁷³².

A partir de ese momento la violencia retórica entre los católicos “clericales”, que apoyaban la posición de Escalada, y los “anticlericales”, en buena medida vinculados con las logias, se veía progresivamente incrementada. Si los círculos cercanos al obispo defendían la legitimidad de separar de la grey católica a unas instituciones que en diferentes ocasiones habían sido condenadas por los pontífices romanos, y que difundían a través de sus prácticas secretas el “error” y el “pecado”, los masones afirmaban que la Iglesia no tenía ningún derecho a incidir en el recinto inviolable de sus conciencias individuales –por demás, asegurarían, profundamente católicas- y que las bulas pontificas de excomunión no habían recibido el “pase” necesario para obtener validez en el territorio provincial.⁷³³ La pregunta por las prerrogativas del poder civil y el poder espiritual, así, entraba nuevamente en juego junto a los conflictos sobre el sentido que ese catolicismo profesado por todos debía poseer. Muy particularmente cuando, llevando su carta pastoral a la práctica, el obispo de Buenos Aires ordenó al párroco de San Miguel que negara los funerales católicos al masón Juan Musso, en septiembre de 1858, conduciendo al involucramiento de las autoridades civiles para resolver el conflicto.

En este contexto sumamente caldeado Frías retornó a la prensa, en julio de 1857, y libró desde allí las batallas que no parecían encontrar aún su lugar en la tribuna política. Desde las páginas de *La Religión*, que interpelaba a un público mucho más acotado que el de su anterior proyecto periodístico, Frías recuperó algunas de las aristas teológicas que previamente había dejado de lado en su intento por acomodarse al peculiar universo de la opinión pública porteña. Podía afirmar, en esta línea, que “En

⁷³¹ Sobre este tema ver González Bernaldo, *Civilidad y política*, 298.

⁷³² Citado en Di Stefano, “Asuntos de familia”, 81.

⁷³³ Ver *Ibid*, 81-93.

todos los países adelantados del mundo los católicos han procurado tener órganos en la prensa periódica, convencidos de que toda buena causa necesita para vivir y prosperar mucha vijilancia y constancia de su lucha. Los escritores que callan ven caída y pisada su bandera, se asemejan á esos cobardes soldados, que desertan su puesto el día del combate”⁷³⁴. Asimilando su tarea a la de un soldado que lucha por la causa católica, asociado a un movimiento internacional que se hallaba en marcha en “los países adelantados del mundo”, Frías apelaría nuevamente a un cierto trasfondo teológico para definir quiénes eran los enemigos de la Iglesia:

“Enfrente de esos defensores de lo que entendemos nosotros por la buena causa, aparecen sus adversarios, los que dan otra solución muy diversa al problema del siglo, los cortesanos de los pueblos partidarios de la doctrina revolucionaria. Para estos no es á la religión, no es á la palabra revelada á la que se ha de pedir la esplicacion del origen, de la marcha y de los destinos de la humanidad. Ellos sostienen que el hombre no necesita ser regenerado porque no pecó; niegan el deber de la expiación porque niegan la culpa que abatió al primer hombre y transmitió á las generaciones las consecuencias de la primera falta. Emancipando á la razón de la fé y á la libertad de la autoridad, proclaman los derechos del hombre y desconocen los de Dios, rechazan el derecho de la iglesia de enseñar la verdad de que es depositaria, rompen los diques que sujetan la pasión; y dando al orgullo y a egoísmo lo que quitan á la moderación y á la virtud, hacen de la filosofía una maestra de todos los errores, de la libertad una furia destructora de todo derecho, de la industria una máquina destinada á satisfacer todos los apetitos, y del progreso una quimera. Esa es la bandera y esas las tendencias del espíritu revolucionario, cuyos maestros son los filósofos del siglo pasado, y sus discípulos los que de error en error y de desórden en desórden han llegado hasta el socialismo, la más bárbara de todas las barbaries”.⁷³⁵

Frías retomaba, ante el conflictivo escenario de fines de la década, toda la extensión del lenguaje político que había dado forma a sus artículos franceses. Según las palabras de Guizot que en alguna ocasión había citado, la lucha fundamental de las sociedades modernas se daba entre dos principios opuestos: el naturalismo y el supernaturalismo. El primero negaba la centralidad del pecado en la determinación de la conducta del hombre, y por medio de su confianza falsa en las luces de la razón se sumergía en un camino cuyo destino final era la barbarie socialista. El segundo comprendía que sólo teniendo a la Iglesia como guía, en cuanto representante de la divinidad, podía el hombre evitar los malos pasos que su propia constitución, anclada en

⁷³⁴ Félix Frías, “Nuestro propósito”, 15 de agosto de 1857, en *Escritos y discursos*, tomo II, 325.

⁷³⁵ *Ibid*, 326-327.

el pecado original, tornaba inevitable. Desplegando la visión agustiniana que había llegado a compartir con Donoso Cortés –a quien, junto a Balmes, volvería a citar extensamente-, delineaba un escenario que se caracterizaba, de un modo maniqueo, por la acción del *bien* contra la insidiosa presencia del *mal* en la tierra.

En este mundo articulado por una escisión insalvable no existían –a nivel retórico, ciertamente⁷³⁶- espacios para las posiciones intermedias. Así, cuando los redactores de *La Tribuna* le demandaron que responda a los escritos de Francisco Bilbao, cuyo excesivo celo por la destrucción del catolicismo requería “un contrapeso”, la respuesta de Frías fue tajante: no tenía sentido que manifestaran preocupación alguna por las ideas de Bilbao, dado que hacía años publicaban la correspondencia del anticlerical Filippo de Boni en su periódico. Realizar la sutil distinción entre el “catolicismo anticlerical” y la condena explícita de esa fe no tenía sentido en su visión dualista del mundo: “Para ellos [de Boni y Bilbao] catolicismo y barbarie son sinónimos, y sobre sus ruinas puede solo levantarse la civilización de los pueblos”⁷³⁷. Frías desafiaba entonces a los editores de *La Tribuna* a que fueran consecuentes, y que si adherían a esas ideas pidieran a las cámaras la supresión del artículo que declaraba como religión del Estado a la católica, apostólica y romana. O se apoyaba a la Iglesia en cuanto “sociedad perfecta”, regida por el pontífice romano, o se estaba fuera del catolicismo. No existía ya espacio para las medias tintas.

A pesar de la renacida radicalidad de su discurso, el ahora redactor de *La Tribuna* no perdería de vista uno de los tópicos más caros a la opinión pública bonaerense de la década de 1850: el progreso material y económico. En esa línea manifestó su admiración por la instalación del primer ferrocarril de la provincia, en agosto de 1857, afirmando que “La industria es agente del bienestar del individuo y de los pueblos, y su desenvolvimiento ha alcanzado hoy tales proporciones que la imaginación se pasma al pensar en sus futuros adelantos”⁷³⁸. “El bienestar material”,

⁷³⁶ Fuera del campo periodístico, donde los combates de ideas se radicalizaban, Frías continuó tejiendo estrechos lazos con la elite política y cultural porteña. En 1858, Frías fue designado director suplente del área de Historia del Ateneo del Plata, fundado ese mismo año. Pertenecieron también a dicha asociación Sarmiento, José Mármol, Miguel Cané (padre), Carlos Tejedor, Bartolomé Mitre, Juan Carlos Gómez, Francisco Bilbao, Alejandro Magariño Cervantes y José Barros Pazos. Un público cuyas orientaciones ideológicas resultaban por demás variopintas. Ver Fabio Wasserman, *Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)* (Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2004), 94.

⁷³⁷ Félix Frías, “A la Tribuna”, 5 de septiembre de 1857, *Escritos y Discursos*, tomo II, 345.

⁷³⁸ Félix Frías, “Inauguración del primer camino de fierro en la República Argentina”, 29 de agosto de 1857, *Escritos y Discursos*, tomo II, 339.

agregaba, “no solo es permitido, sino que es obligatorio...”⁷³⁹. Aunque siempre debiera recordarse que “no es el único objeto de nuestros afanes, puesto que hay algo más que las necesidades del hombre”⁷⁴⁰. La Iglesia, a su modo de ver, ensalzaba los avances materiales del hombre, que por la gracia de Dios permitiría unir a todos los pueblos en la paz y la confraternidad universal. Pero ello con la condición de que el hombre no dedicara todos sus esfuerzos a la pura consecución de sus goces materiales.

Esta línea discursiva que encomiaba el progreso, sin embargo, conviviría con otra mucho más pesimista, que tendría una extensa trayectoria en la posterior historia argentina y que reemergería con fuerzas algunas décadas más tarde, durante los debates en torno a las reformas laicas de 1880. Las loas que Frías cantaba al progreso se conjugaban con cierto resquemor frente al excesivo amor por los bienes materiales, que podía dar lugar a una sociedad “fenicia” en que todo se midiera y fuera sopesado con el oro como única medida de referencia. Así, como consecuencia de esa “enfermedad” del goce mundano que asolaba a las sociedades modernas:

“los nobles designios, los esfuerzos generosos, las ambiciones desinteresadas desaparecen ó son el objeto del sarcasmo de parte de los que no entienden que nadie tenga otro valor que el de su bolsa; el hombre prostituye sus facultades espirituales, y la literatura misma se convierte en una industria. [...] No es bello sino lo que los sentidos llaman tal, no es bueno sino lo que conviene á la concupiscencia de la carne, y solo es verdadero lo que se vé y lo que se cuenta. En esas épocas de decadencia los hombres arrojados del paraíso marchan en busca de una California”.⁷⁴¹

El abandono de las miras sobrenaturales no sólo podía actuar como cimiento de la inestabilidad social y de la revolución, sino que podía achatar el espíritu humano y dejarlo abandonado a sus instintos más bajos. Esta noción incluso sacudiría, aunque fuera parcialmente, la confianza de Frías en el ejemplo norteamericano -“el país donde más partidarios tiene el nuevo ídolo”⁷⁴²-, aunque su visión de Estados Unidos continuaría regida por la admiración hacia la religiosidad profunda de sus ciudadanos. De hecho, lo convocaría como modelo al momento de denunciar otros de los grandes males que creía contemplar en la sociedad bonaerense: la expansión creciente de un Estado que ocupaba cada vez más espacios de la vida social, desde lo económico –como consecuencia de las expropiaciones de tierras realizadas a algunos ex-rosistas- hasta lo

⁷³⁹ Ibid, 341.

⁷⁴⁰ Ibid.

⁷⁴¹ Félix Frías, “1 de mayo de 1858”, *Escritos y Discursos*, tomo II, 433.

⁷⁴² Ibid.

religioso, “para fijar al moribundo el número de misas que les es permitido mandar decir por el reposo de su alma”⁷⁴³. Si Frías había depositado sus esperanzas para el futuro del país en un Estado que, aliado con la Iglesia, pudiera asegurar el orden social, los conflictos entre ambas instituciones generaban en él el temor de un nuevo tipo de tiranía, caracterizada por un total dominio del Estado sobre las restantes esferas sociales –y, muy particularmente, sobre la religiosa-. Por ese motivo exclamaba en uno de sus artículos que “La libertad es en efecto lo que desconocen y atacan esos liberales nuestros; -libertad del propietario, libertad del testador, libertad del cristianismo, libertades de la iglesia por fin”⁷⁴⁴. Sólo si todos esos elementos eran respetados –y se daba fin a la práctica “abusiva” del patronato- podrían dichos personajes llamarse verdaderos liberales.

Los temores de Frías se verían incrementados cuando, a mediados de 1858, la municipalidad –instaurada cuatro años antes para, en buena medida, lidiar con cuestiones vinculadas a la beneficencia, las correccionales, la salud y la higiene⁷⁴⁵- autorizara e impulsara la creación de un Asilo de Mendigos que habían promovido las logias masónicas. Si bien algunas voces cercanas al catolicismo “clerical” se elevaron para impugnar el proyecto⁷⁴⁶, éste sería rápidamente aprobado y, bajo el patrocinio del masón, diputado y concejal Héctor Varela los trabajos se podrían en marcha. La Municipalidad, incluso, donó el viejo edificio del convento de los recoletos para que el asilo pudiera erigirse.⁷⁴⁷

En opinión del redactor de *La Religión*, esta situación comportaba un doble problema. En primer lugar, implicaba la intervención de un organismo estatal en el ámbito de la caridad pública, que según Frías debía ser completamente libre si se deseaba su fortalecimiento. Afirmó, en esta línea, que “...para que no se agote este manantial de la caridad es indispensable que se la respete, que no venga el Estado a contradecir del propósito del que dá, ni menos a cambiar el destino de sus dones”⁷⁴⁸.

⁷⁴³ Félix Frías, “5 de junio de 1858”, *Escritos y Discursos*, tomo II, 449.

⁷⁴⁴ Ibid.

⁷⁴⁵ Pilar González Bernaldo, “Municipalidad e institución de lo social: iniciativas particulares y regulación pública de la beneficencia en la ciudad de Buenos Aires durante el siglo XIX”, en *La temprana cuestión social. La ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX*, Ricardo González Leandri, Pilar González Bernaldo y Juan Suriano (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010), 41.

⁷⁴⁶ Entre ellas puede contarse la del cura párroco de San Miguel, uno de los tres integrantes de la Comisión de Educación de la municipalidad, a cuyo cargo estaría la fiscalización del proyecto, y la del propio vicepresidente del Consejo Municipal, en cuya opinión el proyecto suponía reconocer “una asociación desconocida legalmente por la Municipalidad y que obraba en el misterio”. Ibid, 70.

⁷⁴⁷ Ibid, 71-72.

⁷⁴⁸ Félix Frías, “La caridad pública”, 28 de agosto de 1858, *Escritos y Discursos*, tomo II, 470.

Esto era así porque la caridad cristiana excedía ampliamente el puro socorro material de los menesterosos; quien la emprendía se hacía carga no sólo del cuerpo de los pobres, sino de su alma tanto como de la suya propia. Quien practicaba la caridad cristiana, de algún modo, estaba mirando más hacia el cielo que hacia la tierra.⁷⁴⁹

Tan grave como la intervención del Estado en el ámbito de la caridad, o aún peor, era para Frías que el proyecto para la construcción y el mantenimiento del Asilo de Mendigos quedara en manos de la masonería. Las logias, pensaba, constituían la punta de lanza de una ofensiva que pretendía “falsificar la historia, calumniar a la Iglesia y a sus pontífices, ultrajar los dogmas de nuestra santa religión”⁷⁵⁰. En el marco de la lucha entre los católicos “clericales” y “anticlericales”, que incluía la disputa por los relatos que daban cuenta de la historia nacional, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el vínculo con el papado, se abría ahora un nuevo capítulo: el conflicto en torno a la gestión de la beneficencia y a su significado. Según Frías,

“Desde que se propague la idea de que la caridad es independiente del catolicismo en un país católico, se desvirtúa y se ofende la religión. No hay otra moral que la de la Iglesia, ni otro Dios que el que ella nos enseña á adorar en los altares. Desde que el hombre no tribute más culto al Creador que ese tributado al *grande arquitecto en las lógias*; desde que haya una caridad para el marido y otra para la esposa; desde que esta solo concorra al templo católico, abandonado por el esposo para asistir á sus conciliábulos secretos, ¿cuál será el influjo del sentimiento religioso en el hogar doméstico? ¿Ni cómo esperar la regeneración en países tan desmoralizados como estos, si los doctores y la gente ilustrada se esconden para tributar qué se yo qué culto ridículo á un Dios desconocido para el pueblo?”⁷⁵¹

Si la caridad, como se vio anteriormente, se encontraba inextricablemente ligada a un conjunto de relaciones que unía a los hombres entre sí pero también con su Creador, y tenía como fin más aún la salvación de las almas que la de los cuerpos, el surgimiento de actores que la practicaban estando disociados de la Iglesia no podía más que socavar la única fuente moral verdadera a la que podía recurrir el hombre: la

⁷⁴⁹ Frías citaría a Guizot, en uno de sus artículos, para dar entidad a estas ideas. De acuerdo con el político e intelectual francés: “Caracterizar la caridad cristiana es probar que ella necesita de la libertad: ella se cura de algo más que amparar la miseria; ella tiene su objeto moral como su fin material; ella hace parte de un conjunto de creencias, de sentimientos, de deberes, de esperanzas, que aspiran á encontrar también en sus obras su satisfacción; el alma de los pobres preocupa al hombre caritativo como su cuerpo; él se preocupa de su propia alma como de la de los pobres; él busca la salvación eterna de las almas al mismo tiempo que el alivio de las penurias de la tierra”. Ibid, 473.

⁷⁵⁰ Félix Frías, “Las calumnias y los hechos”, 11 de diciembre de 1858, *Escritos y Discursos*, tomo II, 492.

⁷⁵¹ Félix Frías, “La caridad de los Masones”, 30 de octubre de 1858, *Escritos y Discursos*, tomo II, 483.

religión, comprendida como la adhesión a los dogmas y las autoridades del catolicismo “apostólico y romano”. Fuera de ella, cualquiera tipo de filantropía cuyas miras fueran estrictamente humanas no podía constituir más que una “falsa caridad”.

Estos hechos agravaban aún más un problema que Frías había ya comenzado a denunciar desde hacía algún tiempo: la creciente divergencia de muchos hombres de la elite urbana porteña con respecto a la Iglesia, lo que dejaba como principales bastiones del catolicismo –fuera del pequeño grupo de campeones que apadrinaban su causa en la esfera pública- a dos sectores históricamente marginados: las mujeres, cuya mayor sensibilidad y su mayor capacidad de “amor” hacía de su constitución un territorio más fértil para la expansión de los preceptos evangélicos, y el hombre de la campaña, que en su ignorancia bucólica “no lee los grandes diarios ni los pequeños, é inclinará mañana su frente para recibir la bendición del obispo”⁷⁵². Las mujeres actuarían como una barrera protectora de las “malas doctrinas” en el hogar doméstico⁷⁵³, y los “gauchos” como una suerte de reservorio moral, incontaminado, en el corazón del territorio provincial. Si bien resultaba fundamental que la expansión de las instituciones educativas alcanzara a toda la sociedad, el mayor problema no se encontraba en la “ignorancia” de los “hombres de pueblo” ni en la escasa instrucción académica de las mujeres: quienes podían activamente propagar el “error” eran los integrantes de la elite urbana y masculina, que a través de sus periódicos y asociaciones “irreligiosas” corrompían la moral de la nación.

En vista de todo ello, Frías comenzó a impulsar a través de *La Religión* la instalación de una conferencia vicentina en Buenos Aires, como había propuesto su llegada a Chile algunos años antes. La Sociedad de San Vicente de Paul había sido fundada en Francia, en 1833, por el católico liberal Frédéric Ozanam. De acuerdo con Pilar González Bernaldo, su acción pretendía ser más moralizadora que estrictamente material; y no sólo en lo relativo a los sectores populares, sino también para los miembros de la elite que se insertaban en ella. Como refiere dicha autora, al referir a la

⁷⁵² Félix Frías, “Las funciones religiosas”, 10 de octubre de 1857, *Escritos y Discursos*, tomo II, p. 368.

⁷⁵³ Frías había escrito algunos años antes, con respecto al papel social de la mujer: “Agena por la debilidad de su sexo á las ambiciones del orgullo y á los innobles cálculos del egoísmo; [...] ella se presenta á menudo en medio de las sociedades destrozadas por la revolución, como el ángel de la reconciliación y de la paz... [...]. A los argumentos del sofisma ella opone las inspiraciones generosas del corazón, y tiene á menudo más razón que el hombre porque ama más. Todos esos problemas que agitan la mente del sabio, y revelan la impotencia de su ilustración y sus talentos, hallan pronta y fácil solución en el alma de la que sabe recordar que nacieron los hombres para amarse los unos á los otros, y que esos preceptos morales, contenidos en el catecismo que enseña á sus hijos, son más luminosos que todas las doctrinas de la ciencia”. Félix Frías, “La muger”, 20 de julio de 1856, *Escritos y Discursos*, tomo II, 264. Ver también Di Stefano, “Asuntos de familia”.

instalación de la primera conferencia vicentina en Buenos Aires, “la cristianización de la sociedad pasaba por una remoralización de las clases dirigentes, y ésta implicaba tanto la difusión de los preceptos de la Iglesia como la recuperación del papel de patronazgo que ellas debían jugar entre los sectores populares”⁷⁵⁴. Si Frías concedía que la ayuda material debía jugar un papel fundamental en aquellos países europeos aquejados por el “pauperismo”, su opinión sería muy diferente para el caso bonaerense: dado que los “vagos” de la provincia, pudiendo hacerlo, “no quieren trabajar”, consideraba necesario que el Estado actuara represivamente sobre ellos para corregir los vicios de una ociosidad que favorecía el “espíritu revolucionario”.⁷⁵⁵ Las conferencias vicentinas sólo suministrarían ayuda a los “pobres de solemnidad”, propiciando un encuentro entre éstos y los miembros católicos de la elite porteña que aportaría a la moralización de unos y otros.

El primero de estos organismos se instaló en Buenos Aires el 24 de abril de 1859, impulsada por el comandante naval francés André Fouët, miembro de la Sociedad de San Vicente de Paul en su país de origen.⁷⁵⁶ Su grupo fundador estuvo conformado por un conjunto de porteños ilustres, entre los que puede mencionarse al propio Frías, nombrado presidente de la conferencia, Felipe Llavallol, en ese momento gobernador interino de la provincia y el cirujano Teodoro García.⁷⁵⁷ El movimiento se expandió rápidamente: a la primera conferencia, fundada en la iglesia de La Merced, se sumaría el mismo año una segunda en la iglesia de San Ignacio, en 1860 una en la iglesia de Monserrat, en 1861 otra en la de Flores y en 1862 aún otra en la de San Nicolás. Para 1864 se habían fundado también numerosas conferencias en el interior de la provincia y del país: en San José de Flores, San Nicolás de los Arroyos, Paraná, Santa Fe, Córdoba, Catamarca y Mendoza.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ González Bernaldo, Pilar, “Municipalidad e institución de lo social”, 54.

⁷⁵⁵ Por ese motivo Frías apoyaría la sanción de un proyecto de ley, en 1857, que decretaba la “represión de la vagancia”. Frías, Félix, “Vagancia”, 8 de agosto de 1857, *Escritos y Discursos*, tomo II, 322.

⁷⁵⁶ En noviembre de 1858 Fouët había impulsado también la fundación de la primera conferencia vicentina de Montevideo. Algunos años antes, en 1854, una de estas asociaciones había sido fundada en Chile. Ver Horacio Sánchez de Loria Parodi, “Despliegue y significado de la obra de Antoine Frédéric Ozanam en la Argentina”, *Revista Cruz del Sur*, no. 10, (2015): 123.

⁷⁵⁷ La nómina completa de sus fundadores es la siguiente: Félix Frías; su hermano Luis Frías –miembro de la Archicofradía de la Hermandad del Rosario de Santo Domingo y fundador del primer Asilo de Huérfanos de la ciudad-; Eduardo Carranza Viamont –jurisconsulto-; Luis Jacobé –benefactor de la Tercera Orden Franciscana, a quien Pío IX le concediera el título de Caballero de San Gregorio Magno en 1859-; Alejo de Nevares Trespalacios –comerciante-; Teodoro Álvarez –cirujano y doctor en Teología-; Pedro Rojas –médico-; y Ezequiel Ramos Mejía –que había participado junto a Frías de la campaña libertadora de Lavalle. Ver *Ibid*, 124-130.

⁷⁵⁸ González Bernaldo, “Municipalidad e institución de lo social”, 60.

Hasta ese momento la “expansión asociativa” de la provincia de Buenos Aires se había materializado, en lo que respecta al catolicismo, sobre todo en el surgimiento de comisiones pro-templo. Su objetivo, en el plano del pueblo y la parroquia, consistía en la refacción de las iglesias locales o la construcción de otras nuevas. En dichas iniciativas se conjugaban, muchas veces, las intenciones “pías” del proyecto con otras de carácter cívico: el templo podía ser considerado, incluso para los personajes menos asociados con el catolicismo ultramontano y “clerical”, como un espacio fundamental para el desarrollo de una comunidad.⁷⁵⁹ Incluso los protestantes, como sostiene Miranda Lida, podían aunar esfuerzos con sus pares católicos para construir una iglesia que actuaría como factor de civilización y como signo visible de la prosperidad de un pueblo.⁷⁶⁰

Por otro lado, las viejas cofradías coloniales, algunas de las cuales aún subsistían –y que contaban entre sus miembros a muchos integrantes de las conferencias vicentinas⁷⁶¹– se concentraban en ejercicios de carácter espiritual y habían perdido relevancia social en la “moderna” Buenos Aires de la década de 1850. La instalación de la Sociedad de San Vicente de Paul, en cambio, dio vida a una experiencia asociativa que excedía el ámbito parroquial y que alcanzaría con los años una proyección nacional, dotando al naciente laicado católico de un espacio de sociabilidad mucho más cercano al de las muchas asociaciones voluntarias que se expandieron en la ciudad durante aquellos años.

Los integrantes de las conferencias vicentinas, con Frías a la cabeza, también tejieron lazos con el Concejo Municipal para promover sus proyectos de caridad y asistencia pública. Como indica Pilar González Bernaldo, su presión ante dicho organismo se mostró fundamental para la firma de un contrato entre ésta y los padres lazaristas, que introduciría un nuevo actor en el plano del asistencialismo porteño –y, posteriormente, nacional–: las Hermanas de la Caridad. Frías, junto a otros dos integrantes de la Sociedad de San Vicente de Paul, había sido comisionado por la Municipalidad para proponer una reforma del reglamento del Hospital de Hombres y para indicar posibles mejoras, en términos generales, para los establecimientos de beneficencia de la ciudad. Ante la crónica falta de fondos de la que dicho organismo

⁷⁵⁹ Di Stefano, “Asuntos de familia”, 45.

⁷⁶⁰ Lida, “El presupuesto de culto en la Argentina”, 17.

⁷⁶¹ Félix Frías Mayordomo de la Archicofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Buenos Aires entre 1861 y 1862; Eduardo Carranza Viamont en 1866 y luego entre 1877 y 1887; Luis Frías entre 1874 y 1877. Ver Sergio Rodolfo Núñez y Ruiz-Díaz, “La Archicofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Buenos Aires – Siglos XVI a XVIII”, *Revista Cruz del Sur* 5, no. 14 (2015): 355.

adolescía, la incorporación de las Hermanas de la Caridad se mostraba como una solución satisfactoria para la gestión de las instituciones asistenciales –más allá del recelo de algunos de sus miembros-⁷⁶².

Ni siquiera el Asilo de Mendigos, prohijado por las logias masónicas, escaparía a la influencia de los católicos “clericales” porteños. A partir de una disputa con el Concejo Municipal en torno a la administración del establecimiento, los masones abandonaron su dirección pocos meses después de que éste se fundara. A raíz de ello, y nuevamente acuciada por la escasez presupuestaria, la municipalidad constituyó una nueva comisión encargada de su administración y de la recaudación de fondos para su mantenimiento. Participaron de ella tanto masones, como Roque Pérez, Bernardo de Irigoyen y Mariano Billinghamurst, como integrantes de las conferencias vicentinas: Frías y Ezequiel Ramos Mejía.⁷⁶³ Más allá de la prédica en contra de la participación del Estado en el ámbito de la beneficencia, por un lado, y de la intervención en ella de los masones, por el otro, las fronteras no dejaron de ser porosas, y los vínculos entre “clericales” y “anticlericales” relativamente fluidos incluso en un área *a priori* tan excluyente como aquella de la caridad.

Hacia fines de la década, los católicos más vinculados a la ortodoxia romana contaban con una creciente red de contactos, asociaciones e instituciones que indicaban una presencia nada desdeñable en la provincia de Buenos Aires. Más allá de las comisiones pro-templo locales –nutridas, sobre todo en los primeros años posteriores a la caída de Rosas, de fondos públicos-, publicaron periódicos cuya duración fue relativamente extensa para los parámetros de la época –*El Orden* dejaría de publicarse en 1858 y *La Religión* en 1862- y dieron vida a una organización asociativa, encarnada en las conferencias vicentinas, que les permitió expandir su influencia social y construir nuevos espacios de sociabilidad. Por otro lado, el grueso de la opinión pública porteña –si ha de vérsela reflejada en los principales periódicos de la ciudad- continuó manifestando un fuerte recelo hacia las expresiones más intransigentes de los sectores católicos. Y, muy particularmente, algunos problemas irresueltos que contaban ya con una extensa tradición, como el del patronato y la pregunta sobre el vínculo entre la Iglesia y el Estado, continuarían levantando polvareda en los años subsiguientes.

En cualquier caso, la idea sostenida por Halperín Donghi de un Félix Frías que predica en el desierto, dotado de ideas completamente inadecuadas para la realidad

⁷⁶² González Bernaldo, “Municipalidad e institución de lo social”, 56 y 59.

⁷⁶³ *Ibid*, 73.

bonaerense de aquellos años, puede ciertamente ponerse en tela de juicio. Lo que no puede dudarse es que la constante ambigüedad de este personaje con respecto a su adscripción liberal y al mismo tiempo ultramontana lo empujaría hacia las fronteras de las discusiones religiosas, generando resistencias no sólo entre los sectores “anticlericales”, sino también entre los “clericales”.

Tanteando los límites del debate religioso

El 30 de marzo de 1857 Valentín Alsina fue electo gobernador del Estado de Buenos Aires. Promotor de una perspectiva autonomista intransigente, su designación reabriría los conflictos entre esa provincia y la Confederación, que durante los años previos habían convivido gracias a un frágil *modus vivendi* que en nada había resuelto las discusiones de fondo en torno a la secesión bonaerense. Las hostilidades, siempre latentes, recrudecieron luego del asesinato del exgobernador urquicista de San Juan Nazario Benavídez el 22 de octubre de 1858, y finalmente se resolvieron militarmente en los campos de Cepeda: las fuerzas confederadas derrotaron a las porteñas el 23 de octubre de 1859 e inclinaron fuertemente el conflicto en favor de Urquiza. Dichos acontecimientos propiciaron la renuncia de Alsina y el ascenso de Felipe Llavallol al gobierno de la provincia. Cercano a Frías –había sido designado vicepresidente de la primera Conferencia de San Vicente de Paul- y a una línea conciliatoria en lo relativo a las relaciones con la Confederación, propició la firma del pacto de San José de Flores en noviembre de ese mismo año.

Frías, partidario de que la unificación nacional se produjera lo más pronto posible, se embarcó en una nueva empresa asociativa para conseguirla. El 24 de noviembre fundó la Asociación de la Paz, junto a diferentes personajes tales como el joven José Manuel Estrada –colaborador de *La Religión*-, el militar Emilio Conesa, Miguel Azcuénaga y Ambrosio P. Lezica –respectivamente, un acaudalado terrateniente y un inmensamente acaudalado comerciante⁷⁶⁴. Sus redes relacionales, sin embargo, no se agotaban en ese grupo. En febrero de 1860 participó de la fundación del periódico *La Patria* junto a Miguel Cané, Vicente Fidel López, Luis Frías, José Domínguez, José Roque Pérez y Manuel Rafael García, con el objeto de promover la aceptación de la

⁷⁶⁴ Todos ellos, a excepción de José Manuel Estrada, serían elegidos para conformar la convención reformadora de la constitución el año siguiente.

Constitución de 1853 sin reformas.⁷⁶⁵ Las adscripciones masónicas, anticatólicas o clericales de sus integrantes no les impediría concertar sus esfuerzos en una empresa común.⁷⁶⁶ Como se verá más adelante, no sería la cuestión religiosa un gran parteaguas en la Convención Provincial Revisora de la constitución de 1860. El tema intentaría ser relegado a un segundo plano, para evitar despertar “pasiones” innecesarias.

La Convención comenzó a sesionar en febrero, con Frías liderando el grupo minoritario que, vinculado a la Asociación de la Paz, atravesaría las sesiones en silencio manifestando un apoyo en principio total al texto constitucional de 1853.⁷⁶⁷ En el último encuentro, luego de que los convencionales del grupo mayoritario se hubieran expedido sobre las distintas reformas sugeridas, levantó sin embargo su voz para plantear una cuestión que hasta el momento había sido casi por completo soslayada: el tipo de vínculo que la constitución nacional sancionaría entre la Iglesia y el Estado.

Esta cuestión, a diferencia de lo ocurrido en la Convención de Buenos Aires, había sido fuertemente debatida en el Congreso Constituyente de 1853. La fórmula que allí primó luego de extensas polémicas, declaraba de modo escueto que “El Gobierno federal sostiene el culto Católico, Apostólico, Romano”. Más allá de las ambigüedades de dicho artículo, se declaraba que el Estado sostenía materialmente el culto externo del catolicismo, aunque sin adoptarlo como religión oficial y proclamando al mismo tiempo la libertad de cultos en el territorio nacional. El texto constitucional, a su vez, otorgaba al nascente Estado argentino la potestad patronal sobre el nombramiento de los obispos, quedando también en manos de sus distintos poderes la concesión del “pase” a las bulas papales y el derecho de habilitar o impedir la instalación de congregaciones religiosas en su territorio.⁷⁶⁸

Más allá de las voces en disputa, y del mismo modo que en la Buenos Aires del mismo período, puede afirmarse que un “primer umbral de laicidad” había sido alcanzado por el cual la libertad de conciencia quedaría definitivamente instaurada y el exclusivismo del culto católico definitivamente erradicado. Al mismo tiempo, sin embargo, este nuevo terreno común comprendía un consenso sobre la conservación de

⁷⁶⁵ Sobre estas cuestiones puede consultarse Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, cap. X, “El pacto de San José de Flores”.

⁷⁶⁶ Frías y Domínguez se identificaban con el catolicismo “clerical”, José Roque Pérez era un masón prominente, Vicente Fidel López manifestaba ideas anticlericales y Miguel Cané ideas más radicalmente anticatólicas.

⁷⁶⁷ Ezequiel Gallo y Mariela Leo, “Una tea incendiaria. Iglesia y Estado en la Convención de Buenos Aires de 1860”, *Desarrollo Económico* 51, no. 201 (abril-junio de 2011), 135.

⁷⁶⁸ Ver Martínez, *Una Nación para la Iglesia*, cap. 7.

algún tipo de vínculo formal entre las instituciones eclesásticas y la autoridad estatal.
De acuerdo con Ignacio Martínez,

“el grupo opositor buscó conservar el rol preeminente del culto religioso, pero no llevó sus propuestas al punto de cuestionar la libertad de conciencia; los defensores del proyecto intentaron despojar a los órganos de gobierno de elementos confesionales, pero no se atrevieron a privarlo de los mecanismos de control eclesiástico propios de la monarquía católica”.⁷⁶⁹

Según el mismo autor, “La concesión apostólica y la soberanía otorgada por mandato divino –que eran argumentos centrales en la doctrina colonial- no justificaba ya el ejercicio del patronato, en su lugar, defendía el deber del Estado de intervenir sobre la religión de la mayoría”⁷⁷⁰. Las discusiones no versarían ya sobre las características intrínsecas del catolicismo, en cuanto religión revelada, para vincularse con el poder temporal; su sustrato sería, de diferentes formas, el de las necesidades *políticas* del naciente poder nacional. Dado que la población local era mayoritariamente católica, coincidían los convencionales, era un deber del gobierno asegurar su bienestar espiritual sosteniendo ese culto.⁷⁷¹ Para los integrantes de la minoría, ello implicaba declararla religión oficial y requerir de todos los funcionarios que profesaran dicha fe; para los integrantes de la mayoría, no era competencia de un Estado expresarse sobre cuestiones religiosas que atenían a la conciencia individual y bastaba con el sostenimiento material del culto. Como señala Martínez, esto se conjugaba con diferentes visiones del futuro y el pasado del país: si todos compartían la idea de que el horizonte hacia el cual se marchaba involucraba la llegada de inmigrantes y capitales extranjeros, fundamentales para la “civilización” del país, los opositores al proyecto oficial consideraban que “el lastre de los pueblos garantizaba la estabilidad y el buen rumbo, que podía perderse si las distancias se recorrían demasiado deprisa”⁷⁷². Un corte demasiado abrupto con la tradición católica del país, considerando que la mayor parte de las provincias habían adoptado dicha fe en sus constituciones, podía azuzar nuevamente las pasiones populares y echar por la borda la empresa en la que se estaban embarcando.

⁷⁶⁹ Ibid, 448.

⁷⁷⁰ Ibid, 455.

⁷⁷¹ Ibid.

⁷⁷² Ibid, 469.

El mero “sostén” del culto católico, sin embargo, había sido la opción finalmente triunfante en 1853.⁷⁷³ Y sería ese punto el que Frías intentaría modificar durante la sesión final de la Convención de 1860, proponiendo que el artículo 2° de la constitución proclamara: “La Religión Católica, Apostólica, Romana es la religión de la República Argentina, cuyo gobierno costea el culto. El gobierno le debe la más eficaz protección, y sus habitantes el mayor respeto y la más profunda veneración”⁷⁷⁴. Abandonaría por completo, para defender su posición, las aristas teológicas que habían emergido parcialmente mientras actuó como redactor de *La Relijion*; ante un auditorio que, como luego se verá, se mostraba sumamente reacio a las discusiones confesionales, también Frías apoyó su exposición en un plano estrictamente político y terrenal.⁷⁷⁵

La intervención del convencional “clerical” repitió los tópicos que había estado desarrollando desde hacía ya una década y se construyó sobre tres puntos fundamentales: no eran las instituciones, sino los hombres el elemento fundamental para un buen gobierno; sólo los hombres educados por la religión para la libertad podían ser libres⁷⁷⁶; y, dado que el catolicismo era la religión del pueblo, debía seguirse el ejemplo de las provincias, “mejor inspiradas que el Congreso Nacional”, y declararlo como religión del Estado.

Los argumentos esgrimidos para defender su posición fueron también los que había expuesto ya numerosas veces: que los problemas del país habían emergido porque los hombres de mayo, discípulos de Rousseau y plagiarios de la revolución francesa, habían intentado crear una república en contra de la religión; que perdida la moral religiosa las sociedades hispanoamericanas habían oscilado continuamente entre el despotismo y la anarquía –más allá de lo buenas o malas que pudieran ser sus instituciones-; y que Estados Unidos, el país más libre y adelantado del mundo, sólo era tal gracias a la alianza de la religión y la libertad, llevada a su mayor grado de

⁷⁷³ La única modificación de nota sería el requerimiento de que el presidente y el vicepresidente de la nación profesaran la fe católica. Ibid, 467.

⁷⁷⁴ *Reforma Constitucional de 1860. Textos y Documentos Fundamentales* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Historia Argentina “Ricardo Levene”, 1961), 323.

⁷⁷⁵ Según Ignacio Martínez, y más allá de que diste de ser central en su argumentación, Frías “repitió la idea de que, en tanto verdad revelada, el credo católico debía orientar la vida política”. No he sido capaz, sin embargo, de encontrar ninguna referencia sobre dicho punto en el discurso de Frías. Ver Martínez, *Una Nación para la Iglesia*, 473.

El momento de mayor vehemencia del discurso de Frías ocurriría cuando, al responder a Sarmiento, afirmara como un deber de los gobiernos el reconocer “como lei suprema esa religion que es el primero y el mas sagrado interés del pueblo”. Las palabras son ambiguas, y no se aclara la religión ocupa ese lugar por motivos trascendentales, o por motivos eminentemente terrenales, en cuanto fundamento del orden social. Ver *Reforma Constitucional de 1860*, 330.

⁷⁷⁶ En esta ocasión, Frías se abstuvo de definir la libertad en el sentido de Guizot o de Donoso Cortés, en cuanto capacidad del hombre, habilitada por la gracia divina, para elegir el bien y no el mal.

perfección por los católicos de dichas tierras –como, a su modo de ver, afirmaba Tocqueville-.⁷⁷⁷

Las palabras de Frías generaron una breve batahola en el recinto de la Convención, cuyos integrantes, como señala Martínez, temían despertar reacciones encendidas que pudieran poner en peligro el proyecto nacional que se estaba allí tejiendo.⁷⁷⁸ Roque Pérez propondría dejar “esta cuestión vidriosa, para una conferencia entre amigos”⁷⁷⁹ y Sarmiento acusaría a su viejo compañero de “echar una tea incendiaria para hacer arder las pasiones”⁷⁸⁰. Fue éste, sin embargo, quien respondió más extensamente a la propuesta de Frías. No era la religión, a su modo de ver, el motor que había permitido a Estados Unidos desarrollarse, sino la libertad de conciencia, que conformaba la base de toda libertad. De este modo, las leyes con respecto a la libertad de conciencia se inscribían en una suerte de progresión histórica:

“...considerando que este artículo [2° de la Constitución Nacional] es una conquista que el progreso ha hecho sobre la Constitución de Buenos Aires, mui atrasada á ese respecto, quisimos conservar la conquista que ha hecho el pueblo argentino, porque creíamos que después de haber dado un paso hacia adelante, no debíamos dar un paso hacia atrás; y á medida que fueran corriendo los años en la via de progreso en que vamos, las Provincias habían de aprobar otros pensamientos como más avanzados”.⁷⁸¹

Sarmiento argumentaba la existencia de una senda de progreso lineal, que conducía desde la menor hacia la mayor libertad de cultos y de conciencia, y a la cual también las provincias terminarían por adaptarse. Podía, así, delinear una suerte de taxonomía progresiva de los gobiernos con relación a su apertura religiosa: el más retrasado era el Estado romano, donde “los pecados y los delitos son castigados por los mismos jueces”; en un segundo lugar se encontraba el caso de Buenos Aires, donde se declaraba una religión oficial pero se permitía la libertad de cultos; la Confederación había dado aún otro paso, asumiendo sólo el sostenimiento del culto; el punto de llegada, finalmente, sería el ejemplo norteamericano, donde el Congreso no podía legislar sobre religión, ni preferir ningún culto sobre otros.⁷⁸² Uno de los mayores

⁷⁷⁷ *Reforma Constitucional de 1860*, 314-323.

⁷⁷⁸ Martínez, *Una Nación para la Iglesia*, 478.

⁷⁷⁹ *Reforma Constitucional de 1860*, 332.

⁷⁸⁰ *Ibid*, 323-324.

⁷⁸¹ *Ibid*, 324.

⁷⁸² *Ibid*, 327.

avances de la historia argentina, de acuerdo con Sarmiento, era haber evitado que la religión se encontrara armada por el poder civil y que se confundiera con él.⁷⁸³ Cualquier paso en esa dirección resultaba, a su modo de ver, un paso hacia atrás.

Una opinión similar sostendría Roque Pérez, para quien “En la época en que vivimos, y conquistada la libertad de conciencia como derecho político, es un anacronismo recordarnos otras doctrinas, que en América no tiene raíces”⁷⁸⁴. Aprovecharía para afirmar, en línea con el discurso anticlerical de esos años, que el patronato nacional y los recursos de fuerza –“grandes derechos de los pueblos libres”- eran fundamentales para prevenir “la invasión de la autoridad eclesiástica, que no quiere imperar sola por la virtud y fuerza innegable de la doctrina, sino por el poder material de los gobiernos que nada tienen que hacer con la dirección espiritual de la conciencia humana”⁷⁸⁵. A pesar de su “anacronismo”, el poder material de la Iglesia –encarnado negativamente en la figura de los jesuitas y, en ocasiones, del mismo pontífice- era una amenaza latente, y los pueblos requerían las citadas atribuciones para defenderse de su insidiosa presencia.

Al debate se sumó la voz de otro antiguo integrante de la Generación del 37, exponiendo una posición que tendría sin embargo muy escaso eco. Juan María Gutiérrez propuso, sin más, eliminar el artículo 2º de la constitución que garantizaba el sostén material del culto católico. Su argumentación resultó algo contradictoria, pues postuló dos nociones diferentes. En primer lugar, apoyando una intervención anterior de Dalmacio Vélez Sarsfield, sostuvo que no era competencia del Estado nacional inmiscuirse en cuestiones religiosas, dado que éstas competían exclusivamente a las provincias. En segundo lugar, y de un modo quizá más interesante y disruptivo, afirmó que “La Constitución no puede referirse sino al deslinde de los poderes públicos y a las garantías que acuerda a los derechos del ciudadano. La religión es materia de conciencia, y la conciencia no puede estar jamás bajo el imperio de la ley”⁷⁸⁶. Resonaban en estos enunciados los argumentos alguna vez esgrimidos por Alberdi y Echeverría para propugnar que ningún tipo de vínculo debía existir entre el Estado y la Iglesia. No es

Para Frías la total libertad de cultos norteamericana no era una virtud, sino una carencia producto de la excesiva proliferación de sectas que allí existían. Dado que en el territorio argentino no residían más que católicos, por otro lado, podía perfectamente decretarse una religión de Estado, dado que “En todo tiempo y en todo país se ha comprendido siempre que el mayor de los bienes para una sociedad era la unidad de sus creencias”. La situación argentina, al menos en ese sentido, era para Frías más favorable que la de Estados Unidos. Ibid, 329.

⁷⁸³ Ibid, 326.

⁷⁸⁴ Ibid, 332.

⁷⁸⁵ Ibid, 331-332.

⁷⁸⁶ Ibid, 335.

imposible pensar que Gutiérrez, fuertemente anticlerical⁷⁸⁷, intentara aprovechar la ocasión para avanzar hacia ese objetivo, escudándose en los argumentos federales de Vélez Sarsfield.

Más allá de que no pueda más que especularse con respecto a las intenciones de Gutiérrez, tanto su propuesta como la de Frías fueron rechazadas. Rápidamente José Mármol convocó a una votación para definir si se modificaría el artículo 2º, cuyo resultado fue negativo. Concluyó, de ese modo, la Convención de Buenos Aires. Si la declaración del catolicismo como religión estatal carecía de *quorum* entre los convencionales, tampoco lo tenía la remoción de toda referencia, aunque fuera acotada y ambigua, a su relación formal con el Estado. Así quedaba definitivamente consolidado ese nuevo umbral de laicidad por el cual se declaraba la libertad de cultos y se abandonaba la identificación entre la fe católica y el Estado nacional en ciernes, aunque se la sostuviera materialmente y, de ese modo, pudiera conservarse la potestad patronal. Según lo resume Ignacio Martínez:

“Quienes se negaban a consagrar constitucionalmente la separación entre las instituciones eclesiásticas y el naciente Estado no se atrevieron a cuestionar la clausura definitiva del régimen de cristiandad sancionada con la libertad de cultos. Por el contrario, aquellos que no se cansaban de bregar por la desaparición de todo componente religioso en las instituciones políticas, no llegaron al punto de suspender la asistencia económica que el poder civil prestaba a las instituciones religiosas. Tal expediente hubiera dejado al naciente Estado sin argumento para ejercer un instrumento de gobierno que de ningún modo estaba dispuesto a resignar: el patronato nacional”.⁷⁸⁸

El año siguiente a la Convención de Buenos Aires, justamente, un escrito de Frías despertaría una polémica con respecto a la cuestión del patronato poniendo en evidencia los límites de lo “aceptable” tanto para el sector “clerical” como para el “anticlerical”.

⁷⁸⁷ En 1852 había escrito, con respecto a un sacerdote peruano, que “El clérigo quiere ser cardinal y vendería siete veces al Perú por la vanidad del capelo = así son todos esos cuervos que distraen al pueblo de las cosas serias de la vida temporal por prepararle la eterna gloria que Dios no niega nunca a ningún hombre honrado aunque sea mahometano”. Un año más tarde afirmaría en otra carta que el clero argentino “era atrasado e intolerante como todo clero católico”. Ver Di Stefano, *Ovejas Negras*, 187.

⁷⁸⁸ Martínez, *Una Nación para la Iglesia*, 478-479.

El breve exilio en Montevideo y la “expulsión del paraíso porteño”: una nueva polémica sobre el patronato

En 1861 el ahora paladín del catolicismo ultramontano porteño marchó a Mendoza, llevando los frutos de una colecta realizada por las conferencias vicentinas para asistir a la población de la ciudad, asolada por un fuerte terremoto. Mientras se encontraba allí, el renacimiento de las hostilidades entre Buenos Aires y la Confederación lo instaron a retornar a su provincia. De paso por Rosario escribió tanto a Urquiza como a Mitre en un intento de conciliar a los bandos que se alzaban en pie de guerra, pero sus intentos resultaron infructuosos.⁷⁸⁹ La infantería porteña batió a las tropas confederadas en los márgenes del arroyo de Pavón, el 17 de septiembre de 1861, y la situación política del país protagonizó un radical e inesperado vuelco.

Quizá demasiado identificado con los perdedores de la contienda, ante una opinión pública porteña que celebraba una victoria anhelada desde hacía una década, Frías optó como tantos años antes por el camino del destierro. En octubre atravesó el Río de la Plata y se instaló en Montevideo, con la intención de retornar a una Francia donde por años su vida había transcurrido de un modo relativamente apacible. Con ese fin le escribió a un viejo conocido chileno, Rafael Larraín, consultándole si sería posible que algún periódico de la república trasandina lo designara como su corresponsal en Europa. “Los hombres que dominan Buenos Aires”, le confiaría Frías, “y cuya influencia se extiende hoy a toda la República, tienen ideas muy diferentes a las mías en religión y en política; y yo no estoy dispuesto a sacrificar mis convicciones por atender a mis intereses”. Consideraba, por otro lado, que “convendría a la prensa de Chile, tener un corresponsal en Europa de ideas conservadoras y católicas, que podría al mismo tiempo consagrar sus escritos al examen de los conocimientos de instrucción pública y de beneficencia”⁷⁹⁰. Con la intención de retornar al Viejo Mundo y retomar los trabajos que había abandonado años atrás intentó incluso vender su biblioteca a Francisco Solano López, aunque éste declinara por haberse comprometido con otra compra.⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Ambas cartas y sus respectivas respuestas pueden consultarse en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 256-271.

⁷⁹⁰ *Ibid*, 271.

⁷⁹¹ *Ibid*, 277.

Su presencia en Montevideo no pasaría inadvertida en el campo de luchas conformado por los propios católicos “clericales” y “anticlericales” de esa ciudad.⁷⁹² Como señala Arturo Ardao, a partir de 1855 las logias masónicas habían incrementado su presencia pública en Montevideo, lo cual produjo crecientes choques con los católicos que manifestaban una perspectiva más “romana”. Durante 1861 se desarrolló una escalada conflictiva particularmente intensa. En abril, de un modo similar a lo que había ocurrido con Juan Musso en Buenos Aires, murió un integrante de las logias. Habiéndose negado a abjurar de su adscripción masónica, se le negó la potestad de ser enterrado en un cementerio católico. A diferencia de lo ocurrido en la ciudad vecina, los grupos enfrentados en Montevideo manifestaron una posición intransigente y el Estado intervino ampliamente en el conflicto: ante la negativa de habilitar el sepelio por parte del Vicario Apostólico, Jacinto Vera, el gobierno secularizó los cementerios. Cuando el mismo vicario dispuso la destitución del cura de la Iglesia Matriz de Montevideo, simpatizante de las logias, el gobierno desplazó de su cargo al propio Vera, apelando a sus prerrogativas patronales. Todo esto tomó lugar mientras la prensa de esa ciudad libraba una furiosa campaña a favor o en contra de los distintos protagonistas del conflicto: *La Prensa Oriental* defendió a rajatabla a los masones y los derechos de patronato del Estado; *La Revista Católica* y *La República* tomaron una postura simétricamente opuesta.⁷⁹³

La cuestión del patronato se había estado debatiendo, en el territorio del futuro Estado argentino, como mínimo desde la revolución de 1810. Si bien existían diferentes miradas a ese respecto, casi nadie había puesto en duda que el Estado poseyera algún tipo de prerrogativa patronal sobre la Iglesia.⁷⁹⁴ Esto no cambiaría en la Buenos Aires posterior a la caída de Rosas, aunque sí lo hicieran los argumentos y los sentidos en juego: como explicaba Aneiros en un artículo de *La Religión*, el gobierno podía asumir las funciones de patrono de la Iglesia y presentar, por ejemplo, a los candidatos para el obispado de la provincia; para ello, sin embargo, debía acordarlo previamente con la

⁷⁹² Arturo Ardao habla, para el Uruguay de aquellos años, de la existencia de un “catolicismo masónico” y un “catolicismo jesuita”. Con una perspectiva quizá más neutral, Susana Monreal identifica a ambos grupos como “católicos modernos” y “católicos más cercanos a las orientaciones provenientes de Roma”. Más allá de las sutilezas taxonómicas, los “bandos” que definen son muy cercanos a aquellos que, para el caso bonaerense, Di Stefano denomina “clericales” y “anticlericales”, categorías a las que aquí adscribo. Ver Arturo Ardao, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay* (Montevideo: Universidad de la República, 2013), capítulos 10 y 11, y Susana Monreal, “Jesuitas, jesuitismo y jesuitismo en Montevideo (1859-1861)”, en Ana Cecilia Aguirre y Esteban Ábalo, *Representaciones sobre historia y religiosidad. Deshaciendo fronteras* (Rosario: Prohistoria, 2014).

⁷⁹³ Ver Ardao, *Racionalismo y liberalismo*, capítulo 11.

⁷⁹⁴ Para un análisis exhaustivo de este tema puede consultarse Martínez, *Una Nación para la Iglesia*.

Santa Sede por medio de un concordato, puesto que en Roma se hallaba el centro de un poder que ejercía su soberanía sobre las almas de sus súbditos.⁷⁹⁵ Esto comenzaría a conjugarse, por otro lado, con una creciente defensa de la “libertad” de la Iglesia, que en cuanto “sociedad perfecta” no debería estar sometida al poder estatal.

Frías había esbozado esta última línea en sus artículos publicados como redactor de *La Religión*. En su nuevo exilio uruguayo, y frente a la destitución del vicario Vera, lo haría de un modo mucho más enfático y enmarcándolo en un lenguaje político novedoso que generaría resistencias no sólo en el campo de los “anticlericales”, sino también de los “clericales”. El periodista y político porteño caminaría por la fina línea que dividía el plano de lo aceptable y de lo inaceptable para ambos grupos, tanteando los límites de un discurso, sostenido por él hacía años, que intentaba conciliar su visión ultramontana del catolicismo con un liberalismo de fronteras todavía inestables.

Como señalan Ambrosio Romero Carranza y Juan Isidro Quesada, los periódicos “clericales” de Montevideo abrieron sus puertas al nuevamente exiliado porteño en cuanto defensor de las prerrogativas de la Iglesia.⁷⁹⁶ En septiembre de 1861 publicó, por medio de la imprenta de uno de ellos, un folleto titulado *El derecho de patronato y la libertad de conciencia*. Quizá influido por la fuerte resistencia que su propuesta de reforma constitucional había recibido el año anterior, y comprendiendo que la época a él contemporánea parecía estar ineluctablemente marcada por la pluralidad de creencias, Frías fundamentó su proposición de abolir el patronato apelando a dos principios que modificaban fuertemente el lenguaje político al que había recurrido durante la década anterior: la primacía de la libertad de conciencia como elemento central de las “sociedades modernas” y la soberanía popular como poder fundante de los Estados.

Las primeras páginas de su folleto son casi indistinguibles con respecto al discurso proferido por Sarmiento en la Convención de 1860, por medio del cual se había opuesto a la iniciativa de Frías. En palabras de este último,

“De todas las libertades destinadas á resguardar la dignidad del hombre en una sociedad civilizada, ninguna más sagrada que la que hace de su conciencia el asilo inviolable de las creencias que ligan á la criatura con el Creador; y en el cual está vedada la entrada á toda mano y á toda influencia que no sea libremente consentida.

⁷⁹⁵ *La Religión*, 18 de marzo de 1854.

⁷⁹⁶ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 273.

Esta es quizá la más grande y preciosa conquista de la civilización en los tiempos modernos”.⁷⁹⁷

El patronato, según fuera establecido por las Leyes de Indias, atentaba contra ese derecho fundamental del hombre. Según Frías, “el patronato en los gobiernos es una tiranía que gravita sobre la conciencia misma del ciudadano; es una ofensa y un ataque además á la libertad de cultos, á menos que no se pretenda que en un país católico todos los cultos han de ser libres, excepto el que profesan los ciudadanos mismos del país”⁷⁹⁸. Porque la cuestión del patronato no tenía que ver exclusivamente con la libertad del individuo, sino que conformaba también “el mayor ultraje á la soberanía popular”:

“...la Iglesia tenía forzosamente que ser libre en un Estado que había alcanzado su libertad. [...] Siendo el patronato un derecho inherente a la soberanía de los reyes absolutos, los jefes constitucionales de un pueblo libre no han podido considerarse investidos de tan exorbitante derecho. La soberanía, después de la emancipación, no ha pasado de los reyes á los gobiernos, sino a los pueblos. Antes era el rey *Señor* de las conciencias de todos, hoy cada ciudadano es señor de la suya”.⁷⁹⁹

El patronato resultaba particularmente lesivo de la soberanía popular –cuyo principal atributo, sostenía Frías, era la libertad de la conciencia individual- cuando a su cargo se encontraban gobernantes que “no brillan por el ardor de sus sentimientos religiosos ni por su viva adhesión á los preceptos y las prácticas del catolicismo”⁸⁰⁰. El pueblo se encontraría oprimido, entonces, mientras estuvieran oprimidas las autoridades del culto que mayoritariamente profesaban.

Para apoyar sus argumentos abogó por que los principios liberales, cuya defensa declamaban sus antagonistas, fuera implementado en toda su extensión. La prédica de Frías bordeó límites a los que no había llegado previamente. Tanto quienes arribaban al país vistiendo “la camiseta de Garibaldi” como “el hábito del dominico” deberían ser habilitados para enseñar del modo que les pareciera pertinente. “Respeto”, sostenía, “las creencias de todos, *aun las de aquellos que en materia religiosa no profesan ninguna*”⁸⁰¹. Todos los hombres debían tener el derecho de asociarse, tanto las congregaciones religiosas como quienes profesaban aquellas ideas “revolucionarias” e

⁷⁹⁷ Félix Frías, “El derecho de patronato y la libertad de conciencia”, en *Escritos y Discursos*, tomo IV, 108.

⁷⁹⁸ *Ibid*, 111.

⁷⁹⁹ *Ibid*.

⁸⁰⁰ *Ibid*, 114.

⁸⁰¹ *Ibid*, 113 [La cursiva es mía].

incluso ateas que Frías consideraba disolventes del orden social y que, como había afirmado antes, podían arrastrar a las sociedades en las sendas de la corrupción. Exigía a los “hombres liberales”, así, que “*amen todas las libertades*”, a fin de que pueda instaurarse “*la Iglesia libre en el Estado libre*”⁸⁰².

Frías reproduciría, incluso, el discurso “progresista” de Sarmiento con respecto a la libertad de conciencia, aunque modificando sus componentes. El patronato regio formaba parte de un mundo extinto para siempre:

“Que los legisladores españoles en los tiempos atrasados y bárbaros de la edad media, se juzgaran facultados á penetrar con el ojo del inquisidor y la mano del gendarme en el dominio de las conciencias, inaccesibles hoy á la ley humana, se concibe fácilmente. [...] Pero los tiempos han marchado y el hombre ha crecido, ha roto los lazos de una ignominiosa tutela; y se siente hoy con fuerzas bastantes para no soportar en las elevadas y libres regiones de su alma otro imperio que el de Dios mismo...”⁸⁰³.

Reformulando las añejas críticas típicamente anticlericales sobre el vínculo entre la Iglesia, la Inquisición y una época retrógrada e incivilizada, Frías intentaba demostrar que ese cargo debía caer en realidad sobre sus antagonistas, como consecuencia de un patronato que no tenía ya lugar en las sociedades modernas. Para sostener su argumento citó innumerables normas extraídas de las Leyes de Indias y las Leyes Recopiladas, para mostrar que en los tiempos en que el Estado tenía la potestad de intervenir en asuntos espirituales, “el hombre no era libre en su conciencia ni en su casa, en la calle, en el café, ni en el templo”⁸⁰⁴. El patronato pertenecía a los tiempos coloniales, a un pasado sepultado para siempre; la “Iglesia libre en el Estado libre” era la forma que se correspondía con los nuevos tiempos en que el individuo era su propio soberano y en que los ciudadanos en su conjunto poseían la soberanía sobre las instituciones estatales.

Frías agregaría en su folleto algunos argumentos que se hallaban más en línea con las ideas que los “clericales” porteños habían manifestado a lo largo de la década: sobre todo que, dado que las autoridades no cumplían con los deberes impuestos por el patronato –tales como la fundación de un seminario conciliar-, no podían gozar de sus

⁸⁰² Ibid, 114.

⁸⁰³ Ibid, 115.

⁸⁰⁴ Ibid, 119-120. Frías incluso preguntaría, incisivamente, por qué las leyes de patronato todavía conservaban su vigencia, pero ya no las innumerables normas coloniales que castigaban materialmente la incredulidad.

derechos.⁸⁰⁵ Concluía su exposición afirmando, de modo vehemente, que sólo el catolicismo podría asegurar la libertad y el progreso de las sociedades sudamericanas. Su eje enunciativo, sin embargo, se había modificado sustancialmente: era necesario abrogar el patronato para que la libertad de conciencia y la soberanía popular reinaran en toda su extensión.

El panfleto de Frías tendría una acogida recelosa, y en ocasiones directamente hostil, tanto entre los “clericales” como en los “anticlericales” de Buenos Aires y Montevideo. *La Prensa Oriental*, periódico de esta última ciudad que actuaba como punta de lanza en la defensa de la masonería, lo acusó de ser un nómada fanático que adonde quiera que viajara desperdigaba la semilla del jesuitismo. Sus redactores afirmaron, incluso, que había sido Frías quien aconsejara al Vicario Vera –un “pobre sacerdote” al que respetaban- ponerse en pie de guerra contra las leyes del Estado. Dado que sus escritos dividían a las familias y subvertían el orden social por medio de una prédica que ponía en duda las potestades del gobierno, el fiscal general, afirmaban, debía condenar sus escritos por sediciosos. Para este periódico, el emigrado no era más que un agente del fanatismo jesuita, contra el cual el patronato servía como un escudo necesario.⁸⁰⁶

El folleto de Frías llegó también a una Buenos Aires que se encontraba mayormente enfocada en la situación política y militar posterior a la batalla de Pavón, y fue reproducido en la primera página tanto de *La Tribuna* como de *El Nacional*. Sarmiento, redactor de este último, acompañó la publicación con sus propios comentarios, mucho menos hostiles y mucho más ambiguos que aquellos del periódico uruguayo.⁸⁰⁷ Su argumentación sería doble. En una primera parte afirmaría que “Estamos conformes con él, con la abolición del Patronato real, y que quede en libertad completa la Iglesia católica”⁸⁰⁸. Aunque eso debería implicar, para que quien proponía dichas ideas fuera consecuente, borrar “de la carta constitucional su primer artículo en que declara ‘que la Religion Católica es la religion del Estado’”⁸⁰⁹.

El editor del periódico porteño, sin embargo, rápidamente retrocedería en su posición. A su entender, el patronato consistía en la obligación suscrita por el gobierno de “costear la renta de obispos, canónigos, la construcción de templos, etc”. ¿Frías

⁸⁰⁵ Ibid, 120.

⁸⁰⁶ *La Prensa Oriental*, 10 de octubre de 1861.

⁸⁰⁷ Si bien el artículo no lleva firma, Luis L. Domínguez le comentaría a Frías que su autoría correspondía a Sarmiento. Ver Carranza y Quesada, *Vida y Testimonio*, 275.

⁸⁰⁸ *El Nacional*, 12 de octubre de 1861.

⁸⁰⁹ Ibid.

deseaba realmente suprimir tales ayudas? Concluía, así, afirmando que “Acaso sea mejor, sr. Frías, dejar las cosas como están, con sus imperfecciones y contratiempos, al menos en la República Argentina, en donde siempre ha reinado casi una completa armonía entre los gobiernos y la autoridad de la Iglesia, á fuerza de prudencia y concesiones recíprocas”⁸¹⁰. A pesar de las vacilaciones del autor, finalmente se inclinaba por la conservación de un cierto *status quo*, de modo similar a lo que había expuesto en la Convención del año anterior.

Con respecto al sector eclesiástico porteño, por otro lado, la recepción del folleto parece haber sido sumamente fría. Como le escribió Luis L. Domínguez a su viejo amigo, “Tu artículo ha dado el golpe aquí. Supongo que por conducto directo sabrás cómo lo ha tomado la Curia. Las columnas de ‘La Religion’ le han sido vedadas, y veo que corres riesgos de que te pongan en el *Index*”. Domínguez agregaba en su carta una reflexión aún mucho más provocativa con respecto al clero argentino:

“He tropezado, en efecto, como lo supones, con muchos documentos nuestros relativos a la cuestión religiosa. [...] La impresión que me ha dejado su lectura es, que entre nosotros, ni los clérigos han defendido a la Iglesia; o más bien, que si ha tenido defensores ha sido en las filas de algunos doctores legos (como Anchorena). Nuestro clero está por el Patronato, y estoy persuadido de que nunca se tuvo por más feliz que durante el entredicho con Roma”.⁸¹¹

Este personaje sugería, así, que el clero nunca había realmente abandonado sus tendencias galicanas –lo cual, en cualquier caso, es difícil de sostener- y encomiaba a los laicos que habían levantado las banderas de la libertad de la Iglesia –cuyos sucesores, de algún modo, eran su amigo y él mismo-.

Frías se mostró un tanto descorazonado ante la evolución de los acontecimientos. Le escribió a Vicente Fidel López, que había defendido su honor –pero no sus ideas- por medio de un artículo publicado en *La Prensa Oriental*, que “quieren echarme del *Paraíso* por el delito de no comer del fruto prohibido”. Pero aunque estuviera expulsado del “Paraíso argentino”, y “como a nadie le es dado arrojarme del seno de la Iglesia”, concluía afirmando que “espero que no me faltará nunca la energía suficiente para defender cuanto convenga a mis convicciones religiosas”⁸¹².

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 275.

⁸¹² Ibid.

Emergía en torno al patronato, ese “fruto prohibido” del que hablaba Frías, una suerte de consenso general, aunque los motivos de los diversos grupos en pugna para sostenerlo fueran diversos. Con respecto a la curia porteña, resulta indudable que la fundamentación otorgada por Frías para abrogar la potestad patronal debe haberle resultado inadmisibles: la plena libertad de conciencia se mostraba, en el discurso del campeón del catolicismo local, como la mayor conquista de las sociedades modernas, y la soberanía popular extendía su influencia incluso sobre cuestiones atinentes a la religión. Aún soslayando la patente heterodoxia de estos enunciados, es posible que la jerarquía eclesiástica bonaerense no deseara perseguir la desaparición de un patronato que, en último término, era la contracara del sostenimiento material que el Estado ofrecía a la Iglesia. Si Aneiros había afirmado que era preciso reglamentar el patronato por medio de un concordato con Roma, en cuanto allí residía la soberanía espiritual que debía regir el mundo terreno, la apelación de Frías a una total libertad religiosa, que incluía a los no creyentes, comportaba un grado de laicización –por utilizar un término ciertamente anacrónico– que resultaba a todas luces insostenible.

Con respecto a los católicos “anticlericales”, sus motivos para conservar el patronato respondían a dos cuestiones diferentes. Como lo expuso el redactor de *La Prensa Oriental* y lo bosquejara Roque Pérez en la Convención de 1860, dicha herramienta resultaba fundamental para salvaguardar al pueblo de las amenazas del oscuro jesuitismo, cuyo fin último era abroquelar la libertad de conciencia y someter al Estado a sus designios. Como señalan Diego Mauro e Ignacio Martínez, por otro lado, desde el punto de vista del gobierno los obispos eran funcionarios del Estado, dado que habían sido elegidos por el Senado y el Poder Ejecutivo y que el erario público costaba sus gastos y pensiones: “Como tales debían obediencia a las leyes de la república y su prédica debía ir en sintonía con una moral cívica que fortaleciera el orden político”⁸¹³. Esta situación se mostraba particularmente acuciante en vista de que el clero se encontraba a cargo de funciones básicas de la naciente institucionalidad estatal, tales como el registro de los nacimientos, la celebración de matrimonios y la gestión de los cementerios.

Ni los “clericales” ni los “anticlericales” estuvieron dispuestos a sostener una posición por completo intransigente. El *status quo* habilitado por la pervivencia del patronato y el sostenimiento del culto no sería quebrado por muchos años. Las

⁸¹³ Martínez, Ignacio y Mauro, Diego, “Ctáato y Éurito. Iglesia, religión y poder político en la Argentina en el siglo XIX”, en *Fronteras disputadas*, 12.

autoridades de Buenos Aires se encontraban abocadas a la unificación del país bajo su égida, y hacia esa cuestión volcaron gran parte de sus energías. La Iglesia, institucionalmente débil, no se hallaba intrínsecamente vinculada a ninguno de los actores que se disputaban el poder nacional, cuya escisión respondía fundamentalmente a cuestiones de organización territorial. A diferencia de México o Nueva Granada, la disputa principal no se libraría entre un sector “liberal” enfrentado a otro “conservador”, adoptando este último la defensa de la religión tradicional. La propia debilidad de la Iglesia, por otro lado, que requería de la asistencia del Estado para extender su influencia y, en un punto, construirse a sí misma, tornaba poco viable que se alzara políticamente en su contra.

La conservación del *status quo*, evitando las “teas incendiarias” contra las que previniera Sarmiento, parecía entonces una opción que todos los sectores estaban dispuestos a aceptar. Frente a dicho escenario la apuesta de Frías, que buscaba derogar el patronato en base a una total libertad religiosa, no encontraría eco en prácticamente ninguno de los actores en juego.

Capítulo VI

Voces viejas y nuevas: las polémicas en torno al conflicto religioso santafesino de 1867 y la Convención Constituyente de Buenos Aires (1870-1873)

Ya a partir de la década de 1850, como se ha visto, la República Argentina en ciernes puede ser situada en los confines de un “primer umbral de laicidad”. La constitución de 1853, reformada y ratificada en 1860, había declarado la total libertad religiosa en el territorio nacional, conservando sin embargo el sostén del culto católico por parte de los poderes estatales y el patronato como su contracara. En línea con lo que afirma Jean Baubérot, a partir de allí el Estado “no pretende ya garantizar la ‘salvación’ de sus ciudadanos, sino ocuparse exclusivamente de sus intereses terrenales”⁸¹⁴. La separación relativa de las esferas de acción propias de la Iglesia y el Estado se vio también acompañada por la consolidación de distintas instituciones en que la religión no tenía ya una presencia normativa –desde las asociaciones científicas y literarias, por ejemplo, hasta las novedosas sociedades de socorros mutuos-, y por la incrementada pluralización del campo religioso que acompañó al proceso migratorio. En paralelo, mantenía su vigencia un elemento fundamental en este primer umbral: la religión, a pesar de todo lo anterior, conservaba una fuerte relevancia y legitimidad en cuanto garante de la moral social, por lo cual debía ser protegida –pero también vigilada- por el Estado.⁸¹⁵

Las principales polémicas religiosas de la década de 1860 tendieron a circunscribirse a las posibilidades discursivas y de acción habilitadas por este modelo. De forma similar a lo ocurrido en el decenio anterior, nadie pondría en duda que la religión constituía un factor esencial a la hora de pensar la sociedad y la política. Este consenso básico, sin embargo, no obturaba las preguntas que habían comenzado a emerger ya hacía años, y que habían encontrado respuestas diferentes en los sectores “clericales” y “anticlericales” descriptos en el capítulo previo: ¿qué tipo de religión era la que se ajustaba a la naciente República Argentina?; ¿cuáles debían ser sus contornos y quiénes sus autoridades?; ¿qué vínculo debía existir entre la Iglesia católica y su clero con respecto al Estado?

⁸¹⁴ Jean Baubérot, “Los umbrales de la laicización”, 97.

⁸¹⁵ *Ibid*, 98.

La disputa más resonante de esta década fue la que opuso a los defensores del gobernador de Santa Fe Nicasio Oroño y de sus reformas laicas contra la fracción de católicos intransigentes que les opusieron resistencia. Sus principales protagonistas habían pertenecido a aquella Joven Argentina cuyos integrantes tuvieron un papel predominante en el país luego de la caída de Rosas. El enfrentamiento entre Félix Frías, que secundaba al obispo de Paraná, José María Gelabert, y Juan María Gutiérrez, unido en esta contienda al gobernador de Santa Fe, se ajusta de un modo relativamente preciso a las ya añejas contiendas entre “clericales” y “anticlericales”: si Frías consideraba que la Iglesia era el principal fundamento de la libertad y del orden social, y debía por lo tanto ser protegida por el Estado, Gutiérrez afirmarí que su combate contra las reformas laicas implicaba un retorno al pasado colonial, y que las instituciones eclesiásticas debían someterse al poder civil y actuar en su servicio. Si bien las medidas implementadas por Oroño eran sumamente novedosas –particularmente en lo referido al matrimonio civil-, los debates que las acompañaron no lo serían tanto.

Más interesante que lo anterior, quizá, sea que en este período a dichas voces y actores “viejos” se sumaran nuevos y en su mayoría jóvenes protagonistas de la vida pública porteña y nacional. Como señala Paula Bruno, si bien en estos años el “ritmo intelectual” continuaría siendo marcado por los personajes que habían tenido una actuación preponderante en los años posteriores a Caseros, comenzaron a emerger nuevas figuras que no se identificarían ya por completo con la prédica de éstos.⁸¹⁶

Puede hablarse, para la década de 1850, de la existencia de un grupo de católicos “clericales” y otro de católicos “anticlericales” que, más allá de sus diferencias internas, compartían una cierta unidad de miras. Los primeros querían una Iglesia “libre” –lo cual no necesariamente excluía la práctica del patronato, aunque debiera ser regulado por un concordato- que mirara hacia Roma y que contara con la protección del Estado, del cual no debía desligarse legalmente; los segundos anhelaban un catolicismo ajustado a las necesidades de la sociedad local, contemplaban a los clérigos como funcionarios del Estado y veían en las atribuciones patronales una defensa de la soberanía nacional y de las conciencias ciudadanas frente a los posibles abusos pontificios.

Esta relativa homogeneidad de los grupos contrapuestos se quebraría, de un modo incipiente, al progresar la década de 1860. Dentro del campo “clerical”, José Manuel Estrada –y en menor medida Pedro Goyena- postuló una perspectiva progresista

⁸¹⁶ Paula Bruno, “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin-de-siglo. Coordenadas para un mapa de la elite intelectual”, 339-368.

de la libertad humana que era también sólidamente ultramontana, según la cual resultaba necesario separar a la Iglesia del Estado para acabar con la esclavitud de la primera y otorgarle nuevas alas para su desarrollo. Dentro del campo “anticlerical”, algunos personajes comenzaron a clamar por una separación total de la Iglesia y del Estado por considerar que los lazos de unión entre una y otro oprimían la conciencia de los ciudadanos argentinos. Esto no quita que, como señalan Diego Mauro e Ignacio Martínez, las elites en su mayoría continuaran defendiendo la protección del catolicismo y el ejercicio del patronato⁸¹⁷; este consenso, que en la década anterior parecía incuestionable, sin embargo se resquebrajaría parcialmente en estos años. El “primer umbral de laicidad” comenzaba a tensionarse, aunque sin todavía romperse.

Un momento central para la articulación de estas perspectivas fue la Convención Constituyente de Buenos Aires, desarrollada entre 1870 y 1873. A diferencia de lo ocurrido en 1860, las discusiones religiosas tuvieron un espacio preponderante y durante sesiones enteras se discutió cuál sería el papel de lo religioso en la nueva carta magna provincial. Más allá de las múltiples propuestas en disputa, algo parecía claro: retornar a la declaración de una religión oficial del Estado era sencillamente impensable, puesto que constituiría, de algún modo, un “paso hacia atrás” en el camino ascendente de la libertad de conciencia. Si Baubérot postula dos grandes “umbrales de secularización”, definidos como tipos ideales, las convenciones constituyentes nacionales y bonaerenses parecen haber instaurado umbrales mucho más acotados y sutiles, que sin embargo eran vividos como tales por los actores en juego: si una de las constituciones daba un paso más en la separación de la Iglesia y el Estado, el único camino era asumirlo e incluso intentar “avanzar” un poco más.

Frente a estas transformaciones Frías se vio enfrentado a un nuevo enemigo: no eran ya solamente los “liberales irreligiosos” los que podrían llevar al naufragio de la Iglesia, sino también los católicos cándidos, que tenían una excesiva confianza en los beneficios aportados por la libertad religiosa. El viejo emigrado, así, debió enfrentarse a una encarnación mucho más consistente del “catolicismo liberal”, todavía asociado en Francia a su viejo amigo Montalembert, que la suya propia. Se abría, en el naciente laicado católico, una nota de disonancia que sólo se resolvería una década más tarde.

⁸¹⁷ Ignacio Martínez y Diego Mauro, “Ctáato y Éurito”, 15.

La “montonera de sacristía” contra el “liberalismo revolucionario”: nuevos fenómenos, viejos discursos

Frías retornó a Buenos Aires en 1862, entusiasmado por el pacto entre Mitre y Urquiza que dejaba en manos del primero y de las fuerzas bonaerenses la hegemonía a nivel nacional, conservando el segundo el dominio sobre la provincia de Entre Ríos. La relativa distensión entre las dos figuras fuertes del país, cuyas relaciones había intentado mediar, le permitieron reintegrarse a la vida pública nacional y ser elegido senador provincial de Buenos Aires ese mismo año. Si bien se mantuvo mayormente al margen de las emergentes facciones “nacionalista” y “autonomista”, luego de su elección se convirtió en el campeón de la postura que rechazaba la federalización de la provincia; al proferir un discurso sobre este tema en el senado bonaerense, de hecho, la barra prorrumpió en vehementes aplausos y lo condujo en andas hasta su hogar.⁸¹⁸ En virtud de su reconquistada fama como defensor de los derechos de Buenos Aires, la legislatura local lo designó senador nacional en su representación en octubre de 1862, cargo que ocuparía durante los seis años siguientes.

Durante este período tendió a alejarse de la actividad periodística, que a lo largo de las dos décadas previas había constituido su principal sustento, y se abocó a la acción legislativa y a las actividades desarrolladas por las conferencias vicentinas locales. Sus intervenciones parlamentarias, de un modo similar a lo que había ocurrida una década antes en la legislatura porteña, sólo en rarísimas ocasiones versaron sobre cuestiones religiosas, y su discurso tendió a depurarse de toda referencia de corte confesional. Desde su banca de senador participó de diferentes debates relativos a las leyes que debían regular la acción bancaria, la expropiación de caballos para la guerra con Paraguay y el traslado de la capital nacional a Rosario, entre muchas otras.⁸¹⁹

El único caso en que Frías enarboló un discurso religioso algo más consistente fue al momento de debatirse un proyecto de colonización galesa en la Patagonia. Las ambigüedades de su discurso, sin embargo, de algún modo ilustran los límites a los que debió ceñirse mientras se desempeñó como senador.⁸²⁰ Si bien en todo momento

⁸¹⁸ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 286.

⁸¹⁹ Puede verse un resumen de su actuación parlamentaria en *ibid*, 297-317.

⁸²⁰ Sólo en otra ocasión Frías se expidió, brevemente, sobre cuestiones religiosas. Al discutirse las enmiendas propuestas para la Ley de Justicia Federal, en agosto de 1863, denunció que las penas sancionadas contra las personas que publicaran bulas papales sin autorización del gobierno no tenía lugar

enfaticó que la llegada de inmigrantes, cualesquiera fueran sus credos y procedencia, era fundamental para el desarrollo moral y material del país, estableció sin embargo dos condiciones a ese respecto: en primer lugar, que “siempre que un gobierno se crea en la obligación de fomentar la inmigración por los medios oficiales [...] deben procurar si es gobierno de un país católico, que los inmigrantes que vengan así en grupos, sean de nuestra religión”; en segundo lugar, que la llegada de misioneros protestantes a la Patagonia favorecería la conversión de los indígenas a esa fe, mientras que era necesario adoctrinarlos en la religión católica.⁸²¹ Si bien no la mencionaba directamente, Frías podía escudarse en la Constitución nacional para defender su postura: ésta decretaba la conversión de los indios al catolicismo, a la vez que “sostenía” dicho culto –sostén que, en ciertas coyunturas, podía interpretarse como “protección”-.

Sugestivamente, sin embargo, no sería la cuestión religiosa el principal argumento esgrimido por el senador porteño en contra del proyecto. El “punto capital” iba más allá de los credos y recaía en un problema de soberanía: si se permitía que súbditos de la monarquía inglesa se instalaran en esas lejanas regiones del país, todavía “inhabitadas”, muy pronto todos esos territorios se perderían frente al avance de la corona británica.⁸²² El acuerdo de colonización sería finalmente rechazado por la Cámara, menos por una supuesta disonancia religiosa a la que virtualmente ningún legislador prestó atención que por el temor a una futura invasión extranjera.

Si bien las discusiones parlamentarias mostraron que no existía un total consenso con respecto a los beneficios de cualquier tipo de inmigración –aunque no tuviera que ver, como ocurriría en el futuro, con una problemática vinculada a la nacionalidad, sino con la soberanía territorial de un Estado aún en ciernes-, ese consenso sí existía en torno a la aceptación sin trabas de inmigrantes no católicos –o, cuando menos, de inmigrantes protestantes-. La advertencia de Frías sobre el fomento oficial de la inmigración “disidente”, por otro lado muy tibia, sería recibida con un espeso silencio por parte de sus pares. Los espacios para bregar, aunque fuera mínimamente, por la unidad de las creencias católicas en el país eran en el ámbito parlamentario muy acotados.

“en países como el nuestro, donde existe la libertad de conciencia”. El senador Navarro le respondió con el clásico argumento de que el *exequatur* era consubstancial a la soberanía nacional, dado que el pontífice romano no era sólo el jefe espiritual de la Iglesia, sino también el soberano temporal de un Estado. Ver *Congreso Nacional. Cámara de Senadores, Sesiones de 1863*, Buenos Aires, Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1891, p. 437.

⁸²¹ Ibid, 442.

⁸²² Ibid, 444.

Quienes integraron los poderes ejecutivo y legislativo del Estado nacional durante la década de 1860 habían encontrado un cierto terreno común en la defensa de una inmigración que de ningún modo podía ser coartada por motivos religiosos. El sostenimiento del culto católico y su contracara, el patronato, tampoco enfrentaron importantes recusaciones en el seno de las instituciones del Estado. No sería allí, por lo tanto, donde Frías siguiera librando su campaña en pro de los “intereses religiosa” de la Argentina, sino en el terreno de la prensa y de la opinión pública. Si bien abandonó el rol relativamente protagónico que había alcanzado en el periodismo porteño durante la década anterior, y no se hizo ya cargo de ninguna publicación, recurrió a las páginas de distintos diarios para intervenir en ciertas disputas ocurridas a lo largo de esos años.

En 1863, por ejemplo, el presidente Mitre, por mano de su Ministro de Justicia e Instrucción Pública, ordenó que se enterrara al masón e “impenitente” Blas Agüero en el Cementerio del Norte, a pesar de la negativa del sacerdote Federico Aneiros. Éste se vio obligado a aceptar la demanda del gobierno, pero retiró la bendición a la necrópolis⁸²³; tanto de un lado como del otro, por lo tanto, el hecho constituyó un avance hacia la secularización de los cementerios de la ciudad.

Como señala Jean Baubérot, uno de los elementos centrales del “primer umbral de laicidad” consiste en “*Una fragmentación institucional en la cual la religión ha dejado de ser portadora de un sentido que abarque todos los aspectos de la vida*”⁸²⁴. Así, instituciones que antes debían tomar en cuenta la normativa religiosa tienden a autonomizarse, y a producir “percepciones socioculturales independientes de lo religioso”⁸²⁵. La relativamente novedosa disciplina de la higiene pública fue una de ellas, y bajo su esfera de influencia comenzó a adentrarse la gestión de los cementerios.

¿Cómo defendió Frías una posición “clerical” con respecto a los cementerios, en el contexto de este avance creciente de instituciones y saberes autonomizados de lo religioso? No lo hizo, ciertamente, remitiendo a argumentos que fueran solo confesionales o teológicos; a su entender, la moral religiosa era de hecho la mejor aliada de la higiene pública a pesar de lo que sus críticos pudieran afirmar. Como escribió el año de ese conflicto:

⁸²³ Omar López Mato, *Ciudad de Ángeles: historia del cementerio de la Recoleta* (Buenos Aires: OLMO, 2001), 15

⁸²⁴ Baubérot, “Los umbrales de laicización”, 98.

⁸²⁵ Ibid.

“No se violan impunemente las leyes de la moral en ningún país. Poco há que un decreto gubernativo anulaba las prescripciones de la Iglesia, relativas á la sepultura eclesiástica; y despojaba de su carácter sagrado al cementerio [...]. En tiempos anteriores otro decreto arrojó el cadáver de los recientemente fallecidos de la inmediación de los altares, en que se celebran sus exequias, porque así lo reclamaba, se decía, la salubridad pública; aunque la costumbre de la Europa católica toda dijera entonces, como dice hoy mismo, lo contrario. Hoy los muertos matan, no se crea exajerada la espresión; y solo Dios sabe cuántas de las víctimas del cólera han sido envenenadas por esos centenares de cadáveres, de que la vanidad más insensata está haciendo una criminal exposición”.⁸²⁶

Frías remarcó, no sin cierta ironía, que como escribía en Buenos Aires y no en una ciudad piadosa como Nueva York o Nueva Orleans no le sería consentido apelar a argumentos religiosos, por lo que podría solamente ofrecer una lección de higiene. Afirmaría así, apoyándose en numerosas citas de autores europeos, que crear un cementerio conformado por nichos, en donde no se enterraba a los cadáveres, constituía un fuerte peligro para la sanidad pública y era la causa de las pestes que en años anteriores habían assolado a la ciudad. Todo ello era consecuencia de haberse alejado de las viejas costumbres que regían a los cementerios católicos, en que se conjugaba el respeto a los muertos, por medio de su enterramiento y la protección de los vivos con respecto a “las exhalaciones deletéreas de los cuerpos insepultos”⁸²⁷. Más allá de los pormenores más específicos referentes a la discusión sobre los cementerios, una cuestión emerge con relativa nitidez: las posibilidades para sostener una posición refiriendo a razonamientos estrictamente religiosos comenzaban a mostrarse, en algunas esferas de la vida pública, cada vez más insuficientes. El propio Frías, así, debió secularizar su discurso para propugnar una propuesta ciertamente antagónica con cualquier espíritu secularista.

Más allá de algunas otras escaramuzas periodísticas puntuales, su momento de mayor participación en la prensa coincidió con las reformas laicistas llevadas adelante por Nicasio Oroño en Santa Fe, durante la segunda mitad de 1867. Como sugiere Diego Mauro, durante la década previa esta provincia se había enfrentado “materialmente” con el primer umbral de secularización –que separa al católico del ciudadano– como consecuencia de la llegada de inmigrantes que profesaban distintas creencias.⁸²⁸ Las

⁸²⁶ Félix Frías, “Enterrar los muertos”, *Escritos y Discursos*, tomo III, 2.

⁸²⁷ *Ibid*, 2.

⁸²⁸ Diego Mauro, “Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900. Consideraciones sobre la ‘Argentina liberal y laica’”, *Revista de Indias* 74, no. 261 (2014): 539-560.

medidas propulsadas por Oroño, así, habrían respondido menos a un espíritu “anticatólico” que a los requerimientos de una sociedad que se pluralizaba. El conflicto entre el gobernador santafesino y la Iglesia local –encarnada particularmente por el obispo de Paraná José María Gelabert- constituyó un *crescendo* articulado a partir de tres medidas consecutivas: el proyecto de expropiar el convento franciscano de San Lorenzo para crear allí una escuela de agricultura; la secularización de los cementerios; y, como estocada final, la sanción del matrimonio civil.

Estas disposiciones generaron una fuerte resistencia por parte del prelado de Paraná y una parte del clero de la provincia: diferentes párrocos se negaron a entregar los cementerios, en un primer momento, y ante la instauración del matrimonio civil Gelabert lanzó una “Protesta y declaración” en la que sostenía que la ley era “anticristiana, anticatólica, antisocial, corruptora de la más saludable disciplina de la Iglesia y anticonstitucional”. El gobierno respondió decretando el arresto de todo aquel que hiciera circular la protesta, a la vez que nombró a un agente especial para entablar una acusación formal ante la Corte Suprema de Justicia federal contra el obispo, por violación del derecho común y de las leyes de patronato.⁸²⁹ Finalmente, en un escenario enrarecido por las disputas religiosas, se produjo un alzamiento que desplazó a Oroño de su cargo. Si bien las miras de la revuelta fueron menos confesionales que políticas, puesto que su objetivo era alinear a la provincia con la candidatura presidencial de Urquiza, el nuevo gobierno finalmente derogaría la ley de matrimonio civil.⁸³⁰

Como señalan Ignacio Martínez y Diego Mauro, si bien en un primer momento Oroño pretendió mostrarse conciliador, enfatizando que de ningún modo sus reformas contenían un sesgo anticatólico, finalmente abrazó el conflicto y lo llevó hasta sus últimas consecuencias.⁸³¹ Al calor de las disputas crecientes la problemática desbordó el territorio provincial para convocar la atención de actores situados en diferentes partes del país. Esto se debió, en parte, a la propia acción de Gelabert y de Oroño. Poco después de que la legislatura sancionara la ley de matrimonio, el primero envió cartas al arzobispo Escalada, al vicario de Cuyo Rizzerio Molina, a los sacerdotes porteños Aneiros y Avelino Piñeiro y a Félix Frías, adalid de un laicado que comenzaba a ser

⁸²⁹ Miguel Ángel De Marco, “Trece cartas sobre la ley santafesina del matrimonio civil (1867)”, *Res Gesta*, no. 8 (julio-diciembre de 1980): 64-65.

⁸³⁰ Para una descripción del conflicto puede consultarse Mauro, “Procesos de laicización...”, De Marco, “Trece cartas...” y Miguel Ángel De Marco, “Introducción”, en Nicasio Oroño, *Obra Completa* (Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2004).

⁸³¹ Martínez y Mauro, “Ctéoato y Éurito”, 19.

nacional, enviando su “Protesta” y solicitando su apoyo.⁸³² El gobernador de Santa Fe, por su parte, ordenó la impresión de distintos folletos que compilaban artículos en favor de la ley de matrimonio civil, a la vez que sus reformas fueron vehementemente defendidas en la prensa porteña y muy particularmente en las páginas de *El Inválido Porteño*, que contó para ello con la pluma de Juan María Gutiérrez y Juana Manso, entre otros.

Si una suerte de “nacionalización” de los conflictos eclesiásticos no era nueva, en lo relativo a las complejas negociaciones que ya desde hacía tiempo habían debido llevar adelante los obispos y cabildos eclesiásticos locales con distintos poderes supraprovinciales –Rosas como encargado de las Relaciones Exteriores de la Confederación, entre las décadas de 1830 y 1840, Urquiza como presidente de la nación escindida, durante el decenio siguiente–, la unificación nacional comportó dos cambios importantes en este sentido. Primero, el nacimiento de un poder nacional estatal cuya jurisdicción, desde 1862, abarcaba el conjunto del territorio argentino; segundo, la creación del arzobispado de Buenos Aires, que actuaría a partir de 1865 como el eje estructurante una Iglesia nacional en proceso de consolidación. En vista de ello, tanto Oroño como Gelabert apelaron a las autoridades federales para dirimir el conflicto santafesino en su favor, y el obispo de Paraná buscó el apoyo del arzobispo Escalada para que secundara su oposición a las reformas.

Por otro lado, y quizá de mayor importancia para el tema aquí tratado, este conflicto permite vislumbrar la incipiente gestación de una esfera pública nacional –con eje en Buenos Aires, podría argumentarse–, que permitió a actores situados en diferentes puntos del país hacerse eco de las discusiones locales y participar de ellas. Félix Frías, campeón del laicado católico a lo largo de este período⁸³³, sería uno de los pocos seculares a los que Gelabert enviara su “Protesta” y su voz sería una de las principales defensoras de la posición “clerical” en el marco de las disputas santafesinas.⁸³⁴ Frías

⁸³² Las cartas enviadas por Gelabert pueden consultarse en De Marco, “Trece cartas”, 65-75.

⁸³³ En una carta de 1868, desde su autoexilio en Tarija, fray Mamerto Esquiú le señalaría a Frías su papel central en la defensa de los intereses de la Iglesia; particularmente después de la muerte de Facundo de Zuviría, ocurrida en 1861: “Sin Ud., sin sus escritos, sin los del finado Dr. Zuviría y no sé si por ningún otro, cuando se estudie el complejo de hechos, leyes y periódicos después de un siglo, se deberá decir: el Pueblo Argentino correspondió al beneficio de la caída de la tiranía, de una paz hermosa y de las mejores condiciones para la prosperidad común, con la blasfemia y la guerra a su bienhechor”. Carta de Esquiú a Frías, 2 de abril de 1868, en Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 323-325.

⁸³⁴ Los otros dos laicos a quienes escribió Gelabert fueron Vélez Sarsfield, que en ese momento estaba desarrollando un proyecto de código civil que sancionaría el matrimonio religioso y según quien “el matrimonio civil es un concubinato autorizado sólo por la ley civil y que viven en pecado mortal los cónyuges que viven en ese matrimonio”, y José María Cullen, ex gobernador de Santa Fe cuyo favor el obispo de Paraná pretendía ganar. Ver De Marco, “Trece cartas”.

poseía una relación muy cercana con distintos integrantes del clero porteño y discutió con ellos cuál debía ser la mejor vía de acción: al encontrarse con sus amigos Federico Aneiros y Miguel Avelino Piñero en una Iglesia porteña, antes de que este último celebrara un servicio religioso, le sugirió moderación a la hora de tratar la cuestión del matrimonio civil. Aneiros, por su parte, expresó su adhesión estricta a las decisiones tomadas por el arzobispo. Escalada, más adelante, afirmaría que el consejo de Frías había sido “muy prudente”, y sólo un mes más tarde emitiría un edicto, de tono relativamente sosegado, donde afirmaría que los curas no podían avalar los matrimonios laicos.⁸³⁵

Fuera de Santa Fe, donde la intensidad del conflicto se incrementaba día a día, el principal espacio donde se libró la batalla no sería el de las instituciones estatales – cuyos dirigentes, al menos hasta el momento en que estallara la insurrección contra Oroño, parecen haber manifestado una posición de relativa prescindencia con respecto a esta cuestión-, sino el de la prensa. Frías le escribió a Gelabert, en esta línea, que “El Congreso ha cerrado hoy sus sesiones. Temo que no habría hecho gran cosa, si antes hubiera debido fijar su atención en esos sucesos irritantes de Santa Fe, visto el espíritu que en materias religiosas anima a la mayor parte de sus miembros”⁸³⁶. Reconociendo que el parlamento nacional no se mostraría receptivo con respecto a las demandas del obispo de Paraná, Frías sostuvo que “He tenido que imitarme a cumplir mi deber en la prensa...”⁸³⁷. Así, dicho personaje dio inicio a una campaña periodística en las páginas de *El Correo del Domingo*, a la vez que remitió a Gelabert su artículo sobre la secularización de cementerios de 1863 para que lo hiciera circular en la provincia. Si las instituciones del Estado no eran el lugar más apropiado para defender los “derechos” de la Iglesia y de los católicos, sí lo sería una esfera pública que había comenzado a expandirse luego de que el país se hubiera unificado.

La campaña de prensa a favor y en contra de las reformas santafesinas se extendió por meses, desde que Oroño propuso la expropiación del convento de San Lorenzo, en junio de 1867, hasta la insurrección que lo desplazó del cargo a comienzos de 1868. Si bien distintos personajes participaron de ella, posiblemente los más importantes fueran Frías en cuanto defensor de la postura de Gelabert y Juan María Gutiérrez, un referente ya nítido del pensamiento “anticlerical”. Si bien los argumentos

⁸³⁵ Ibid, 73-74.

⁸³⁶ Ibid, 68.

⁸³⁷ Ibid.

utilizados por ambos no fueron nuevos, sus embates retóricos resultan sumamente ilustrativos por dos motivos.

En primer lugar, permiten observar que ambos personajes se encontraban aún claramente inscritos dentro del “primer umbral de laicidad”, aunque cada quien, en línea con sus posturas opuestas, llegara a tantear sus límites: Frías debió defender el predominio religioso de la Iglesia en una sociedad cuyo pluralismo no podía más que aceptar, y en la que confluían diferentes instituciones y discursos que no encontraban ya su legitimidad en el terreno de la fe; Gutiérrez, en cambio, se vio obligado a defender la “radicalidad” de las reformas laicas santafesinas sin soslayar la fundamental relevancia social de la religión, e incluso procurando conciliar sus ideas con una “genuina” interpretación de los dogmas y las prácticas católicas.

En segundo lugar, y más allá de las sutilezas de sus argumentaciones, los dos viejos integrantes de la Generación del 37 pusieron frente a frente dos lenguajes políticos que se mostraban ya radicalmente diversos: Gutiérrez apeló a la libertad como el elemento esencial que regía el destino de las naciones, generando una historicidad siempre progresiva; Frías afirmó, en cambio, que el único elemento absoluto estaba constituido por las leyes de Dios, invariables y atemporales, y que la libertad sólo era posible cuando se encontraba iluminada por la Providencia. Tanto uno como el otro, en este marco, esbozaron narrativas muy diferentes sobre la historia nacional, con sus respectivos mitos e hitos fundacionales.

Con respecto al primer punto, y si bien, como se verá luego, el eje de su exposición estuvo conformado por tópicos religiosos, Frías apeló a un amplio abanico de argumentos para oponerse a las medidas de Oroño. En el primero de su larga serie de artículos, de hecho, los fundamentos de su posición eran estrictamente “seculares”. La expropiación del convento de San Lorenzo, a su modo de ver, involucraba cuatro cuestiones capitales: el derecho de propiedad, que en todo escenario debía ser inviolable; la adhesión al espíritu y al progreso del siglo, que las congregaciones acompañaban y difundían por medio de la enseñanza y la labor científica; la problemática jurisdiccional, puesto que sólo competía al poder nacional ocuparse del culto; y la libertad de conciencia, que resultaba lesionada por esta decisión.⁸³⁸ Aunque las referencias explícitamente religiosas comenzarían a abundar en sus textos, a la par que el escenario se caldeaba, nunca aparecieron en soledad. Al propugnar que los cementerios debían ser confesionales, por ejemplo, afirmó que dicha propuesta se

⁸³⁸ Félix Frías, “Un gobernador revolucionario”, *Escritos y Discursos*, tomo III, 8-18.

sostenía tanto sobre fundamentos religiosos como higiénicos.⁸³⁹ Incluso en lo relativo al matrimonio civil –que para Frías no era otra cosa que un “perpetuo concubinato”, dado que en último término dicha institución era un sacramento que unía dos almas ante los ojos de Dios-, buena parte de sus argumentos contemplarían su esterilidad en un plano “terrenal”: no sólo la Iglesia lo consideraba inaceptable, sino que atentaba contra las costumbres nacionales y desalentaba, como lo mostraba el caso francés, el crecimiento de la población.⁸⁴⁰

Los principales autores a los que Frías refirió para apoyar sus ideas, por otro lado, no se inscribían tampoco en el marco de un lenguaje católico. No fueron Balmes o Donoso Cortés sus principales referentes; ni siquiera Montalembert tiene una presencia muy fuerte en estos textos. En medio de ese mar de citas de autoridad que configuraba cada uno de sus artículos descollaron sobre todo Jules Simon y Édouard de Laboulaye. Ambos eran republicanos franceses, opositores al Segundo Imperio, y abogaban por la separación completa de la Iglesia y el Estado.⁸⁴¹ La utilización que Frías realizó de sus obras fue sumamente selectiva: obviando sus referencias a las relaciones institucionales entre las esferas estatal y eclesiástica, remitió a sus trabajos para demostrar la superioridad de la revolución norteamericana, atravesada por un espíritu religioso, con respecto a la francesa, que en 1793 había atacado los principios del cristianismo. Jules Simon no era católico, pero consideraba que el cristianismo proporcionaba el mejor fundamento para la moral social; sin religión, sostenía, los sentimientos morales eran imposibles.⁸⁴² Frías apeló a estos autores, realizando una lectura acorde a sus intereses, para demostrar que su defensa de la Iglesia no era retrógrada ni exclusivista, sino que se fundaba sobre el general espíritu de la libertad.

Un elemento central para este personaje sería, de hecho, fundar su posición sobre la base de la libertad de cultos y de conciencia. Frías ya había atacado el patronato, apelando a dicho argumento, en escritos anteriores: no tenía sentido, había sostenido, que la religión mayoritaria del pueblo fuera la que estuviera en mayor medida oprimida por el Estado. Como se ha visto previamente, para sostener dicha posición había llegado a la “radical” conclusión de que la libertad de conciencia era en todos los

⁸³⁹ Félix Frías, “El liberalismo revolucionario y el matrimonio civil”, *Escritos y Discursos*, tomo III, 69-75.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, 77.

⁸⁴¹ Ver Édouard-René Lefebvre de Laboulaye, *Le Parti libéral, son programme et son avenir* (París: Imp. Lourdien et Comp., 1863), 43 y Jules Simon, *La Liberté de Conscience* (París: Librairie de L. Hachette, 1859), 10.

⁸⁴² Sobre Jules Simon puede consultarse Philip A. Bertocci, *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886* (Columbia: University of Missouri Press, 1978).

casos inviolable, incluso en lo relativo a quienes no profesaran ningún culto y adscribieran a una postura irreligiosa o atea. Ese argumento, que había sido mal recibido por el clero porteño, desaparecería ahora de su enunciación para ser reemplazado por una perspectiva muy diferente. Citando a un “acreditado escritor italiano” –cuyo nombre no agrega-, el ahora senador porteño afirmaba que:

“La libertad de conciencia, considerada como derecho, no es la facultad inmoral é impía de insultar y combatir impunemente la religión; es únicamente la facultad de cumplir nuestras obligaciones; y por consiguiente ella no concierne sinó á aquellos que tienen creencias y que reconocen las obligaciones impuestas á su conciencia por la doctrina que profesan.

Un gobierno injuria la libertad religiosa siempre que, por sus prescripciones ó por sus actos, obliga á los que creen á faltar á sus obligaciones, siempre que los induce á serles infieles, ó que los castiga por haberlas observado. Un gobierno que así procede es vicioso, inmoral, enemigo de la libertad”.⁸⁴³

La libertad de cultos, sugería Frías, aplicaba sólo a quienes profesaban un culto; el límite del pluralismo lo constituían los que no creían en Dios. ¿Qué función cumplía, entonces, el matrimonio civil? Sancionar la libertad de un ateísmo cuyos adherentes, en el discurso de Frías, quedaban cerca de la total exclusión en el ámbito de los derechos públicos. Valiéndose una cita de Paul Jean Pierre Sauzet preguntaba: “¿La ley [...] escucharía al testigo ó al jurado que rehusara pronunciar el nombre de Dios, bajo el pretexto de que no cree en él? No, no, el legislador no se inclina ante esas miserables y sacrílegas susceptibilidades; él sabe y quiere que la sociedad marche y se conserve bajo el imperio de la ley de Dios”⁸⁴⁴. La libertad de conciencia, podría entonces afirmar, requería la celebración de matrimonios confesionales, puesto que sólo quienes profesaran una religión podían gozar de ella.

Si Frías, actuando en el marco de un “primer umbral de laicidad”, debió contorsionar su discurso para llevarlo hasta los límites de lo que éste permitía, Gutiérrez debió hacer lo mismo pero en un sentido contrario. Para este último, ciertamente, era necesario defender el matrimonio civil en cuanto implicaba avanzar un paso más hacia el reino de una Libertad que se erigía como el fundamento último de la vida humana, a la vez que la disputa involucraba los derechos de un pueblo soberano contra la intervención ilegal del poder eclesiástico. Pero la relevancia social de la religión no dejó

⁸⁴³ Frías, “El liberalismo revolucionario y el matrimonio civil”, 38.

⁸⁴⁴ “Frías, Félix, “El liberalismo revolucionario y el matrimonio civil”, 89.

de estar presente en su discurso. En opinión del viejo compañero de Frías, el mejor modo de fomentar el espíritu religioso era dejar a cada credo en una situación de completa libertad:

“...el mismo sentimiento religioso, tan innato en la criatura humana, se adormece y hasta se deprava, cuando se siente coartado por imposiciones que no nacen espontáneamente de la conciencia propia. Donde se invoca en nombre de la mayoría ó de la voluntad de la ley, la obligación de someterse á formas especiales y exclusivas para dar manifestación á aquel sentimiento inspirado por Dios mismo, allí el indiferentismo religioso se apodera de los espíritus como una consecuencia de la intolerancia”.⁸⁴⁵

Esto ocurría con particular intensidad en los países asociados al catolicismo romano, mientras que en aquellos “donde penetró la reforma” manifestaban un panorama religioso muy diferente. En Estados Unidos, donde el Estado no se inmiscuía con las creencias, “el espíritu religioso, que es la memoria constantemente fija en Dios y la devoción del ser racional al ser Eterno, de quien se considera criatura, es fervoroso, activo, fecundo, porque está desligado de toda traba, y porque, en una palabra, es libre”⁸⁴⁶. En ese país, como consecuencia de ello, “no es posible ni la indiferencia ni la hipocresía”. Gutiérrez, al igual que Frías, tomaba a Estados Unidos como el caso paradigmático de un pueblo profundamente religioso, lo cual tanto para uno como para el otro representaba un atributo altamente deseable. Sin embargo, si para el primero lo era porque permitía al hombre moderar sus pasiones y actuar de un modo “correcto” que se hallaba fijado para siempre en las leyes de Dios, para el segundo su principal virtud es que permitía al hombre gozar de la más completa libertad, asegurándole “el más completo desenvolvimiento de sus facultades”⁸⁴⁷. Mientras Frías, en otras palabras, consideraba a la religión como una fuerza “moderadora” de un hombre que se hallaba atravesado por el pecado, Gutiérrez consideraba que actuaba como un poderoso impulso expansivo para el desarrollo de las potestades individuales que definían a la humanidad.

No sólo defendería el aliado de Oroño la necesidad de que pueblo el fuera religioso, sino que, refiriéndose al caso específico de Santa Fe, procuraría demostrar la viabilidad de las reformas laicas apelando al propio ejemplo de la Iglesia católica. Frías,

⁸⁴⁵ Juan María Gutiérrez, “La montonera de sacristía en Santa-Fé”, en *Recopilación de los escritos más notables publicados en el país en defensa de la ley que establece el matrimonio civil en la provincia de Santa-Fe* (Buenos Aires: Imprenta J. A. Bernheim, 1867), 55.

⁸⁴⁶ *Ibid.*

⁸⁴⁷ *Ibid.*, 56.

afirmaba, sostenía que el matrimonio civil no era más que un concubinato a los ojos de ésta. El caso de Francia, sin embargo, donde este tipo de unión marital había sido sancionada por el concordato de Napoleón con el papa, demostraba que esto no era así. En vista de ello, podía articular que “La iglesia es UNA en la doctrina y no puede profesar *una* para la Europa y otra para la América”⁸⁴⁸. Este hombre de letras “anticlerical”, que además citó extensamente fuentes bíblicas para defender su argumento, no prescindió por completo de apelar a la propia doctrina católica –aunque comprendida, sin dudas, de un modo peculiar- para defender las reformas santafesinas.

Tanto Frías como Gutiérrez, así, ciñeron sus respectivos discursos a los límites de ese “primer umbral de laicidad” que marcaba las fronteras de la discusión. Si bien parecía imposible construir enunciados que negaran el pluralismo religioso, y que no tomaran en cuenta ciertas lógicas disciplinares e institucionales que no se encontraban ya embebidas de una normatividad confesional, también lo era descartar la central relevancia del componente religioso en la sociedad. Ese vago terreno común, sin embargo, habilitaba posiciones que se mostraban casi contradictorias: los dos antiguos compañeros, que décadas atrás habían compartido el sustrato historicista característico de la Generación del 37, inscribían ahora su discurso en dos lenguajes políticos nítidamente diferenciados.

Según lo expresara Frías en uno de sus artículos:

“Hay dos escuelas políticas en el mundo. La una es la de los que creen con Rousseau y los filósofos del siglo XVIII, que el hombre nace naturalmente bueno, y que abandonado á sí propia obra el bien; que el mal en el individuo y la sociedad no proviene por consiguiente del hombre mismo, sinó del vicio de las instituciones y de los abusos de la fuerza.

La otra escuela entiende que el hombre nace por el contrario inclinado al mal, que debe ser corregido por la educación y contenido por la ley moral...[...].

La primera es la escuela de los revolucionarios franceses y su evangelio el *Contrato Social* de Rousseau. La segunda es la de los republicanos de Norte-América, cuyo evangelio es el del Salvador del mundo”.⁸⁴⁹

Este personaje, así, reproducía los fundamentos de ese lenguaje político que hacía ya mucho tiempo encuadraba su discurso en la esfera periodística: la libertad, afirmaba, no era incorruptible porque estaba viciada por el pecado; el hombre sólo podía

⁸⁴⁸ Ibid, 66.

⁸⁴⁹ Frías, “El liberalismo revolucionario y el matrimonio civil”, 54.

ser libre cuando la interiorización de los principios cristianos guiara sus acciones; era necesaria una “política conservadora” –particularmente en una nación como la Argentina, “oprimido por tiranos y demagogos”- que coartara los peligros de la “libertad ilimitada” y que enseñara a los gobiernos a respetar el derecho de los pueblos, tanto como a los pueblos a respetar el derecho de los gobiernos.⁸⁵⁰ El eje fundamental de esta línea consistía en la existencia de una ley moral religiosa, cuya expresión más completa se hallaba en los evangelios y que, en cuanto ley fundamental de los hombres conferida a ellos por Dios, era aplicable a toda sociedad independientemente del tiempo y del lugar.

El lenguaje político que articulaba las enunciaciones de Gutiérrez era casi diametralmente opuesto. El elemento más esencial que hacía a la acción de los pueblos y los individuos era la libertad, al mismo tiempo absoluta y móvil: lo primero, porque constituía una potencia inalterable que guiaba siempre los pasos de la humanidad; lo segundo, porque abría un horizonte de historicidad cuyo elemento central era el progreso constante.⁸⁵¹ En sus palabras:

“La libertad no se *moraliza* ni se *desmoraliza* como la conducta de un individuo: es inalterable é incorruptible en el orden *moral* del Universo, como el Océano en el orden físico. [...]... el espíritu de la libertad camina siempre hacia adelante y no reconoce término ni en el tiempo ni en el espacio, porque su oficio es satisfacer aspiraciones del alma, del ingenio, de la razón, de la actividad del hombre, que no permite Dios que se sacien en el progreso”.⁸⁵²

Dado que la libertad era “el principio vital, el alma viva” de las sociedades democráticas –entre las cuales Gutiérrez ubicaba a la Argentina-, cualquier medida que la coartara constituía un paso hacia atrás en esa senda insaciable del progreso perpetuo. Es por este motivo que, declamaba, las ideas “conservadoras” de Frías eran en realidad contrarrevolucionarias y se emparentaban con los tiempos “fanáticos” del rosismo.⁸⁵³ Para este último, en cambio, las ideas de su compañero también se alineaban con las

⁸⁵⁰ Ibid, 55-56.

⁸⁵¹ Así, según Gutiérrez, “Lo que hoy parece inamovible y consagrado por la costumbre, mañana le vemos destruido y contemplamos los vestigios como sacrificios necesarios al tiempo. [...] El principio, el hecho, la costumbre secular existentes y acatados hasta las vísperas, pasan á la categoría de absurdos al día siguiente que les derrumba el sople del progreso”. Detenerse en esa incesante carrera hacia adelante implicaba un acto casi mortuorio, convertir a la sociedad en una “necrópolis”, como lo eran la India, China y aquellas “tribus salvajes que repiten automáticamente lo que vieron hacer á sus antepasados”. Gutiérrez, “La montonera de sacristía en Santa-Fé”, 38.

⁸⁵² Ibid, 48.

⁸⁵³ Ibid, 35.

viejas prácticas del régimen de Rosas, pero por un motivo muy diferente; no tanto por dar pie a un retroceso en cierto marco de historicidad sostenido sobre un progreso constante, sino por coartar libertades fundamentales de los sujetos, y quizá la más fundamental de todas ellas: adorar a Dios de acuerdo al dictado de la propia conciencia.⁸⁵⁴

Estos dos lenguajes políticos tan diferentes, que incorporaban también distintos regímenes de historicidad, daban lugar a dos lecturas del pasado nacional –y, en algún punto, del pasado humano- virtualmente contradictorias. Tanto Frías como Gutiérrez contemplaban a la revolución francesa como un hito fundamental en el desarrollo de las sociedades modernas y la revolución de mayo como un acontecimiento de central importancia para el nacimiento de la nación argentina. Pero la perspectiva del primero con respecto a ellas era desembozadamente negativa. Con respecto al movimiento insurreccional francés afirmó que: “Desconoció la naturaleza humana, que solo la fé del cristiano explica; se valió de la fuerza, mala aliada de los principios, y apagando en la conciencia del pueblo el sentimiento cristiano, le despojó de la capacidad de ser libre, de gobernarse á sí mismo”⁸⁵⁵. El pecado original de la revolución francesa, así, había consistido en separar al pueblo de la religión, prometiéndole una libertad que era imposible sin que la voz de la divinidad guiara sus pasos. El contraejemplo, nuevamente, era el caso de los Estados Unidos, que había alcanzado la libertad en alianza con los principios del evangelio. Frías leía la revolución de mayo en una clave también pesimista: dado que sus autores habían sido “los discípulos del *Contrato Social*”, desde el comienzo había hostilizado a la autoridad de las autoridades civiles y de la Iglesia.⁸⁵⁶

Para Gutiérrez, en cambio, la revolución francesa había constituido un momento germinal en la historia de la libertad humana: “mostró á los hombres de nuestra raza que habían nacido con prerrogativas y derechos que debían ejercitar para ser dichosos; que todos eran iguales ante la justicia de la ley, y que la soberanía no era un don del cielo dispensado á determinadas cabezas, sino á la suma de seres inteligentes que forman las naciones”⁸⁵⁷. Ese gran momento insurreccional, por lo tanto, había liberado a la humanidad de sus viejas ataduras y la había insertado ya para siempre en la vía del

⁸⁵⁴ Félix Frías, “La campaña contra la Iglesia en la provincia de Santa-Fé”, *Escritos y Discursos*, tomo III, 29.

⁸⁵⁵ Frías, “El liberalismo revolucionario”, 54-55.

⁸⁵⁶ Frías, “El liberalismo y el matrimonio civil”, 30.

⁸⁵⁷ Gutiérrez, “La montonera de sacristía”, 86.

progreso. Pero no significaba esto, de ningún modo, que hubiera dado la espalda a la religión: por medio de ello pudo comprenderse mejor que “la cruz es el símbolo de la democracia”, y que sin el goce de sus derechos el hombre “deja de ser la imagen de quien le creó”⁸⁵⁸. Con respecto a la supuesta “irreligiosidad” de la revolución de mayo, no era ésta la que había hostilizado a la Iglesia, sino lo contrario. Había sido el “monarca-obispo de Roma” quien les había dado la espalda, “manteniendo viudas” a las Iglesias argentinas y no reconociendo la potestad patronal de los gobiernos patrios para presentar a sus obispos.⁸⁵⁹

A comienzos de 1868, mientras la provincia de Santa Fe se encontraba todavía agitada por el conflicto religioso, un conjunto de insurrecciones desplazaron a Oroño de su cargo. A pesar de la intervención de tropas nacionales, en las elecciones celebradas poco tiempo más tarde la provincia quedó en manos de sus opositores, que habían propiciado los alzamientos para volcar los votos santafesinos en favor de la candidatura presidencial de Urquiza. Si bien, como señala Miguel Ángel de Marco, no puede obviarse que el clima enrarecido por las disputas en torno a las reformas laicas haya propiciado el levantamiento, fueron factores vinculados a la política nacional los que pusieron fin a las disputas. Poco después la legislatura de Santa Fe derogó la ley de matrimonio civil, devolviendo a la provincia a un cierto *status quo ante*.

Los combates retóricos entre Frías y Gutiérrez, aunque debieron responder a un proyecto laicista novedoso, replicaron los argumentos que los “clericales” y los “anticlericales” hacía ya tiempo enarbolaban: para el primero, la Iglesia era un vector fundamental para la moralización de la sociedad y debía ser dejada en libertad pero al mismo tiempo protegida por el Estado; para el segundo la religión era tan central como para éste, pero sólo podía prosperar si las instituciones estatales se separaban lo más posible de todos los cultos –aunque esto no implicara, sin embargo, la abrogación del patronato-. Estas dos posiciones dicotómicas, tan bien delimitadas en estos debates, comenzarían sin embargo a evidenciar ciertos resquebrajamientos sólo pocos años más tarde, al discutirse las reformas de la constitución de Buenos Aires.

⁸⁵⁸ Ibid, 88.

⁸⁵⁹ Ibid, 94.

La Convención Constituyente de Buenos Aires (1870-1873) y la fragmentación de las voces “clericales” y “anticlericales”

En 1870 comenzó a sesionar la Convención Constituyente de Buenos Aires, con el objeto de adecuar la constitución provincial al nuevo escenario implicado por la incorporación de dicho territorio al Estado nacional. Entre los numerosos temas tratados, que incluyeron, por ejemplo, la modificación del sistema para elegir al gobernador, la configuración efectiva de un régimen municipal, la organización de la distribución de tierras para la colonización y la reforma del sistema educativo, emergió con particular potencia la pregunta sobre el vínculo que debía existir entre el Estado provincial y la esfera religiosa.⁸⁶⁰ Si bien, como se verá más adelante, Félix Frías participó sólo tangencialmente de dicho debate, en el presente apartado se realizará un somero análisis de las diferentes opiniones que los convencionales expusieron al respecto de la cuestión religiosa, con el fin de graficar las nuevas líneas que durante estos años comenzaron a emerger alrededor de dicha problemática.

Puede señalarse, en primer lugar, que las discusiones se encontraron mayormente enmarcadas dentro del “primer umbral de laicidad” señalado por Baubérot: virtualmente todos los miembros de la Convención dieron por sentado que la religión era una institución fundamental para el funcionamiento de la sociedad, debiendo ser, por ese motivo, fomentada y fortalecida. Los medios propuestos para alcanzar dicho objetivo, sin embargo, mostraron una enorme diversidad que comenzó ya a escapar de la dicotomía relativamente homogénea que hasta el momento había enfrentado a un grupo de “clericales” con otro de “anticlericales”. Ese vago consenso básico según el cual debía existir algún tipo de figura patronal unida a alguna forma de apoyo estatal a la Iglesia, que todavía pocos habían estado dispuestos a abandonar, comenzó a agrietarse.

Por un lado, dentro de lo que podría denominarse el sector “anticlerical”, emergió una propuesta –minoritaria- que portaba el germen de la ruptura de este “primer umbral”: su encarnación más clara fue una enmienda postulada por Eugenio Cambaceres, según la cual “El Estado no tiene religión, ni costea culto alguno”⁸⁶¹.

⁸⁶⁰ Para un análisis general de la Convención puede consultarse Dardo Pérez Guillou, *Liberales, radicales y conservadores. Convención Constituyente de Buenos Aires, 1870-1873* (Buenos Aires: Instituto Argentino de Estudios Constitucionales y Políticos, Plus Ultra, 1997).

⁸⁶¹ Luis V. Varela (dir.), *Debates de la Convención Constituyente de Buenos Aires, 1870-1873* (Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna, 1877), 490.

Como señala Baubérot, remitiendo al caso de Francia, una característica central del “segundo umbral de laicidad” consiste en la separación total de los diferentes cultos y el Estado, pasando éstos al ámbito del derecho privado.⁸⁶² Si bien la propuesta de Cambaceres se encaminaba en esa dirección, sus fundamentos sin embargo no coincidían con los del tipo-ideal construido por el citado historiador. De acuerdo con Baubérot, el “segundo umbral” involucra también otras dos cuestiones centrales: en primer lugar, que “la religión deja de considerarse una de las instituciones que estructuran la sociedad”, por lo cual puede funcionar sólo bajo la modalidad de una asociación privada y se torna así facultativa; en segundo lugar, que al volverse “asunto privado” la religión deja de ser oficialmente de pertinencia pública, perdiendo así su estructurante legitimidad social.⁸⁶³

Quienes defendieron la enmienda de Cambaceres –él mismo, sobre todo, junto a Rufino Varela- de ningún modo lo hicieron apelando a una pérdida de relevancia social de lo religioso. El eje de su argumentación, ciertamente, sería la necesidad de alcanzar el grado más alto posible en el plano de la libertad de conciencia, pensada en el marco de un progreso histórico constante desde una libertad muy restringida hacia una cada vez más amplia.⁸⁶⁴ Rufino Varela fue particularmente explícito en cuanto a la necesidad de circunscribir las creencias religiosas al ámbito estrictamente privado, única solución para salvaguardar completamente las conciencias y permitir, por ejemplo, la completa libertad del ateísmo. En sus palabras:

“El culto es la creencia, y esta lleva el hombre consigo, la profesa y la acaricia en todas partes, sin la intervención de nadie, y sin necesidad de que el Estado le cueste un ministro que la ayude.

En el seno del hogar tranquilo, reunido á su familia, con el libro Santo de los Evangelios en la mano, el padre cristiano educa á sus hijos en el amor del Dios verdadero, y esa educación que se

⁸⁶² Baubérot, “Los umbrales de secularización”, 99.

⁸⁶³ Ibid.

⁸⁶⁴ Cambaceres afirmaría, con respecto a este tema, que “La ciencia [...] en su lucha eterna con la ignorancia, avanzando unas veces, retrocediendo otras, ha ido conquistando palmo á palmo la consagración de las grandes verdades que encierran y que vienen traducéndose en formas de principios más o menos absolutos, más o menos radicales en todas las Constituciones del mundo”. El avance de la libertad de conciencia se enmarcaba en ese avance incesante de la “ciencia” contra la “ignorancia, lo que permitía a este convencional trazar una genealogía evolutiva similar a la expuesta por Sarmiento diez años antes: la primera instancia era la de una religión oficial excluyente; la segunda estaba constituida por la tolerancia de cultos –decretada en la Constitución bonaerense que se pretendía reformar-; la tercera, la supresión de una religión oficial y la sanción solamente de su sostén material –como lo había hecho la Constitución Nacional-; la cuarta y última, que actuaba como punto de llegada, era la fórmula norteamericana, que declaraba al Congreso incompetente para dictar leyes en materia de religión. Cambaceres consideraba que la evolución de la provincia había llegado al punto de hacer posible ese último avance. Ver Varela, *Debates de la Convención Constituyente de Buenos Aires*, 546.

inocula en el espíritu, por la unción mística de que se rodea, no necesita de un culto sostenido por el Gobierno para producirse”.⁸⁶⁵

Esta búsqueda de una total privatización de lo religioso, sin embargo, no se encontró acompañada de una negación del fundamental rol social cumplido por la fe. Como enfáticamente señalara Cambaceres, su enmienda no era “atea”; se sintió incluso compelido a hacer una profesión de fe: “Creo en Dios, señor Presidente, y creo en la inmortalidad del alma; respeto, venero, por otra parte, todas las creencias de mis semejantes, cuando las reputo inspiradas por sentimientos puros y morales”⁸⁶⁶. Su propuesta, afirmó, no tenía la intención de relegar las creencias religiosas a un segundo plano, sino que buscaba fortalecerlas. La unión de la Iglesia y el Estado las perjudicaba a ambas. Considerando el carácter opresivo del patronato y del pase regio, “El interés verdadero de la Iglesia Católica, aquí y en el mundo entero, está en cobijarse bajo el manto protector de la libertad”⁸⁶⁷. Una perspectiva similar sería la de Varela, aunque menos enfocada en la “salud espiritual” de la Iglesia católica que en la pretendida expansión de todos los cultos: el pueblo debía ser educado “por medio de las cátedras religiosas establecidas de acuerdo á la independencia, la igualdad y la libertad de todas las Iglesias en el Estado”; si eso se cumplía, podría darse una suerte de “competencia” entre todas ellas para captar a los creyentes por medio de su propaganda, lo cual “multiplicaría los medios de ilustración” y desbordarían la acción del ministro católico, que en el presente no era más que un “funcionario rentado del Estado”.⁸⁶⁸

Los pocos convencionales que secundaron esta reforma lo hicieron para asegurar una completa libertad de cultos, que a su vez redundaría en una mayor llegada de inmigrantes en el futuro; pero, por otro lado, pretendían con ello –al menos de acuerdo con lo que puede extraerse de sus discursos- vivificar las creencias religiosas del pueblo, que se encontraba sometido al reinado espiritual de “funcionarios rentados” del Estado, mucho más “fanáticos” que verdaderamente religiosos.⁸⁶⁹

En los debates constituyentes también emergieron otras voces que, si bien se identificaban plenamente con la “causa católica”, no lo hacían en los términos del

⁸⁶⁵ Ibid, 581.

⁸⁶⁶ Ibid, 600.

⁸⁶⁷ Ibid, 489.

⁸⁶⁸ Ibid, 568.

⁸⁶⁹ Rufino Varela respondería, ante el argumento de que la mayor parte de la población era católica, que “Yo no creo que la mayoría de nuestro pueblo es católico; creo sí, que es fanático, y el fanatismo es el absurdo”. Sólo por medio de la multiplicación de la propaganda religiosa el “gaucho” podría apartarse de un catolicismo que no comprendía para acercarse en mayor medida a una fe ilustrada. Ibid, 568.

pensamiento “clerical” cuyo campeón laico, hasta ese momento, había sido Félix Frías. Si bien Pedro Goyena y José Manuel Estrada no apoyaron que la total separación de la Iglesia y el Estado fuera sancionada por la nueva constitución de Buenos Aires, sus motivos revistieron un carácter legal: no podía una carta magna provincial ir en contra de lo que postulaba la constitución nacional. Como señalara Goyena, “...en una Convención Nacional, estaría porque se suprimiese todo ese conjunto de relaciones de la iglesia católica con la autoridad civil, que responde á las ideas de los defensores del patronato; pero aquí, en una Convención Provincial, tengo que sujetarme á los límites que traza la Constitución Nacional, ley suprema de la República”⁸⁷⁰. Mientras declamaba su férrea adhesión a la religión católica, apostólica y romana, realizó una crítica de aquellos católicos que consideraban necesaria algún tipo de protección de la Iglesia por parte del Estado –incluso si ésta implicaba solamente el sostén del culto-. A su modo de ver, la libertad religiosa había nacido con el cristianismo, sancionando que “debemos obedecer antes á Dios que á los hombres”.⁸⁷¹ Toda injerencia terrenal sobre la conciencia de los individuos debía ser desterrada de la legislación, cuando el momento apropiada llegara: ni el sostén material ni mucho menos el patronato favorecían las creencias católicas y era preciso, por lo tanto, eliminarlos.

El gran referente de Goyena era, como lo había sido en el pasado para Frías, Charles de Montalembert. Éste, a partir del discurso pronunciado en el Congreso Internacional Católico de Malines en 1863, se había convertido nuevamente en el paladín de un “catolicismo liberal” que propugnaba la separación de la Iglesia y el Estado, la adopción de todas las “libertades modernas” y el rechazo de la infalibilidad papal, que ganaba crecientes adeptos en el campo católico y sería sancionada en el Concilio Vaticano I, poco después de que Montalembert muriera. Tanto Goyena como Estrada, a partir de una elaboración singular de sus premisas, manifestaron una adhesión mucho más tajante al “catolicismo liberal” de Montalembert, Lacordaire y Dupanloup de lo que jamás estaría dispuesto a llegar Frías.

Estrada defendió la separación de la Iglesia y el Estado apoyándose en un “liberalismo” de carácter muy particular. En su opinión el único soberano que regía el mundo terreno era Dios, por medio de tres agentes visibles: la Iglesia, la familia y el

⁸⁷⁰ Ibid, 560.

⁸⁷¹ Ibid.

Estado. Dado que cada uno de ellos poseía “derechos esenciales y primitivos”, de ninguna manera podía tener injerencia sobre alguno de los otros.⁸⁷²

La perspectiva “católica liberal” de Goyena y Estrada, al igual que la enmienda propuesta por Cambaceres, tensionaban las fronteras de ese “primer umbral de laicidad” del que sin embargo todavía no escapaban por completo. Y las ambigüedades a este respecto eran aún más visibles en el discurso de estos dos convencionales. Fieles a la prédica del catolicismo liberal francés, ambos apoyaban la separación de la Iglesia y el Estado, pero no el “divorcio” de éste con respecto a la religión. De acuerdo con Goyena, la reforma postulada por Cambaceres era inaceptable porque conduciría a “un gobierno de ateos, con todas sus consecuencias”. “Semejante fórmula”, agregó, “sólo sería aceptable en una sociedad como la Comuna de París”⁸⁷³. Estrada, por su parte, llegó al punto de apoyar una enmienda propuesta por Guillermo Rawson, según la cual las creencias religiosas no podrían inhabilitar a una persona para que ocupe cargos en el gobierno de la provincia. Consideró necesario, sin embargo, suplementarla con un artículo nuevo elaborado por él mismo: que la libertad de cultos y la completa apertura de los cargos públicos “no serán entendidas como dispensa de jurar en nombre de Dios y sobre los Santos Evangelios, en todos los casos en que la constitución exija el juramento político”⁸⁷⁴. Ello era admisible, según lo entendía, para todos los que creyeran en “Dios omnipotente”, fueran o no católicos. La total libertad de cultos, así, no llegaba a aplicar a quienes se encontraran por fuera de la religión; esta propuesta de separación entre la Iglesia y el Estado se enmarcaba aun en los confines vacilantes del “primer umbral de laicidad”.

Las posiciones más “radicales”, de todos modos, resultaron minoritarias en la Convención de 1870. Más allá de algunas posiciones ambiguas⁸⁷⁵, la fórmula que imperaría en la constitución sería la de una total libertad de cultos⁸⁷⁶ conservándose sin

⁸⁷² Ibid, 660.

⁸⁷³ Ibid, 559

⁸⁷⁴ Ibid, 645.

⁸⁷⁵ Mitre, puntualmente, afirmarí que la mejor opción sería no mencionar el sostén del culto en la constitución, lo que, a su modo de ver, hubiera constituido un “avance” con respecto a las anteriores cartas magnas. Se opuso, sin embargo, a la enmienda de Rawson según la cual la religión no sería un impedimento para asumir cargos públicos en la provincia. No lo haría, sin embargo, apelando a una argumentación religiosa, sino “nacionalista”. En sus palabras, “La propuesta de Rawson haría que ser judío, mahometano o mormón, no sólo no sería obstáculo en la conciencia pública, sino que ese día podríamos decir todos nosotros que había desaparecido la nacionalidad y nosotros como individuos sociales”. Ibid, 667.

⁸⁷⁶ El artículo 5 decretaría que “Es inviolable en el territorio de la Provincia el derecho que todo hombre tiene para rendir culto a Dios Todopoderoso, libre y públicamente según los dictados de su conciencia”.

embargo los derechos patronales⁸⁷⁷ y la “cooperación para sostener” el culto católico⁸⁷⁸. Las enmiendas de Cambaceres, según la cual el Estado no tenía religión y no costeara ningún culto, así como la de Rawson, que suprimía todo tipo de inhabilitación para acceder a cargos públicos a cuenta de las creencias religiosas, fueron rechazadas; el artículo propuesto por Luis Sáenz Peña, que sancionaba la cooperación para sostener el culto católico, fue aprobada por una mayoría importante pero no abrumadora: 34 votos contra 20.⁸⁷⁹

Los argumentos esgrimidos por personajes como Valentín Alsina, Carlos Tejedor, Luis Sáenz Peña y Emilio Alvear en apoyo de esta suerte de *status quo* no eran novedosos. Todos ellos sostuvieron, en primer lugar, que la constitución provincial no podía más que alinearse a este respecto con la constitución nacional. Afirmaron también que, siendo el catolicismo el credo claramente predominante en la provincia, debía ser costeado por las autoridades; dado que la religión era una institución fundamental para la consolidación de la moral social, era preciso apoyar a aquellos curatos que no pudieran sostenerse por sus propios medios, muy particularmente en la campaña. A su vez, conservar el vínculo entre la Iglesia y el Estado era para ellos una condición necesaria para preservar el fundamental derecho de patronato. Como lo expuso Emilio Alvear, “Querer declarar libre la religión Católica, es echarla en brazos de esa Corte extraña; es entregarnos á nosotros los Católicos, Apostólicos, Romanos á la voluntad absoluta de esa Iglesia, voluntad absoluta que ha sido limitada por las conquistas que hemos hecho sobre ella, adquiriendo el derecho de patronato...”⁸⁸⁰.

Si bien el consenso en torno al sostén del culto y al patronato conservaba su solidez, algunas cosas habían cambiado. Todos los discursos, en mayor o menor medida, pueden encuadrarse dentro del “primer umbral de laicidad” definido, como tipo ideal, por Baubérot. Sin embargo, las anteriores convenciones constituyentes habían establecido una suerte de umbrales más acotados sobre los cuales los convencionales construyeron sus intervenciones. En su gran mayoría contemplaban el avance de la libertad de conciencia como algo progresivo, y sobre lo cual no se podía retroceder. Si algunos de ellos consideraron que el patronato y el sostén del culto eran necesarios, a

⁸⁷⁷ En el apartado que definía las atribuciones del Poder Ejecutivo, el inciso 4 del artículo 142 establecía que “Ejercerá los derechos de patronato como vice-patrono hasta que el Congreso Nacional, en uso de la atribución decimanona que le confiere la Constitución de la República, dicte la ley de la materia”.

⁸⁷⁸ Artículo 7: “El Gobierno de la Provincia coopera a sostener el culto Católico Apostólico Romano, con arreglo a las prescripciones de la Constitución Nacional”.

⁸⁷⁹ Ibid, 714.

⁸⁸⁰ Ibid, 619.

diferencia de lo que ocurría con la total prescindencia de Estados Unidos a ese respecto, era por las circunstancias específicas del país: casi todos los habitantes eran católicos, y era preciso legislar en consecuencia. También, a diferencia de lo que había ocurrido en asambleas constituyentes previas, absolutamente nadie propuso que se conservara al catolicismo como religión oficial del Estado. El único en acercarse a esa perspectiva fue José Tomás Guido, redactor en 1864 del periódico confesional *El Estandarte Católico*. Afirmó, luego de oponerse a la enmienda de Rawson, que se reservaría el derecho de incorporar, “cuando llegue el momento”, otra reforma que declarara “con fuerza y claridad, el principio del culto católico, apostólico, romano que profesa la provincia de Buenos Aires”⁸⁸¹. Ese momento, sin embargo, no llegó nunca.

¿Quiénes eran los convencionales que se pronunciaron explícitamente a favor de las diferentes opciones de separación de la Iglesia y el Estado?⁸⁸² Un primer elemento interesante a tener en cuenta es que todos ellos había nacido entre las décadas de 1830 y 1840, iniciando su vida pública luego de la caída de Rosas. Esto puede observarse tanto en quienes apoyaron la moción que de que el Estado “no tiene religión ni costea ningún culto” –Eugenio Cambaceres (1843), Santiago Alcorta (1838), Melchor G. Rom (1831), Rufino Varela (1838) y Aristóbulo del Valle (1845)- como en aquellos que defendieron la “separación sin divorcio” –Goyena (1843) y Estrada (1842)-. No habían vivido de primera mano las turbulencias del período revolucionario ni habían conocido las reformas rivadavianas, y sólo en su infancia habían atestiguado el funcionamiento del régimen rosista. Su sociabilización intelectual y política había comenzado, mayormente, durante la década de 1850 en la Buenos Aires de la “explosión asociativa” y de la reapertura de la esfera pública. En su mayor parte participaron de asociaciones tales como el Círculo Literario (1864) y colaboraron con diferentes empresas periodísticas –Estrada y Goyena fundaron en 1868 la *Revista Argentina*, Varela dio vida, junto a sus hermanos, a *La Tribuna* en 1853, Cambaceres ofició como redactor de *El Nacional* en 1870 y Melchor G. Rom creó en 1866 *El Comercio del Plata*-.⁸⁸³

Como señala Paula Bruno, todos estos personajes actuaron dentro de un campo cultural ampliado que se caracterizó por la existencia de diferentes espacios de

⁸⁸¹ Ibid, 665.

⁸⁸² Lamentablemente los registros de la Convención no reponen los nombres de aquellos que votaron a favor y en contra de las distintas enmiendas, por lo que sólo puede conocerse el voto de los que se expresaron abiertamente al respecto.

⁸⁸³ Detalles de algunas de estas trayectorias pueden encontrarse en Bruno, “La vida letrada porteña...” y C. Galván Moreno, *El periodismo argentino. Amplia y documentada historia desde sus orígenes hasta el presente* (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1944).

sociabilidad, publicaciones periódicas y ámbitos educativos –en los cuales, sin embargo, muchos de estos personajes confluyeron: Aristóbulo del Valle, Cambaceres y Goyena estudiaron en el Colegio Eclesiástico y luego concurren a las aulas de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, por ejemplo-. Si bien compartieron ámbitos comunes con los integrantes de generaciones pasadas, que aún en gran medida dominaban el campo político y cultural del país, parecen haber sido más proclives a ofrecer nuevas soluciones para viejos problemas: en este caso, con respecto a la siempre conflictiva relación entre el Estado y la Iglesia, la sociedad y la religión. Socializados en una Buenos Aires que situaba a la libertad como el valor más sagrado sobre el cual debía asentarse su propio desarrollo –como podía leerse cotidianamente, durante la década de 1850, en periódicos como *La Tribuna* y *El Nacional*- sus proyectos intentaron resolver la cuestión religiosa apegándose a dicho principio.

Más allá de algunas contadas excepciones⁸⁸⁴, quienes se manifestaron a favor de la conservación del sostén del culto y el patronato pertenecían a generaciones anteriores: puede pensarse, por ejemplo, en Valentín Alsina (nacido en 1802), Carlos Tejedor (1817), Emilio Alvear (1817), Delfín Huergo (1824), Luis Sáenz Peña (1822), Bernardo de Irigoyen (1822) y José Tomás Guido (1818). Más allá de sus trayectorias políticas sumamente diversas, todos ellos coincidían en que era preciso brindar algún tipo de protección al culto mayoritario de la población, puesto que era el fundamento último de la moral social, a la vez que resultaba necesario contar con las herramientas del patronato como forma de evitar intromisiones indeseadas de la “corte romana”. De entre los antiguos miembros de la Generación de 1837, por otro lado, Mitre y Gutiérrez desplegaron una posición que ya se había visto previamente: intentar que un cierto “avance” en materia de libertad de cultos –esto es, que la constitución nada dijera al respecto del sostén de la Iglesia- se realizara a *sottovoce*, sin generar conflictos. Al menos parte de quienes pertenecían a las nuevas generaciones, en cambio, parecían considerar que ya no era necesario ser tan cuidadosos en materia religiosa, y no contemplaban la posibilidad de grandes convulsiones sociales a la hora de proponer una reforma que consolidara el “progreso” en la dirección de las libertades del hombre.

Si bien las nociones aportadas hasta aquí no dejan de ser tentativas, y requerirían un análisis más profundo, ayudan a ilustrar una polémica muy específica entre Félix

⁸⁸⁴ Manuel Montes de Oca también había nacido en 1831, pero defendió el sostén del culto católico y la conservación del patronato. Es difícil saber en qué dirección votaron Norberto Quirno Costa (1844) y Feliciano Cajaraville (1835) con respecto a la enmienda de Cambaceres, pero sí apoyaron la de Rawson y se opusieron a la de Sáenz Peña.

Frías, que de algún modo se apegaría a los viejos –y muy relativos- consensos, y José Manuel Estrada, que propondría una línea de acción muy diferente para conducir a una “edad de oro” del catolicismo argentino.

La “Iglesia libre en el Estado libre” contra la “Iglesia protegida”: la emergencia de disonancias en el naciente laicado porteño

Frías se encontraba en Chile mientras se desarrollaron las sesiones de la Convención Constituyente. En 1868, después de ocupar durante seis años una banca como senador nacional, la había abandonado tras considerarse injuriado por otro integrante de la Cámara. El santafesino Joaquín Granel, en el marco de los debates sobre el posible traslado de la capital federal a Rosario, había sugerido la participación de su padre en un fraude a las arcas públicas realizado 1828, cuando integraba el directorio del Banco de Descuentos de la Provincia. A pesar de la insistencia de diferentes miembros del parlamento Frías presentó su renuncia poco tiempo más tarde con la idea, nuevamente, de abandonar el país y establecer su residencia en París.⁸⁸⁵

Luego de vender su biblioteca para reunir los fondos necesarios, sin embargo, recibió una propuesta que nuevamente cambiaría su rumbo. Sarmiento, con quien siempre había mantenido una relativa cercanía a pesar de sus muchas discrepancias ideológicas, le ofreció un nombramiento como Ministro Plenipotenciario en Chile. Frías accedió, y zarpó en dirección al país trasandino a comienzos de 1869. Una vez allí revitalizó sus viejos lazos con el clero chileno que, en octubre de 1869, le abrió las puertas del Seminario de Valparaíso para que dictara una conferencia sobre la situación política y religiosa en Chile y América del Sur. Más allá de esa intervención, y de unos pocos artículos publicados en esas tierras, durante la siguiente década la mayor parte de sus energías se encontrarían volcadas hacia la resolución del conflicto que, con creciente intensidad, comenzaría a desenvolverse entre Chile y Argentina con respecto a la disputada soberanía sobre la Patagonia.

Frías no se desentendió, no obstante, de la evolución protagonizado por el movimiento católico en su provincia natal. En múltiples cartas intercambiadas con Eduardo Carranza Viamont, uno de los miembros fundadores de la primera conferencia vicentina porteña, inquirió sobre las disposiciones tomadas en las reuniones y Juntas Generales de la Sociedad, a la vez que envió cartas de aliento para los miembros de

⁸⁸⁵ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 329.

dicha asociación.⁸⁸⁶ El mismo Carranza Viamont, por otro lado, le advirtió a su amigo a comienzos de 1870 que, en el marco de la recién convocada Convención Constituyente de Buenos Aires, un nuevo horizonte de tormentas parecía elevarse sobre la Iglesia:

“Estoy al corriente de lo bien que Ud. lo pasa en Chile, donde sus buenas ideas religiosas son acatadas por casi toda la gente de importancia y de educación; a diferencia, como Ud. sabe, de cuanto sucede entre nosotros. Ud., pues, goza y respira una excelente atmósfera que dilata el corazón, tan oprimido en otras partes. A pesar de deberle desear el mayor bien posible, sin embargo, ya me parece larga su ausencia y desearía que volviera pronto al seno de la patria, por cuanto puede de un momento a otro levantarse una borrasca contra la Iglesia, o mejor dicho, contra la *Religión del Estado de Buenos Aires*”.⁸⁸⁷

En Chile regía aún la constitución de 1833, cuyo artículo 5° rezaba que “La religión de la República de Chile es la Católica, Apostólica, Romana; con exclusión del ejercicio público de cualquier otra”. Si bien en 1864 el congreso había promulgado una “Ley interpretativa de libertad de cultos”, según la cual los “disidentes” podían profesar su culto en recintos particulares y fundar escuelas privadas⁸⁸⁸, el vínculo legal entre el Estado y la Iglesia era mucho más estrecho que el habilitado por la constitución argentina. Frente a ese ejemplo tan próximo, la posibilidad de que se eliminara a la religión católica como la oficial de la provincia parecía aún más penosa para Carranza Viamont y Frías. En su respuesta, este último afirmó que:

“Desde que la religión católica es la del pueblo argentino, y a más la de la inmensa mayoría de los extranjeros mismos [...], me parece evidente que en la Constitución debe estar consignado ese hecho social, como lo está en las Constituciones de las otras provincias. El Estado no es sino el servidor de los intereses populares, y el interés religioso es el primero de ellos. La religión de Estado en nada se opone a la libertad de cultos... [...]. Si las ideas revolucionarias y hostiles a nuestra esencia prevalecen en nuestro país, no habrá dado un paso en la vía del progreso, sino en la del desquicio social, y de ese liberalismo irreligioso, que tan funesto fue a las Repúblicas americanas. Por tener Chile una religión de Estado, no marcha ciertamente a retaguardia de las otras naciones de este continente”.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Ibid, 335.

⁸⁸⁷ Carta de Carranza Viamont a Frías, 12 de abril de 1870, citado en *ibid*, 335.

⁸⁸⁸ El texto de la ley puede verse en <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0053058.pdf>.

Consultado el 17/09/2017.

⁸⁸⁹ Carta de Frías a Carranza Viamont, 9 de junio de 1870, en *ibid*, 335-336.

Frías, al igual que los integrantes de la Convención que pronto comenzaría a sesionar, consideraba a la religión como un elemento fundamental para el buen funcionamiento de toda sociedad. Su propuesta para fortalecerla convirtiéndola en el credo oficial del Estado, sin embargo, no contaba ya con muchos adeptos, al menos entre la elite porteña. Como antes se afirmó, incluso emergerían en la esfera pública de Buenos Aires las voces de algunos católicos laicos que, aun estando dispuestos a llamarse a sí mismos ultramontanos, comprendían de un modo diferente las necesidades del catolicismo local. El mayor portavoz de esta postura, según la cual solo la completa libertad de la Iglesia podía vivificar las creencias católicas de la población, fue el todavía joven José Manuel Estrada. A comienzos de 1871 publicó en la *Revista Argentina*, que dirigía junto a Pedro Goyena, un artículo titulado “La Iglesia y el Estado” donde expuso su novedosa perspectiva. Frías replicaría, algunos meses más tarde, remitiendo un texto propio a dicho periódico, que apareció junto a una contra réplica de Estrada.⁸⁹⁰ El pequeño y todavía naciente laicado de Buenos Aires sufría así un primer resquebrajamiento; Frías, que en las décadas anteriores se había convertido en el paladín laico del catolicismo local, no se enfrentaba ya a un mil veces machacado discurso “anticlerical” que desconfiaba de la Iglesia romana y, en ocasiones, de los vestigios “retrógrados” del propio catolicismo. Su interlocutor era un joven hombre de cultura que, mientras declamaba su adhesión ortodoxa a todos los dogmas católicos, consideraba que sólo en alianza con una libertad que era esencial al hombre podría dicha fe verdaderamente prosperar.

¿Quién era José Manuel Estrada? Este personaje había nacido en 1842 y, como señala Paula Bruno, pertenecía a una generación intelectual que no contaba ya, como la había hecho la de 1837, con un pasado educativo único y compartido por todos sus integrantes. De acuerdo con la misma autora, para la década de 1850, y más aún en lo relativo a la siguiente, no sería posible identificar a un solo grupo letrado ni un único espacio de sociabilidad.⁸⁹¹ En ese escenario marcado por una “explosión asociativa” y

⁸⁹⁰ Las revistas culturales se habían expandido en la provincia de Buenos Aires a partir de la década de 1850, acompañando la acción de los diferentes círculos literarios e intelectuales que se multiplicaron en el mismo período. Entre 1860 y los años en que sesionó la Convención se publicaron, por nombrar algunos ejemplos, la *Revista de Buenos Aires* (1863), a cargo de Miguel Navarro Viola y Vicente Quesada-, la ya citada *Revista Argentina* (1868) y la *Revista del Río de la Plata* (1871), encabezada por Andrés Lamas, Vicente Fidel López y Juan María Gutiérrez. En estas revistas, por otro lado, se daría publicidad a algunos de los debates desarrollados en la Convención. No sólo escribirían Frías y Estrada al respecto de la cuestión religiosa; también Eugenio Cambaceres publicaría, poco después de pronunciarlo, su discurso sobre la separación entre la Iglesia y el Estado en la *Revista del Río de la Plata*. Ver *Revista del Río de la Plata*, tomo I, Buenos Aires, Imprenta y Librería de Mayo, 1871, 275.

⁸⁹¹ Bruno, “La vida letrada porteña”.

por la existencia de diferentes circuitos culturales inició Estrada su prolífica vida pública. Desde el comienzo su participación en el ámbito periodístico y asociativo se encontró de algún modo escindido entre su inserción en un circuito de carácter católico –escribió algunos artículos para *La Religión*, a fines de la década de 1850, y encabezó la Sociedad de San Francisco Javier⁸⁹² entre 1862 y 1864- y otro estructurado en torno a una sociabilidad intelectual mayormente laica –fundó y dirigió junto a su hermano Santiago, entre 1858 y 1859, el periódico *La Guirnalda*, escribió para *La Paz* y *Las Novedades*, y en 1864 estableció, junto a Lucio V. Mansilla, el Círculo Literario-.

Los dos primeros textos de cierto alcance publicados por Estrada estuvieron específicamente destinados a defender una perspectiva ultramontana del catolicismo. En 1862 editó como folleto *El génesis de nuestra raza. Refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli*. Este último, un emigrado italiano que había combatido junto a las tropas de Garibaldi, había comenzado a dictar un curso en la Universidad de Buenos Aires en el que desplegó una narrativa estrictamente humana y terrenal respecto del desarrollo del hombre y la formación del mundo. Apelando a la obra de Lamarck defendió una mirada evolucionista que negaba la creación directa de Adán por Dios, a la vez que afirmó, refiriendo a diferentes geólogos contemporáneos, que la edad del mundo era mucho mayor que aquella sostenida por quienes defendían el relato mosaico de la creación. Estrada, citando en cambio a diferentes apologistas católicos, sostuvo a rajatabla la literalidad de la narración bíblica y la completa armonía de la “ciencia moderna” con los dogmas de la Iglesia.⁸⁹³

El segundo folleto fue una respuesta al libro *La América en peligro* (1862), de Francisco Bilbao. Éste repetía allí sus viejos tópicos anticlericales y anticatólicos, afirmando que la Iglesia negaba la soberanía de la razón y que la América hispánica

⁸⁹² No es mucha la información con que se cuenta sobre el desarrollo de esta institución en la Argentina. Había sido fundada en Francia, en 1840, por Armand de Melun. Su misión era captar a los sectores obreros para la causa del catolicismo, y actuó, así, como una sociedad de socorros mutuos y como un espacio de educación popular. Ese mismo objetivo persiguió la Sociedad en Buenos Aires, aunque con un éxito mucho más acotado que su ejemplo parisino –donde llegó a contar, ya en 1846, con 15.000 integrantes-. En un discurso pronunciado en 1864, Estrada debió reconocer la escasa difusión que había alcanzado dicha empresa, y pronto cerraría sus puertas. Ver Gabriel Mas, *Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870)*, tesis doctoral en historia, Université Lyon 2, 2007, capítulo 9, “La Société de Saint-François-Xavier: rencontres et enjeux” y José Manuel Estrada “Discurso pronunciado en la Sociedad de San Francisco Javier el 24 de junio de 1864”, *Obras completas*, tomo 12, 31-42.

⁸⁹³ Sobre este tema puede consultarse Néstor T. Auza, “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, *Teología*, no. 73 (1999): 99-121; Miguel De Asúa, “Abogados, médicos y monos: Darwin y los católicos en la Argentina del siglo XIX”, en De Asúa (coord.), *Los significados de Darwin* (Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009) y Diego Castelfranco, “La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)”, Tesis de Maestría, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2015.

sólo podría progresar una vez que negara los dogmas romanos. En esta línea defendió también la completa separación de la Iglesia y el Estado.⁸⁹⁴ La réplica de Estrada se ceñiría aún, en sus trazos generales, a un discurso “clerical” cuya principal expresión en la Argentina de esos años se encontraba aún constituida por los diversos textos de Félix Frías. En esa línea, el joven intelectual defendió la infalibilidad papal, la existencia de penas y recompensas eternas y la necesidad de que el Estado tuviera una religión y sostuviera un culto. Con respecto a este último punto afirmó que “Los gobiernos en las democracias deben al pueblo el pan de la verdad: no hay verdad donde falta Dios: luego los gobiernos deben tener religión, para mejor asentar la fraternidad entre los suyos y el patriotismo entre los ciudadanos”⁸⁹⁵.

Ya en ese texto inicial, sin embargo, comenzaban a emerger ciertas notas disonantes con respecto a las ideas de Frías y de los clérigos que durante la década anterior habían publicado *La Religión*. En primer lugar, la perspectiva de Estrada sobre la libertad era mucho menos negativa que aquella expresada por el viejo integrante de la Generación del 37. En sus palabras, ésta “es la fuente de las grandes acciones; en ella se concentra el heroísmo, como la fuerza en el vapor, es la reina del mundo, emana de Dios...”⁸⁹⁶. Esa libertad, que era asegurada por Dios al *yo* individual, actuaba como una fuerza progresiva que permitía al hombre y a la sociedad un permanente desarrollo. El régimen de historicidad que subyacía al pensamiento de Estrada, por lo tanto, era muy diferente que el que estructuraba el lenguaje político de Frías: si para el primero el cristianismo habilitaba una libertad que se amalgamaba con una visión lineal y progresiva de la historia, para el segundo esto era por completo secundario frente a la lucha intemporal entre la moral evangélica y la barbarie irreligiosa, el bien y el mal. Estrada también enunció que el hombre, “naturalmente libre”, requería sin embargo una contención para su voluntad ilimitada para no caer en la “licencia”. Éste no estaba constituido por la moral, como lo señalaba Frías, sino por una razón que, de algún modo, era mucho más “expansiva” que “coactiva”: permitía a los sujetos desarrollar sus capacidades naturales y no actuaba tan claramente como una fuerza represiva para los “vicios” del alma humana. Para Estrada, el cristianismo se encontraba al frente de la “gran causa” que anhelaba la libertad, igualdad y fraternidad en el mundo, y que

⁸⁹⁴ Francisco Bilbao, *La América en peligro*, en http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/b/bilbao/la_america_en_peligro.pdf. Consultado el 18/08/2017.

⁸⁹⁵ José Manuel Estrada, “El catolicismo y la democracia”, en *Obras Completas*, tomo I (Buenos Aires: Librería del Colegio de Pedro Igón y Cía., 1899), 270.

⁸⁹⁶ *Ibid*, 544.

constituía “la síntesis del porvenir”⁸⁹⁷. En esta misma línea, el joven porteño rechazó toda filiación intelectual que lo ligara a los exponentes más conservadores del pensamiento católico decimonónico: sin refutarlas, afirmó que no participaba de las “opiniones privadas” de personajes como De Maistre, Chateaubriand, Donoso Cortés o el sacerdote antiliberal peruano Bartolomé Herrera.⁸⁹⁸

Este mayor optimismo respecto de la razón y la libertad le permitían, también, manifestar una opinión diferente sobre la revolución francesa que aquella asociada con el pensamiento “clerical” de esos años. La revolución no había sido por completo negativa, puesto que formaba parte del movimiento milenarista que había puesto en marcha el surgimiento del cristianismo plantando el germen de “los derechos del hombre, y de los santos principios de la libertad”. Estrada podía afirmar, así, que “lo que la revolución tenía de santo era cristiano”.⁸⁹⁹ Si más tarde había caído en diversos excesos, era porque se había separado de Jesucristo y había intentado “sentar la libertad sobre la palabra de Rousseau”⁹⁰⁰. En cualquier caso, y a diferencia de lo que opinaba Frías, dicho acontecimiento no había sido completamente “impío” e “irreligioso”; había sancionado las grandes libertades auguradas por Cristo, si bien luego se había perdido en sus propios laberintos.

Esta veta disonante que manifestaban los textos de Estrada con respecto al discurso “clerical” que circulaba en la Buenos Aires de aquel tiempo se profundizaría en los años subsiguientes. Como señala Paula Bruno, el joven intelectual no se consolidó en este período como un polemista católico.⁹⁰¹ Luego de publicar su respuesta a Bilbao, se abocó a la realización de estudios históricos donde no se observaba ya una defensa cerrada del catolicismo ultramontano. Luego de que cesaran las actividades de la Sociedad de San Francisco Javier, por otro lado, Estrada parece haberse apartado de las asociaciones y espacios de sociabilidad propiamente católicos.

En 1866 Luis José de la Peña, director general de escuelas de la provincia, lo convocó para dictar un curso de historia en la Escuela Normal. En su correspondencia, Estrada le comentaría que para su confección le eran útiles los trabajos de algunos autores caros a Frías, como Guizot, Ozanam y Laboulaye, pero también los de Edgar Quinet, notorio anticlerical francés a quien Francisco Bilbao consideraba uno de sus

⁸⁹⁷ Ibid, 125.

⁸⁹⁸ Ibid, 135.

⁸⁹⁹ Ibid, 252.

⁹⁰⁰ Ibid, 253.

⁹⁰¹ Paula Bruno, *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2011), 71.

maestros.⁹⁰² En 1868, por otra parte, dictó una nueva serie de conferencias sobre historia argentina que luego se publicaron en la *Revista Argentina*. En ellas, a pesar de afirmar que la labor de los jesuitas había sido “grande y elevada”, se mostró extremadamente crítico con respecto a la acción de la orden en América. La “constitución jesuítica” de las misiones guaraníes, a su entender, había constituido “un delirio y un absurdo”. Apelando al Evangelio habían fundado un régimen teocrático que negaba la propiedad privada y que intervenía en la vida de las familias. Las misiones se convirtieron en una suerte de Estado que absorbió al conjunto de la sociedad, de un modo similar a lo que ocurría en las antiguas ciudades griegas y romanas.⁹⁰³

El ideal propugnado por Estrada era por completo antagónico con respecto a lo que, creía, había ocurrido en las misiones jesuíticas. En otra sección de sus lecciones sostendría que:

“Un pueblo que aspira á la libertad necesita hacer de cada ciudadano un agente apto de la soberanía común, y para esto infundirle ideas adecuadas á la majestad de su misión democrática: desarrollar su dignidad, el sentimiento de su independencia propia, el coraje de la responsabilidad moral, que es la clave del gobierno de sí mismo”.

Cada vez más, el joven intelectual contemplaría la excesiva expansión del Estado como el principal elemento que amenazaba la libertad de los individuos y de la sociedad. Era necesario, por lo tanto, fortalecer a los sujetos para que el cuerpo social no se viera absorbido por las instituciones estatales. El principal medio que propuso para garantizar la libertad fue otorgar solidez a un conjunto de organismos que pudieran mantenerse al margen de un Estado crecientemente opresivo: la familia, unidad social por excelencia; el municipio, donde quienes encabezaban dichas familias podían actuar democráticamente; y la Iglesia, que para prosperar debía cercenar cualquier tipo de vínculo con el Estado. En esta línea, Estrada afirmaría en 1867 que:

“Lo esencial es el pueblo, los gobiernos son lo accesorio. Los gobiernos son un mal necesario, que como todo medio humano, según la expresión de un filósofo alemán, tiende á suprimirse á sí mismo disminuyéndose indefinidamente. Desarrollar las fuerzas populares, ó de otro modo devolver á los pueblos las fuerzas que han cedido á los gobiernos en sus días de impotencia, ó que

⁹⁰² Ibid, 76.

⁹⁰³ José Manuel Estrada, “Lecciones sobre la Historia de la República Argentina”, en *Obras Completas*, tomo II, 137.

los gobiernos les han usurpado [...] es el ideal definitivo de las ciencias sociales, porque es la ley de la razón absoluta”.⁹⁰⁴

Sobre la base de estas nociones, que manifestaban una creciente desconfianza en el Estado a la vez que una fuerte confianza en las libertades populares, Estrada intervino en los debates sobre la “cuestión religiosa” a comienzos de la década de 1870.

En enero de 1871 publicó, en la *Revista Argentina* que dirigía, un artículo titulado “La Iglesia y el Estado”. Expuso allí un proyecto novedoso dentro del incipiente laicado católico porteño: para consolidar una verdadera libertad de cultos y estimular el fortalecimiento de la fe católica en el país era preciso separar a la Iglesia del Estado. Tanto el patronato como la protección a las instituciones eclesiásticas católicas debían, a su modo de ver, ser abolidos. Según lo expuso él mismo:

“El programa de la reforma puede ser formulado así:

Abrogación del derecho de patronato.

Igualación de la Iglesia católica ante la libertad religiosa.

Ó en otros términos, según la fórmula de Montalembert y los católicos belgas, franceses, alemanes y norte-americanos de la escuela de Lacordaire, de Pereyve, de Ozanan, de los obispos actuales de Orleans y de Maguncia, de Carrol y de Hughes, torcidamente interpretada por Cavour: IGLESIA LIBRE EN EL ESTADO LIBRE”.⁹⁰⁵

El elemento más característico de esta propuesta de separación era, quizá, que se encontraba sin embargo completamente enmarcada en el “primer umbral de laicidad” descrito por Baubérot. Para Estrada sólo de la religión podía provenir una moral inmutable, y sin ella no podían existir el orden ni la libertad. Por ese motivo afirmó su explícito rechazo a la “separación *absoluta* de la Iglesia y el Estado”.⁹⁰⁶ “La sociedad”, sostuvo, “no es ni puede ser atea. La sociedad es religiosa. La sociedad moderna es cristiana”⁹⁰⁷. Si el Estado devenía ateo y no recurría a las doctrinas evangélicas para fundar su legislación sólo restaba el “criterio engañoso y corruptor del utilitarismo” para

⁹⁰⁴ José Manuel Estrada, “La educación. Discurso pronunciado en la distribución de premios del colegio modelo del Sud, el 19 de abril de 1867”, *Obras Completas*, tomo XII, 89.

⁹⁰⁵ José Manuel Estrada, “La Iglesia y el Estado”, *Revista Argentina*, tomo X (1871), 232.

⁹⁰⁶ Como se verá más adelante, al responderle a Frías Estrada aceptaría la separación de la Iglesia y el Estado, distinguiéndola del *divorcio* entre ambas instituciones.

⁹⁰⁷ *Ibid*, 235.

establecer los derechos del hombre, clasificar el delito, graduar las penas y definir los alcances de la libertad.⁹⁰⁸

Desde el comienzo de su artículo, Estrada manifestó su adhesión “al principio democrático en cuanto ciudadano, á Jesu-Cristo y la Iglesia Católica en cuanto hombre religioso”⁹⁰⁹. Procuró defender, a partir de dichos principios, dos causas que a su entender eran inseparables: “la libertad robustecida y exaltada por la religión; la religión servida y fecundizada por la libertad”.⁹¹⁰ El derecho más importante de que gozaba todo sujeto era la libertad religiosa, que hacía de la conciencia un recinto inviolable y sólo accesible por Dios. Merced a ello, podía defender a un tiempo la “intolerancia teológica, rigurosamente equitativa y racional” y la “tolerancia social y la libertad religiosa, no menos obligatoria, toda vez que estriba en el respeto de la única soberanía absoluta, la soberanía de Dios”⁹¹¹. Dado que los hombres debían rendir cuenta de sus creencias solamente ante su Creador, ningún poder terrenal se encontraba habilitado para actuar sobre ellas. El Estado, así, no tenía ningún derecho a profesar y proteger una religión en particular, puesto que no entraba dentro del marco de su competencia.

Según Estrada, su propuesta debía enfrentar a tres enemigos diferentes. El primero de ellos, y al que le otorgó menor importancia, estaba constituido por quienes “ocultan con cándido velo la copa venenosa de la indiferencia radical, y quisieran proscribir á Dios de la sociedad y al evangelio de la civilización”⁹¹². Era éste, sin embargo, un sector casi inexistente en una Argentina que se hallaba aún sólidamente enmarcada en un “primer umbral de laicidad”. Pocas palabras tendría para ellos y afirmó que compasión, y no temor, debían inspirar esos “enfermos del espíritu” que eran los ateos. Los hombres que no profesaban ninguna religión quedaban de algún modo excluidos de la fórmula propuesta por Estrada dado que, situándose por fuera de las creencias religiosas, se ubicaban casi por fuera de la sociedad misma. A diferencia de Frías, para quien una creciente “impiedad” se erigía como la mayor amenaza para el país, el joven intelectual contemplaba la cuestión de la increencia como algo mayormente no problemático.

El segundo grupo, de mayor peso, era el de los “regalistas”; esto es, los sostenedores de las potestades patronales del Estado entre los cuales se contaban la

⁹⁰⁸ Ibid.

⁹⁰⁹ Ibid, 196.

⁹¹⁰ Ibid.

⁹¹¹ Ibid, 212.

⁹¹² Ibid, 258.

mayor parte de los “anticlericales” porteños. Según Estrada, “Se caracterizan por dos exclamaciones transmitidas [...] de jeneracion en jeneracion: -‘*el clero*’ – ‘*Roma*’ y por otra medianamente moderna: ‘*¡la mano muerta!*’”.⁹¹³ Uno de sus temores principales, afirmó, consistía en que un clero librado a sus propios designios levantara las banderas del fanatismo para sumir a la nación en una guerra religiosa. Pero, como lo entendía este autor, “El clero mal disciplinado, que puede deslizarse en la pendiente de la desmoralización y abusar de los recursos de su ministerio, es el único temible; pero ese es el clero supeditado por los gobiernos”⁹¹⁴. La emancipación de la Iglesia lo libraría del contagio de las “atracciones políticas”, permitiéndole conducir su ministerio “en las alturas incontaminables en que Dios quiere que asiente para ser la maestra [...] de los hombres”.⁹¹⁵ Sólo con el fin del patronato, por otro lado, podría conseguirse una verdadera libertad de cultos en el territorio de la república. Merced a la libertad de la Iglesia, ésta quedaría además asimilada a todas las personas jurídicas, sin un régimen especial para la posesión de bienes y tierras. Así, cuando se permitiera también al papa desplegar en toda su extensión su “mandato divino”, el país podría sacudirse los restos del yugo colonial que todavía pesaban sobre sus espaldas.

El principal destinatario del artículo de Estrada no eran estos grupos, sin embargo, sino “aquella fracción de los católicos y de gran parte del clero nacional” que se oponían a una reforma de ese tipo.⁹¹⁶ Según él lo comprendía, la postura de éstos podía reducirse a un silogismo: que la religión es necesaria para la organización de las sociedades y la solidez de los derechos comunes; que el establecimiento legal de la verdadera Iglesia es imperioso para consolidar la influencia de la religión; y, por lo tanto, que debe conservarse la legislación que reconoce una Iglesia establecida. Si bien Estrada coincidía con el primer punto consideraba errónea la segunda premisa y, en consecuencia, la conclusión de dicha fórmula. La vinculación legal entre la Iglesia y el Estado, afirmó, podía conducir a dos resultados: la subordinación de la primera al segundo, que engendraba un gobierno absolutista, y la subordinación del segundo a la primera, que culminaba en un Estado teocrático. Ambas instituciones, argumentaba este autor, tenían su órbita específica y debían por lo tanto armonizarse, pero sin absorberse.⁹¹⁷

⁹¹³ Ibid, 246.

⁹¹⁴ Ibid, 247.

⁹¹⁵ Ibid, 248.

⁹¹⁶ Ibid, 232.

⁹¹⁷ Ibid, 233-246.

Acto seguido, pasaba a refutar diferentes argumentos postulados por este grupo. Que la mayoría de la población fuera católica, en primer lugar, no bastaba para declarar al catolicismo como religión oficial: ese no era más que un hecho fortuito, mientras que “la verdad es por su naturaleza jeneral é inmutable”⁹¹⁸. El segundo argumento se refería a las funciones educativas del Estado: si éste debía educar era necesario que profesara una religión, puesto que de otro modo dispondría una educación estéril o proclive al ateísmo. Si bien Estrada afirmó que previamente esa idea lo había convencido, movilizándolo su apoyo hacia las opiniones “conservadoras”, su perspectiva había cambiado profundamente: el Estado no debía en realidad educar, puesto que dicha función recaía sobre las familias. Al separarse al aparato estatal de dicha labor el argumento perdía su sentido.⁹¹⁹

Los siguientes dos argumentos pondrían de manifiesto ciertos elementos centrales de la “separación sin divorcio” postulada por Estrada. Con respecto al tema de los matrimonios, su respuesta fue tajante: éstos debían regirse por las normas propias de cada confesión religiosa; no cabía lugar para un matrimonio exclusivamente civil que habilitaba el divorcio y, junto a él, “la desmoralización y la anarquía”.⁹²⁰ Algo similar debía hacerse con los cementerios: respetando las normas de la higiene, no debían ser laicizados y dejados en manos de las autoridades públicas, sino gestionados por los representantes de los diferentes cultos.⁹²¹

El mundo idealizado por este autor era uno en que el Estado cedería cada vez más su lugar a la acción libre de las familias y de las diferentes Iglesias. Esta visión, como se ha visto, estaba acompañada por una comprensión muy diferente de la libertad humana que aquella propugnada por Frías. Mientras que el segundo la contemplaba como marcada por el pecado y demandaba una autoridad fuerte que velara incansablemente sobre ella para evitar sus desbordes, para Estrada la libertad era una característica central y “sagrada” para el hombre. El peligro no era, a su entender, un posible descarrilamiento de la sociedad al otorgar un margen de acción excesivo para la acción libre, sino el peso potencialmente opresivo de un Estado que –como había ocurrido en la antigüedad, antes del nacimiento del cristianismo- pudiera absorber y normativizar todas las esferas de la vida pública y privada. Por ese mismo motivo,

⁹¹⁸ Ibid, 238.

⁹¹⁹ Ibid, 241.

⁹²⁰ Ibid, 242.

⁹²¹ Ibid, 243.

estaba convencido de que sólo la emancipación de la Iglesia podría vivificar al catolicismo:

“...no vacilo en afirmar que la Iglesia desligada de las trabas que el Estado le impone, estimulando el entusiasmo y el *espíritu de confraternidad* entre sus fieles, compacta, desembarazada para enseñar y legislar, es más potente y de más fecunda influencia en el desenvolvimiento moral de los pueblos, como lo prueban las creces pasmosas del espíritu religioso en los Estados Unidos...”⁹²²

Frías, principal portavoz del pensamiento “clerical”, no dejaría pasar esta nueva amenaza que emergía ahora desde el propio seno del laicado católico. Desde Chile envió una carta a su amigo Carranza Viamont con instrucciones para que se publicara en la *Revista Argentina*. Los argumentos que expuso en ella no eran nuevos, y pretendían demostrar la necesidad de que el Estado protegiera a la religión católica. Su principal postulado sería que, si bien la separación de la Iglesia y el Estado podía tener sentido en ciertos lugares –tales como Boston y Nueva York-, se mostraba absurda en ciudades como Buenos Aires o Santiago. Esto era así porque la autoridad debía ensancharse en la medida en que las costumbres y las creencias morales no estuvieran sólidamente arraigadas en un pueblo. ¿Cuál era la situación en la República Argentina? “El cristiano no existe. De eso se trata precisamente, si la civilización se ha de crear, de formarlo, de hacer del gaucho un cristiano: esto es, un hombre que conozca los derechos y deberes de la libertad”.⁹²³ Y, dado que “los argentinos son todos católicos”, debía protegerse a ese culto para que, haciendo nacer del gaucho al cristiano, pudiera nacer también el verdadero ciudadano.

Como en ocasiones anteriores, Frías expresó una visión pesimista sobre la libertad, cuyo reino sólo podría alcanzarse tras un arduo trabajo de educación y moralización del pueblo. La principal amenaza, creía, no era un Estado que podía devenir opresivo, sino la acción de aquellos sectores que pretendían desterrar a la religión de la sociedad. Si el catolicismo perdía su carácter constitucional sus adversarios paulatinamente comenzarían a desmontar pieza por pieza todos los derechos de la Iglesia: “Hoy la separan del matrimonio, mañana de los cementerios, al día siguiente de las escuelas; pues lo que en realidad se quiere es acabar con ellas”. Reconocía, al mismo tiempo, que “hay quienes adoptan el pensamiento de buena fé,

⁹²² Ibid, 240.

⁹²³ Félix Frías, “La separación de la Iglesia y el Estado”, *Revista Argentina*, tomo X (1871): 413.

seducidos por el ejemplo mal comprendido, y peor aplicado de los Estados Unidos”.⁹²⁴ Era a Estrada, ciertamente, a quienes iban dirigidas esas palabras.

Este último insertaría su réplica en el mismo número de la *Revista Argentina* en que se publicó el artículo de Frías. A pesar de disentir con él, Estrada no dejó de acusar una identidad común entre ambos, que lo habilitaba a hablar de igual a igual con el viejo integrante de la Generación del 37: “Nos vincula una misma fé, y podemos discutir, porque tenemos un punto de partida común y una confianza recíproca plena”⁹²⁵. Aún más, se identificó plenamente con una posición ultramontana:

“Vd. no se escandalizará, aunque se escandalicen los que oigan este debate que libramos a través de los Andes; soy ultramontano, y soy ultramontano porque soy demócrata, y por ser ultramontano soy enemigo, no atenúo el término, enemigo del patronato, y decidido partidario de la libertad de la Iglesia, de su existencia libre de todas las trabas de toda protección oficial...”.⁹²⁶

El verdadero ultramontanismo, como lo definía Estrada, requería necesariamente la separación legal del Estado y la Iglesia. Sólo eso podría asegurar que esta última, en cuanto “sociedad perfecta”, “viva de su propia vida en todas las rejiones del universo, comunique libremente con sus jefes, conserve su jerarquía y disciplina, y no encuentre papas y concilios de artificio, esto es, Presidentes, Congresos y Cortes Federales...”.⁹²⁷ Estrada concluiría su texto haciendo referencia a un viejo encuentro que había tenido con Frías, en el cual el tópico de discusión había sido su viejo conocido, Charles de Montalembert. Justamente por medio de su figura, el joven intelectual pretendió poner de manifiesto las ambigüedades presentes en el pensamiento de su interlocutor:

“Hace diez años cuando volvía V. de una misión caritativa á Mendoza, me mostraba V. un retrato que adornaba su chimenea.

-Le conoce V.? me preguntó.

-Como le contestara negativamente, V. repuso:

-Es el conde de Montalembert.

-¿Ha tenido V. gran amistad con él, si no me engaño?

-Sí, es un buen católico; es de los nuestros.

-No piensa así Luis Veuillot, díjele entonces.

⁹²⁴ Ibid, 418.

⁹²⁵ José Manuel Estrada, “Libertad de la Iglesia Católica (carta al señor Don Félix Frías)”, *Revista Argentina*, tomo X (1871): 428.

⁹²⁶ Ibid, 436.

⁹²⁷ Ibid.

Y V. dando vueltas con su inquietud nerviosa alrededor de la mesa redonda de su antiguo Estudio de la calle Piedad, y siguiendo su hábito de preguntar, continuó:

-¿Y V. qué dice?

-Yo digo que es un buen católico y un apóstol elocuente: un San Pablo de frac negro.

Su ilustre amigo ya no está en este mundo; y V. conoce sus últimos pensamientos, que la muerte truncó, sobre la cuestión religiosa en Inglaterra y en Austria, y la carta escrita desde su lecho de agonía á los redactores de *L'Univers*.

Me acojo á su sombra, á su recuerdo, á su presencia [...]; y le digo á V., que mereció su amistad: - no quiero el ateísmo, no quiero la esclavitud de mi culto, no quiero la desmoralización de mi país, no quiero el imperio de la indiferencia ni de la incredulidad: quiero lo que él decía querer á los católicos reunidos en Malinas en 1863: LA IGLESIA LIBRE EN EL ESTADO LIBRE".⁹²⁸

Estrada se apropió de Montalembert, uno de los mayores referentes intelectuales de Frías, para dar el paso que, sugería, éste nunca había encarado: proponer la separación de la Iglesia y el Estado y adherir así por completo a los lineamientos del "catolicismo liberal". El joven polemista afirmó en su artículo que, si bien su interlocutor se había pronunciado en contra del patronato, parecía considerar a ese tema secundario ante la necesidad de que la Iglesia fuera protegida por los poderes públicos. La mirada antropológica pesimista de Frías, según la cual un poder fuerte era necesario para evitar los vicios de un pueblo que, no todavía cristiano, era incapaz de interiorizar la verdadera libertad, requería de una autoridad fuerte para contener los desbordes de los ciudadanos. La Iglesia y el Estado, aliados entre sí, debían conformar esa autoridad para educar al pueblo y, en algún indeterminado momento del futuro, alcanzar una suerte de "república católica verdadera".

La perspectiva de Estrada era muy diferente. A su modo de ver no eran la "impiedad" y la "licencia" los principales problemas que enfrentaba la Argentina, sino un creciente indiferentismo religioso propiciado por la excesiva intervención del Estado en el ámbito privado de las creencias. Con una visión mucho más positiva de las libertades humanas, enmarcada en una concepción progresista de la historia que tenía su motor en los principios evangélicos –asociados a los ideales de fraternidad, igualdad y libertad–, propugnó que sólo con una "Iglesia emancipada" podría alcanzarse una verdadera libertad de cultos. A partir de ello, y abandonada toda pretensión religiosa por parte del Estado, las familias, piedra basal del cuerpo social, podrían desarrollar sin trabas sus formas preferidas de adorar a Dios. La libertad de la Iglesia, y no una

⁹²⁸ Ibid, 439.

protección necesariamente opresiva, aseguraría la regeneración del catolicismo en el territorio de la república.

Ciertamente, Estrada y Frías adherían ambos tanto al catolicismo ultramontano como a alguna forma de liberalismo. Podría incluso afirmarse que no existía lugar, en el naciente laicado porteño, para posiciones declaradamente reaccionarias que se opusieran a las “libertades modernas”. Pero la extensión en que éstas eran aceptadas, y el sentido que se les otorgaba, fue expresado de un modo muy diferente por los dos personajes. El pensamiento “clerical”, dominante de mano de Frías durante las décadas de 1850 y de 1860 entre los católicos que levantaban la bandera del ultramontanismo, se enmarcaba en un lenguaje político cuyas aristas han sido expuestas ya numerosas veces en este trabajo: contaba con una visión antropológica negativa, una mirada recelosa de la libertad a la que se consideraba atravesada por el pecado, una visión casi ahistórica que entronizaba la lucha entre el cristianismo y la impiedad y postulaba la necesidad de un poder fuerte que contuviera los vicios del pueblo. Todo esto, sin embargo, acompañado de una defensa más o menos consistente del pluralismo religioso, la libertad de cultos, de prensa y de asociación.

El lenguaje político de Estrada era diferente. Su visión de la libertad era positiva: era éste uno de los atributos fundamentales de los sujetos, que los vinculaba directamente con Dios. No se requería, por lo tanto, una autoridad poderosa que contuviera sus excesos, sino todo lo contrario. Era necesario potenciar esa libertad para que tanto la Iglesia como las familias pudieran desarrollar sus prácticas religiosas sin ser obstaculizadas de ningún modo. Sólo así la sociedad podría encaminarse en la senda del progreso y la religión sería vivificada por la acción libre de los creyentes.

Emergía, así, una cierta escisión en un campo “clerical” que no había manifestado previamente mayores fisuras. Pero ambas posturas tenían puntos fundamentales en común: la religión, consideraban ambos autores, era una institución absolutamente central para el funcionamiento de la sociedad. La más importante de todas, incluso. El Estado no podía “divorciarse” de ella, incluso si legalmente la Iglesia quedaba separada de él. Por eso Estrada ponía un límite claro a su proyecto: algunas instituciones sociales –muy particularmente el matrimonio- debían necesariamente ser confesionales. Laicizarlas sería lo mismo que esterilizarlas. En estas ideas se hallaba, muy claramente, una frontera que no estaría dispuesto a traspasar. Por ese motivo, cuando se comenzaran a discutir las reformas laicas una década más tarde, su postura reflejaría un nuevo giro.

Capítulo VII

Hacia la expansión y consolidación de un laicado y una intelectualidad católicas: la muerte de Félix Frías y su legado

Durante la segunda mitad de la década de 1870 la provincia de Buenos Aires atestiguó una fuerte reverberación de las tensiones entre los católicos ultramontanos, que volvían a unirse ideológicamente después de la disidencia planteada por Estrada y Goyena, y un sector anticlerical cuya adscripción al catolicismo no se daba ya por sentada. En 1874 Nicolás Avellaneda se alzó como vencedor en las elecciones presidenciales y junto a él Federico Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, fue ungido como diputado nacional. Los temores de una avanzada “clerical” se incrementaron entre aquellos que temían al “fanatismo” romano y jesuítico, y el año siguiente se produjeron fuertes hechos de violencia contra distintos edificios vinculadas a la Iglesia. Las viejas batallas entre “clericales” y “anticlericales”, por lo general de carácter retórico, devinieron súbitamente –y por más que los sucesos se mostraran aislados- en un conflicto que se trasladó a las calles. En el marco de ese escenario sumamente caldeado, los bandos en pugna dieron vida a nuevos periódicos y, sobre todo, a nuevas asociaciones cuyo fin específico era la defensa de sus respectivas cosmovisiones.

Dentro del campo católico, entre 1875 y 1880 se publicaron *La América del Sud* –el primer diario bonaerense de carácter confesional-, *The Southern Cross* –fundado por los católicos irlandeses-, *El Eco de América*, *La Buena Lectura* –boletín parroquial de la iglesia de La Merced- y la segunda época de *La Revista Argentina*, a cargo de José Manuel Estrada. A fines de 1876, por otro lado, Félix Frías impulsó la creación de una novedosa institución: el Club Católico. El laicado porteño contaba así, por primera vez, con un ámbito de sociabilidad propio que no apuntaba ya a fines caritativos, como las conferencias vicentinas, sino que tenía como objeto reunir a los notables católicos para defender un conjunto de principios que consideraban amenazados. El campo católico se ampliaba a la vez que sus participantes se constituían en un grupo más compacto que en el pasado.

Un similar esfuerzo organizativo puede observarse entre los sectores anticlericales. En 1878, casi dos años después de que se fundara el Club Católico, un conjunto de personajes eminentes de la vida pública porteña y nacional dieron vida al Club Liberal. Como ocurría con su contraparte confesional, quienes se oponían al

“fanatismo retrógrado” del catolicismo romano contaban ahora con una novedosa asociación. Su fin primordial era oponerse a un clero considerado supersticioso y retardatario en nombre de los principios perennes de la razón y la ciencia. A diferencia de la masonería, donde las disquisiciones religiosas y políticas estaban en teoría prohibidas, la finalidad del nuevo organismo era, explícitamente, desarrollar sus actividades en la esfera pública y dentro de las instituciones del Estado para librar una batalla que tenía en su eje a la “cuestión religiosa”. Al diario *La Tribuna*, cuyo discurso anticlerical resonaba hacía décadas, se sumaron *El Libre Pensador* –órgano del Club Liberal- y una miríada de publicaciones satíricas: *La Matraca*, *El Católico*, *El Clérigo* y *El Fraile*. Ambos bandos contaban ahora con asociaciones, redes y publicaciones que se encontraban explícitamente al servicio de las causas que perseguían, lo cual daría paso a una creciente radicalización retórica en sus disputas.

Este período se enmarcó todavía en un “primer umbral de laicidad”: más allá de la vehemencia del discurso anticlerical, sus representantes no dejaron de apelar a la religión como un elemento central para asegurar la moral y el orden de la sociedad. Como señala Roberto Di Stefano, todavía en estos años la crítica del *status quo* religioso se realizó, en general, sobre la base de cierta adscripción católica o, como mínimo, de un cristianismo cuyas fronteras se mostraban difusas.⁹²⁹

Un novedoso eje discursivo, sin embargo, comenzó a ganar terreno durante la década de 1870. La “ciencia”, pensada como una herramienta que permitiría resolver todas las preguntas del orden natural –e incluso, para algunos, del orden metafísico- por medio de la investigación sistemática y la experimentación, comenzó a articular una cierta vertiente ideológica que colisionó repetidamente con los relatos bíblicos sobre la creación del hombre y del mundo. Si bien todavía de un modo incipiente, las nuevas disciplinas científicas –en general vinculadas con las “ciencias naturales”- comenzaban a erigirse como una novedosa vía para pensar la sociedad y dotarla de una estructura racional, acotando el papel público de lo religioso. La teoría evolucionista, en particular, habilitó una lectura del universo que no requería ya de una deidad providencial que lo pusiera en movimiento y suministrara sus leyes, a la vez que se convirtió en una importante arma de batalla contra los “retardatarios” dogmas católicos. El discurso científico, así, comenzó a horadar el “primer umbral de laicidad”, todavía de un modo vacilante, otorgando un nuevo marco de valores fundamentales que, para ciertos sectores, podían llegar a reemplazar los religiosos.

⁹²⁹ Di Stefano, *Ovejas Negras*, 248.

Durante estos años Frías continuó siendo un articulador fundamental del naciente laicado católico. Si alguna vez su labor había sido relativamente solitaria, sin embargo, ahora actuaría junto a un importante núcleo de personajes prominentes que encontraron en el Club Católico su espacio de sociabilidad por excelencia: participaron de él, además de Frías, José Manuel y Santiago Estrada, Pedro Goyena, Miguel Navarro Viola y Emilio Lamarca, entre muchos otros. Las preocupaciones del viejo integrante de la Generación del 37, de todos modos, estarían menos vinculadas a las luchas religiosas que a la cuestión de límites con Chile y a la problemática federalización de la ciudad de Buenos Aires: en ambos conflictos tendría Frías una participación destacada, siendo ya un participante central del universo político nacional. Su última gran polémica sobre temas confesionales tendría lugar en 1878, e implicaría una pequeña victoria para los defensores de la Iglesia: ese año se sancionó una ley de libertad de enseñanza por la que había bregado desde su banca de diputado, oponiéndose al “libre pensador”, y viejo amigo, Vicente Fidel López. Su muerte, ocurrida en 1881, no le permitiría contemplar la avanzada laicista que se desarrolló en esa década. Los nuevos combates quedarían en manos de ese grupo de laicos católicos que, al menos en parte, se habían organizado poco tiempo atrás alrededor de su figura.

Nuevas formas organizativas y nuevos espacios de sociabilidad: la intensificación de las disputas entre los católicos ultramontanos y el anticlericalismo

Frías permaneció en Chile hasta febrero de 1875. Su mandato como Ministro Plenipotenciario había cesado al asumir la presidencia Nicolás Avellaneda, el año previo. El nuevo gobernante le ofreció desempeñarse como Ministro de Relaciones Exteriores, pero declinó para evitar que se le impusiera una línea de acción con respecto a Chile que consideraba incorrecta: durante su estancia en ese país se había opuesto con vehemencia al plan del ministro Adolfo Ibáñez, que proponía un arbitraje para solucionar el conflicto de límites. Convencido de que el Estrecho de Magallanes, Tierra del Fuego y la entera Patagonia oriental pertenecían indubitadamente a la República Argentina, retornó a Buenos Aires para difundir su prédica desde la prensa y la tribuna política. A mediados de 1875 resultó electo diputado nacional y ocupó dicha banca durante los siguientes cuatro años.⁹³⁰

⁹³⁰ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio de Félix Frías*, 335.

La elección presidencial de Avellaneda resultaría tormentosa por distintos motivos. A los diferentes alzamientos armados y la crisis económica que el nuevo gobierno debió enfrentar se sumaron las resistencias de distintos sectores anticlericales. Como afirma Roberto Di Stefano, éstos identificaban al nuevo presidente con los intereses eclesiásticos, opinión que se vio fortalecida por la unción del arzobispo Aneiros como diputado nacional. El escenario se enrareció aún más cuando el prelado decidió devolver los templos de Catedral al Norte y Catedral al Sur a sus antiguos dueños: la orden mercedaria y la Compañía de Jesús. En palabras del citado historiador, “Los motivos de agitación se superponían: la elección de Aneiros como diputado nacional catalizaba las críticas en torno a la injerencia del clero en la esfera política. Los anticlericales veían su presencia en la Cámara de Diputados como un atentado a la vida republicana”⁹³¹.

El 24 de enero de 1875, figuras prominentes del pensamiento anticlerical –entre ellos el joven Adolfo Saldías y los sacerdotes “apóstatas” Enrique Romero Jiménez y Emilio Castro Boedo- convocaron a un acto en el Teatro de Variedades. Si bien los oradores se pronunciaron en contra del jesuitismo y de las pretensiones de los “hombres de sotana” no trepidaron en afirmar que no eran “impíos, incrédulos ni malvados”. Su lucha, decían, no era contra la religión, sino contra la injerencia de un clero retrógrado que podría devolver al país “a las tristes épocas del oscurantismo religioso y de la esclavitud de la conciencia”.⁹³²

Súbitamente, los concurrentes abandonaron el teatro y marcharon hacia el Palacio Arzobispal, la iglesia de San Ignacio y el Colegio del Salvador. Todos ellos fueron atacados a pedrazos y la multitud prendió fuego a la escuela jesuita. La violencia anticlerical, que hasta ese momento se había encontrado mayormente circunscrita a embates retóricos, cobró así una nueva materialidad.⁹³³

Aunque los anticlericales veían en las elecciones de Aneiros y Avellaneda un avance del “fanatismo religioso”, quienes defendían una perspectiva ultramontana del catolicismo, ya fueran laicos o eclesiásticos, pensaban todo lo contrario. Los disturbios de 1875 parecían corroborar sus peores temores. Si Aneiros había sido ungido como diputado, para el horror de los “clerófobos”, los católicos podían deplorar que el masón Onésimo Leguizamón hubiera sido designado como Ministro de Justicia, Culto e

⁹³¹ Di Stefano, *Ovejas Negras*, 238.

⁹³² Ibid, 239-240.

⁹³³ Ibid, 240-245.

Instrucción Pública. En su primera memoria ministerial, presentada al Congreso en 1875, Leguizamón propugnó la necesidad de avanzar en la separación de la Iglesia y el Estado, como lo indicaba “el movimiento general de las sociedades modernas”. En línea con las posturas que habían comenzado a hacerse visibles en la Convención bonaerense de 1870 afirmó que:

“Esta independencia de la Iglesia, en lo espiritual, disciplinario y administrativo del culto, la reputo necesaria. Si ella existiese realmente, ni el Estado pretendería dirigir los actos que hablan á la conciencia de los ciudadanos, como medio de poder, ni la Iglesia tendría necesidad de buscar el apoyo de los gobiernos, como medio de garantizarse la subsistencia”.⁹³⁴

Desde la propia cartera ministerial encargada del culto se alzaba una voz que abogaba tanto por la abrogación del patronato como por el fin del sostén económico del culto católico. El “primer umbral de laicidad” comenzaba a manifestar cada vez mayores grietas. Por otro lado, Leguizamón apelaría al discurso de la ciencia, de forma tangencial, para mostrar sus avances frente a las religiones tradicionales. En sus palabras, los progresos de la astronomía “han contradicho á la leyenda antigua, á los libros santos y á las academias de la edad media. Confucio [sic], Josué y Ptolomeo fueron ya refutados en los pasados siglos por Philolao, Copérnico y Galileo”. Los “libros santos” del cristianismo, sugestivamente, eran ubicados en el mismo nivel de teorías supuestamente abandonadas como las de Confucio y Ptolomeo. Si bien el comentario era sin dudas menor en la economía discursiva del ministro, sugería ya el carácter de los debates que se librarían en los años siguientes.

Pocos meses antes de que Avellaneda asumiera la presidencia, el 12 de octubre de 1874, comenzó a publicarse un semanario titulado *El Católico Argentino*. Como lo indica Miranda Lida, éste fue, “más que una publicación periódica destinada a un público general, un boletín eclesiástico destinado a los párrocos y al clero”⁹³⁵. El público al que apelaba resultaba por lo tanto restringido, y se encontró desde su fundación estrechamente asociado al arzobispado. Quizá por su vínculo cuasi-oficial con Aneiros –electo como diputado poco tiempo atrás-, y dado que no habían aún emergido grandes conflictos con los sectores anticlericales en esos años, en su primera

⁹³⁴ Memoria presentada al Congreso Nacional de 1875 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Dr. D. Onésimo Leguizamón (Buenos Aires: Imprenta Americana, 1875), XXVII.

⁹³⁵ Miranda Lida, “Algo más que un diario católico. *La América del Sud* (1876-1880)”, 2.

edición el nuevo órgano se manifestó sumamente optimista y conciliador. Como escribía Carlos Alou, administrador del periódico, en su primera edición:

“El estado de civilización y de adelanto de nuestro país, el decidido apoyo del Gobierno de la República en favor de todo cuanto lleva impreso el sello de la beneficencia cristiana y del culto católico, esa noble emulación entre las más encumbradas damas de nuestra sociedad para derramar el bálsamo del consuelo en el atribulado corazón del anciano desvalido, de la oprimida y enferma viuda, del huérfano desamparado, y más que todo esto, esa franca y espontánea cooperación por parte del pueblo hacia todo lo que contribuye al bienestar de su menesteroso prójimo, nos ha sugerido la idea de la presente publicación”.⁹³⁶

Los redactores de la revista, en esta misma línea apaciguadora, tomaban fuertes recaudos a la hora de definir las polémicas en que podrían embarcarse con otros periódicos. Se cuidarían, afirmaban, de confundir las ideas potencialmente alejadas de la ortodoxia con respecto a sus autores, quienes “podrán presentar más títulos á la estimación pública y á la misericordia del Señor que todos nosotros juntos”⁹³⁷.

Esta visión idílica de la sociedad porteña sería reemplazada tan solo un año y medio más tarde por una perspectiva horrorizada ante el avance de la “impiedad” y de la guerra abierta que, creían, se hacía a la Iglesia. En el último número de la revista, publicado en enero de 1876, sus redactores afirmaban que:

“Cuando todos los elementos se reúnen para atacar de común acuerdo nuestra santa religión, no podemos mirar con indiferencia lo que pasa a nuestro alrededor, ni permanecer mudos. [...] Hoy la impiedad lo invade todo; en el claustro bajo el nombre de la ciencia enseña los errores más groseros contra Dios, el alma, nuestro último fin; en la prensa calumnia y desprestigia no tanto las más respetables personas como los principios más sagrados así del orden religioso como del orden social; en la familia predica bajo la forma de un libro contra la santidad é indisolubilidad del matrimonio y obediencia de los hijos; en el taller procura armar el brazo del pobre contra el rico porque Dios no le ha dotado de iguales bienes que á este”.⁹³⁸

Este avance de la “impiedad” en todos los frentes formaba parte, además, de un movimiento de dimensiones globales que parecía determinado a despojar a la Iglesia católica de sus derechos: el caso bonaerense, donde “humeantes están aun las ruinas del Colegio del Salvador”, era puesto en término análogos a los desbordes de la Comuna de

⁹³⁶ *El Católico Argentino. Revista Religiosa de Buenos Aires*, n° 1, 1 de agosto de 1871, 1.

⁹³⁷ *Ibid*, 2.

⁹³⁸ *El Católico Argentino*, n° 79, 29 de enero de 1876, 1.

París y al ascenso del laicismo y del anticlericalismo en España, Alemania, Italia, Rusia, Suiza, Bélgica, Brasil, México, Perú, Chile y Ecuador. Cuando en el mundo entero se percibía el avance de los enemigos del catolicismo, consideraban los redactores de la revista, era necesario hacer de la prensa un arma de lucha para defender “la verdad y la luz” contra el “mal” que invadía “todas las clases de la sociedad”. Su decisión frente a dicho escenario fue abandonar la edición del semanario para fundar en cambio un diario católico, mejor adecuado a las urgentes necesidades de aquellos días. El lema del nuevo periódico sería, casi, un grito de batalla: “Solo la religión y la Iglesia pueden constituir la verdadera felicidad de los pueblos y de las familias. Nada de embozos ni de medias tintas. ¡Ay del cobarde! ¡Ay del traidor!”⁹³⁹.

Nacía así, en febrero de 1876, el primer diario católico argentino: *La América del Sud*. Como señala Lida, este periódico pretendió desbordar los límites de un mero boletín eclesiástico e incorporó para ello distintas secciones informativas y de intereses varios que excedían la publicación de textos exclusivamente doctrinales.⁹⁴⁰ Si bien su primer director fue un sacerdote —el español Laureano Veres, exiliado de la península luego de la revolución liberal de 1868—, en todo momento procuró manifestar su independencia con respecto al arzobispado de Buenos Aires frente a las imputaciones realizadas por distintos periódicos porteños.⁹⁴¹

¿Cuál era el público del nuevo periódico? Es difícil saberlo con exactitud, pero en un primer momento posiblemente estuviera compuesto en su mayor parte por eclesiásticos de la provincia: poco después de iniciarse su publicación Aneiros lo recomendó a los curas de la arquidiócesis, y la mayoría de los anuncios presentes en sus ediciones involucraban la venta de artículos varios destinados a los templos. Esta acotada circulación inicial, sin embargo, parece haberse ampliado con el correr del tiempo: poco después de que se editara su primer número *La América del Sud* ampliaba su formato gracias a la buena acogida que había recibido entre sus suscriptores.⁹⁴²

Como indica Lida, el periódico se ocupó continuamente de asuntos tales como el nombramiento de sacerdotes, la creación de nuevas parroquias y otras decisiones

⁹³⁹ Ibid, 3.

⁹⁴⁰ Lida, “Algo más que un diario católico”, 4.

⁹⁴¹ En uno de sus primeros números, Veres afirmaría que *La América del Sud* no estaba subvencionado por el arzobispo, aunque éste la hubiera recomendado a los curas de su arquidiócesis. Poco después, frente a una acusación de *La Tribuna* que lo señalaba como “órgano clerical”, el redactor declamaría nuevamente su independencia: “Nosotros que, si somos órgano de las buenas doctrinas, y defensores de la santa religión de nuestros padres, no lo somos del clero, ni de nadie... [...]. Una cosa son las doctrinas, otra son las creencias. Creemos no hablar á niños, repitiendo que somos completamente INDEPENDIENTES”. *La América del Sud*, 18 y 23 de febrero de 1876.

⁹⁴² *La América del Sud*, 11 de marzo de 1876.

relativas al gobierno eclesiástico, en diálogo con clérigos y laicos de las distintas localidades bonaerenses. Su función, afirma esta autora, era “la de ayudar a articular una arquidiócesis inmensa, casi inabarcable, como lo era la de Buenos Aires a fines del siglo XIX”⁹⁴³. Invitando a los fieles a participar en festividades religiosas, impulsando colectas para la construcción o refacción de templos, manteniendo un contacto asiduo con sus lectores-corresponsales, el periódico católico fue instrumental para la creciente organización -capilar, en cierto modo- del extenso territorio sobre el cual se extendía el dominio espiritual del arzobispo Aneiros. Sus redes se extendieron también a otras provincias y países, que contaban con sus propias publicaciones católicas: poco después de comenzar a editarse, *La América del Sud* recibió la adhesión de *El Eco* y *El Pueblo Católico*, de Córdoba, el bonaerense *The Southern Cross* y *El Mensajero del Pueblo*, que circulaba en Montevideo.⁹⁴⁴

Este diario acompañó el proceso de expansión que estaba protagonizando el catolicismo local, permitiendo articular a sus diversos actores. No dejaba de lado, mientras tanto, su actividad propagandística y doctrinal, que sus redactores consideraban indispensable ante el percibido avance del anticlericalismo en Buenos Aires. En el clima caldeado de aquellos años, así, *La América del Sud* prestaría sus páginas para la difusión de toda la información vinculada al novedoso Club Católico porteño. En 1878, incluso, uno de sus miembros tomó la dirección del diario: Santiago Estrada. Las herramientas a las que podían recurrir los defensores del catolicismo se articulaban a la par que se expandían.

La instauración del Club Católica, en diciembre de 1876, fue debida a la iniciativa de Frías, que se unió a un grupo de notables católicos para dotar al creciente laicado de un espacio de sociabilidad propio. Su primer presidente provisorio fue él mismo, aunque rápidamente se designara en reemplazo a Pedro Goyena, secundado en los restantes cargos por Daniel Iturrioz, Luis Ortíz Basualdo y José Luis Amadeo.⁹⁴⁵ Además de algunos viejos integrantes de las conferencias vicentinas –como Frías y Amadeo-, se agruparía allí una nueva generación de católicos vinculados al mundo de la cultura y al trabajo intelectual: el ya mencionado Goyena, los hermanos Estrada, Emilio

⁹⁴³ Lida, “Algo más que un diario católico”, 12.

⁹⁴⁴ *La América del Sud*, 3 marzo de 1876.

⁹⁴⁵ En 1865 Amadeo había sido designado vicepresidente del Consejo Superior de la Sociedad de San Vicente de Paul local, junto a Frías y Juan Thompson. Basualdo, por su parte, era un rico hacendado que, como Frías y otros integrantes de las conferencias vicentinas, formaba parte de la Archicofradía del Santísimo Sacramento. Ver López Mato, *Ciudad de ángeles*, 325 y Sánchez de Loria Parodi, “Despliegue y significado de la obra”, 13.

Lamarca, Miguel Navarro Viola y Francisco Durá –redactor de *La América del Sud* desde 1877-.⁹⁴⁶ El objetivo primordial del Club Católico era tanto actuar como un centro de difusión de ideas vinculadas a la defensa de la Iglesia y del catolicismo –para lo cual sus integrantes organizaron una serie de conferencias quincenales sobre diversos tópicos- y actuar como un nodo de sociabilidad para el encuentro “cara a cara” de quienes se identificaban con esa causa. Esto implicaba contar con espacios para la difusión propagandística, ciertamente, pero también proveer un ámbito de esparcimiento para sus miembros, donde pudieran reunirse y disfrutar de su tiempo de ocio. Como se afirmaba en una edición de *La América del Sud*:

“El nuevo local en que ahora se halla instalada la Asociación reúne mejores condiciones que el antiguo para ser constituido en un centro, no sólo de instructiva y periódica enseñanza, sino de amena y grata tertulia. Conviene que los católicos estrechemos nuestras filas; y para ello menester es que nos conozcamos y frecuentemos mutuamente nuestro trato, y á los lazos de la religión vengan á unirse los lazos que la amistad reanuda. Ningún medio más a propósito para conseguirlo que la Asociación Católica.

El día en que el Club brinde á sus socios honestas y amenas diversiones, en tal modo que por lo ameno no tenga nada que envidiar á ningún otro centro, y por su especial é inofensivo carácter los supere á todos, la Asociación Católica será uno de los más robustos lazos de unión de los católicos bonaerenses y una de las mejores esperanzas de rehabilitación moral de la patria”.⁹⁴⁷

En una Buenos Aires que ya desde la década de 1850 había contemplado la expansión de una infinidad de cafés, cafés-conciertos y salones de reunión y de recreo, el Club Católico requería ir más allá de sus funciones estrictamente doctrinales para convertirse en un verdadero espacio de sociabilidad y esparcimiento para sus integrantes. A diferencia de las viejas cofradías, en gran parte dominadas por las prácticas devocionales, esta nueva institución se ocupaba tanto de la difusión de la “buena doctrina” como de los intereses mucho más terrenales de sus asociados.

Esto no quita, sin embargo, que los integrantes del Club restaran importancia al que era a su modo der ver su principal objetivo: la defensa de los intereses católicos contra la oleada de “incredulidad” que atentaba contra ellos. Y, en este plano, el discurso de dicho conjunto de laicos católicos sufrió algunas sensibles transformaciones en los principales objetos a los que refirieron. Como se ha visto, el eje del lenguaje político articulado por Frías había tenido en su centro los conceptos de orden y libertad.

⁹⁴⁶ *La América del Sud*, 11 y 12 de diciembre de 1876.

⁹⁴⁷ *La América del Sud*, 16 de octubre de 1877.

Su gran interrogante había consistido en cómo asegurar la estabilidad social encontrando un elemento inmutable –la religión católica- que pudiera evitar sus desbordes. El discurso que pronunció en 1878 ante los restantes miembros del Club, sin embargo, trató de un tema muy diferente. Su objetivo central fue demostrar que, a diferencia de lo que opinaban sus antagonistas, de ningún modo la razón y la ciencia se hallaban reñidas con la fe católica:

“El primer cargo dirigido á los católicos en los tiempos actuales es el de abdicar los derechos de la razón, de cerrar los ojos á las luces de la ciencia y combatir sin tregua las conquistas de la sociedad moderna: en una palabra, el racionalismo acusa á nuestra fé de ser irracional ó lo que es lo mismo contraria á la filosofía”.⁹⁴⁸

Frías consideraba que la afirmación contraria era correcta: sólo los católicos eran dueños de un genuino uso de la razón dado que, al acompañarlo de la fe, podían acceder a verdades si no imposibles, evitando perderse en los laberintos de un racionalismo estéril. Estos argumentos no eran nuevos para el orador: sobre todo durante su estadía en Francia había manifestado una y otra vez su oposición a una filosofía que, creía, se separaba del camino señalado por los principios cristianos. Pero cobraba ahora una singular relevancia, ocupando un lugar central en su prédica. En esta línea, su recurrente acumulación de referencias de autoridad, en general filósofos y políticos franceses, incorporó una dimensión novedosa. Intentando demostrar que el catolicismo no era un enemigo de la libertad y del progreso, Frías refirió también a la adecuación de dicha fe con la ciencia moderna. Para ejemplificarlo nombró a Claude Bernard –médico y fisiólogo-, Urbain Le Verrier –matemático y astrónomo- y Auguste Nélaton –médico y cirujano-.⁹⁴⁹ Apelando a estos tres “sabios” eminentemente católicos creyó demostrar que los dogmas de la Iglesia se armonizaban sin ningún problema con los adelantos de la ciencia.

Con relación a este tema, Frank M. Turner afirma que “Entre 1750 y 1870 – desde la publicación de la *Encyclopédie* hasta la obra temprana de Nietzsche y *El Origen del Hombre* de Darwin- la relación entre la ciencia y la religión pasó de una

⁹⁴⁸ Félix Frías, “La filosofía de nuestra fé. Discurso leído en el Club Católico”, *Escritos y Discursos*, tomo IV, 464.

⁹⁴⁹ *Ibid*, 468.

fructífera cooperación y modestas tensiones a un duro conflicto público...”⁹⁵⁰. Con eje en Europa y Estados Unidos, entre 1840 y 1890 “emergieron instancias de furiosa controversia en torno a *Vestiges of the natural history of creation*, de Chambers, la teoría evolutiva de Darwin por selección natural, la evolución cósmica de Spencer, el materialismo de Tyndall, las teorías de varios antropólogos sobre la prehistoria humana y la religión, y la relación de las escrituras con todos estos temas”⁹⁵¹. Estas polémicas estuvieron fuertemente vinculadas al propio proceso de construcción e institucionalización de la “ciencia” a lo largo del siglo XIX, período en el que terminó de cercenar sus lazos con una filosofía natural entroncada con la teología y el pensamiento filosófico.⁹⁵²

Desde novedosas y todavía magmáticas disciplinas como la “alta crítica” –el estudio sistemático de los textos bíblicos desde una perspectiva exclusivamente terrenal-, la geología, la antropología y la biología comenzaron a circular narrativas sobre el origen del hombre y del universo que, en muchas ocasiones, parecían no estar en consonancia con el relato expuesto en la biblia. Si bien muchos científicos y filósofos –entre ellos muchos católicos- procuraron armonizar las “tradiciones sagradas” con los nuevos descubrimientos, sobre todo en la segunda mitad del siglo XIX comenzó a tomar forma una nueva perspectiva que señalaría una esencial divergencia entre las creencias religiosas y el análisis científico y sistemático de la realidad. John William Draper, por medio de su obra *History of the Conflict between Religion and Science* (1875), fue uno de los pioneros de lo que más tarde se conocería como la “tesis del conflicto entre la ciencia y la religión”.⁹⁵³

Un primer destello de esta discusión, como se ha mencionado, hizo su aparición en Buenos Aires en 1862, al desarrollarse la polémica entre el joven José Manuel Estrada y el emigrado italiano Gustavo Minelli. Fue éste un caso aislado, sin embargo, y sus límites resultaron claros: incluso Héctor Varela, adalid del anticlericalismo y

⁹⁵⁰ Frank M. Turner, “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, en Thomas Dixon, Geoffrey Cantor y Stephen Pumfrey (eds.), *Science and Religion. New historical perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 87.

⁹⁵¹ *Ibid.*, 88.

⁹⁵² Ver Peter Harrison, “‘Science’ and ‘Religion’: Constructing the Boundaries”, *The Journal of Religion* 86, no. 1 (enero de 2006): 81-106 y John Gascoigne, “Ideas of nature. Natural philosophy”, en Roy Porter (ed.), *The Cambridge History of Science. Volume 4. The Eighteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

⁹⁵³ Para una mirada general sobre las distintas vertientes historiográficas que analizaron el vínculo entre la ciencia y la religión a partir de fines del siglo XIX puede consultarse David B Wilson, “The historiography of science and religion”, en Gary B. Ferngren (ed.), *Science & Religion. A historical introduction* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2000).

vehemente defensor de Minelli, manifestó ciertas dudas con respecto a las ideas radicales del italiano. En una de sus lecciones éste había negado la veracidad del relato bíblico sobre el diluvio universal. Desde las páginas de *La Tribuna* Varela se preguntaba, a ese respecto: “¿Qué es esto? ¿Es una opinión sostenible? ¿O es un absurdo?”. Y agregaba que:

“Si esto no fuese un simple artículo de periódico, escrito con la misma precipitación de los que diariamente entregamos á esta especie de monstruo, q’ se llama la composición: si nos fuera dado disponer de algunos instantes para profundizar esta cuestión, ofreceríamos mil ejemplos, que están en oposición con lo que dice el inteligente historiador italiano; ejemplos que casi atestiguan de una manera casi irrecusable, la universalidad del Diluvio”.⁹⁵⁴

Este tipo de vacilaciones serían mucho menos comunes durante la década de 1870. A lo largo de esos años, las discusiones en torno al conflicto o la armonía entre la religión y la ciencia se multiplicaron, siendo uno de los tópicos principales alrededor de los cuales se estructuraron las luchas retóricas entre los católicos ultramontanos y sus adversarios anticlericales. Una infinidad de artículos publicados en *La América del Sud* entre 1876 y 1880 estuvieron específicamente abocados a refutar los también constantes textos de *La Tribuna* que ponían en duda la narración de los textos sagrados mediante una apelación a la “ciencia moderna”. Una de sus más extensas campañas de prensa, que se extendió a lo largo de 1877, estuvo de hecho enfocada en desacreditar la reciente obra de John William Draper, *History of the Conflict between Religion and Science*. Publicada originalmente en 1875, dicho libro fue muy pronto traducido a numerosas lenguas y atravesó numerosas reediciones. Ya en 1876 los redactores de *La Tribuna* comenzaron a hablar elogiosamente de él, y desde *La América del Sud* contraatacaron con la apelación a una autoridad intelectual cuyo carácter era muy diferente: a lo largo de 1877 publicaron un extenso “Examen Crítico de la Historia del Conflicto entre la Religión y la Ciencia”, cuyo autor era el jesuita G. M. Cornoldi y que había aparecido el año anterior en *La Civiltá Cattolica*. Mientras el flujo de noticias e información a nivel mundial tendía a acelerarse, tanto los anticlericales como los militantes católicos podían encontrar a sus referentes, de un modo mucho más inmediato que en el pasado, en grandes autores internacionales. Los conflictos que en Europa y Estados Unidos

⁹⁵⁴ *La Tribuna*, 18 de mayo de 1862.

oponían a la Iglesia con sus antagonistas podían rápidamente verse reflejados en las páginas de los periódicos locales.⁹⁵⁵

La apelación a la ciencia, ya fuera para defender o atacar los dogmas católicos, se tornó en este período cada vez más ubicua. Como señala Miguel De Asúa, durante la presidencia de Sarmiento (1868-1874) la República Argentina atestiguó una “explosión de instituciones científicas” en su territorio que continuaría extendiéndose a lo largo de las décadas siguientes⁹⁵⁶: puede pensarse, por citar algunos ejemplos, en la Academia Nacional de Ciencias (1869), el Observatorio de Córdoba (1871), la Sociedad Científica Argentina (1872), el Círculo Médico Argentino (1875) y el Museo General de la Plata (1884). La “ciencia” comenzaría a ocupar un papel social de creciente centralidad; no sólo en cuanto a la expansión de sus ámbitos especializados, sino también como un fundamental referente simbólico. En estos años, el “pensamiento científico” sería considerado uno de los pilares más importantes del progreso humano, que sostendría al hombre en la carrera siempre ascendente de su propio perfeccionamiento.

Todo esto ayuda a explicar por qué una apelación tan encendida a la razón y la ciencia estructuró el discurso pronunciado por Frías en el Club Católico, aunque dichas referencias hubieran estado virtualmente ausentes en sus textos pasados. Los defensores del catolicismo ultramontano, ya fuera en sus periódicos o en conferencias dictadas a tal efecto⁹⁵⁷, buscaban ubicar a la ciencia y a la razón como sus aliadas.

La acción organizativa y de propaganda desarrollada por este sector tuvo, como contracara, esfuerzos similares en el campo anticlerical. En 1878 un conjunto de notables porteños abrió las puertas del Club Liberal. Entre sus fundadores puede contarse a algunos antiguos integrantes de la Generación del 37 –Juan María Gutiérrez y Vicente Fidel López, junto a su compañero de exilio Juan Carlos Gómez- con personalidades más jóvenes del ámbito político y cultural bonaerense –Lucio Vicente López, Adolfo Saldías, Miguel Cané y Carlos Encina-. Como afirmaban en su prospecto, “Creemos llegado el momento de unirnos todos los hombres de ideas liberales, porque el clericalismo, tan fatal al desarrollo de la civilización, pretende

⁹⁵⁵ Al respecto de este tema puede verse Diego Castelfranco, “*La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX*”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, no. 47 (2do semestre de 2017).

⁹⁵⁶ Miguel De Asúa, *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010), 85.

⁹⁵⁷ El 25 de marzo de 1876, por ejemplo, *La América del Sud* publicitaba una conferencia que tendría lugar en la iglesia de La Merced para refutar las ideas de Darwin. *La América del Sud*, 25 de marzo de 1876.

reconstruir en América el imperio que ha perdido en la Europa”. Se encontraban, continuaba el texto, frente a una reacción ultramontana que precedía sin embargo a su muerte. Su ejemplo era Europa, donde tales ideas “retrógradas” agonizaban “porque la ciencia y la investigación todo domina allí”. En la Argentina, en cambio, sobrevivían remanentes de un pasado ignorante y supersticioso que era necesario extirpar, apelando tanto a la opinión pública como a las instituciones del Estado:

“El libro, el diario, la conferencia pública, la tribuna parlamentaria, la cátedra, la escuela primaria, los puestos públicos, los cargos profesionales, los elementos mismos de gobierno –he ahí los múltiples baluartes desde donde combatiremos. Es entre los últimos enumerados, donde la propaganda se convertirá en acción, trabajando sin reposo para que la educación, la legislación civil y criminal, alcancen las graves reformas que el espíritu moderno exige imperiosamente”.⁹⁵⁸

En esta batalla librada en todos los frentes la ciencia sería una de las herramientas señeras de que se valdrían: “Todos los adelantos y las conquistas de las ciencias naturales van á servirnos de texto para poner de relieve los errores vergonzosos con que se pretende alterar la naturaleza de nuestras creencias y desacreditar la emancipación de la razón moderna”. La emancipación de la razón por medio de la ciencia estaría en la base del programa del Club Liberal, cuyos integrantes comenzaron a referirse a sí mismos como “libre pensadores”. Esto es, de acuerdo con el periódico de la asociación, que llevaba ese nombre, los defensores del “pensamiento libre” contra el “pensamiento esclavo”.

Esto no significaba, sin embargo, que abjuraran del poderoso rol social de la religión. Aunque el “primer umbral de laicidad”, pensado siempre como tipo ideal, empezara a agrietarse, los actores de este período no dejaban de ajustarse por lo general a sus contornos. Como se afirmaba en el programa del Club Liberal, sólo como consecuencia del indiferentismo religioso había podido extenderse “la obra sombría del fanatismo”. El “principio fundamental de nuestro progreso”, afirmaban los fundadores del nuevo organismo, era, sin dudas, “la absoluta práctica libre de los cultos y la amplia libertad de conciencia”. Pero eso implicaba atender contra el espíritu religioso, sino que apuntaba a fortalecerlo:

“No nos guía un espíritu hostil al sentimiento religioso que es una de las bases en que reposa la moralidad de las naciones: pero buscamos la transformación de ese sentimiento, dándole los

⁹⁵⁸ “Prospecto del ‘Club Liberal’”, *El Libre Pensador*, 1 de agosto de 1878.

caracteres nobles y elevados que son propios de su esencia misma, despojándole de las trivialidades y explotaciones á que da origen bajo la firma que el ultramontanismo le ha impreso”.⁹⁵⁹

La reacción ultramontana, en este planteo, emergía como la más novedosa manifestación de un movimiento secular siempre opuesto a la libertad del pensamiento y a la pureza de la religión. Si Frías había estructurado su lenguaje político en torno a un conflicto virtualmente ahistórico entre la “virtud” y el “pecado, el “bien” y el “mal”, emergía ahora una narrativa especularmente opuesta, que sin embargo incluía una mirada progresiva con respecto al avance de la libertad humana. La lucha entre el pensamiento libre y el pensamiento esclavo, afirmaban los redactores de *El Libre Pensador*, “Es la antítesis simbólica de la Luz y de la Tiniebla, que Zoroastro supo concebir como emblemas elocuentes del Bien y el Mal –de Dios y de Luzbel- en una de las religiones más antiguas”⁹⁶⁰. Toda la historia humana podía ser pensada a la luz de ese antagonismo fundamental. El “gran reformador” que era Jesucristo, encarnación máxima del librepensamiento, había sido crucificado por los “frailes” de aquella época. En este conflicto milenarista sólo el pensamiento libre seguía las verdaderas enseñanzas cristianas, y el clero era siempre su enemigo.⁹⁶¹ El sendero tenía, por otro lado, un sentido teleológico: mientras progresara la humanidad, la luz de la razón finalmente triunfaría sobre las tinieblas del dogmatismo.

A fines de 1870 estos bandos comenzaban a organizarse de un modo mucho más compacto que en el pasado, contando con asociaciones y periódicos que se encontraban específicamente abocados a la defensa de sus respectivas causas: los católicos ultramontanos, por un lado, y los anticlericales que, ahora bajo la categoría de “libre pensadores”, contaban ahora con una identidad relativamente definida. Los espacios para la conciliación y las medias tintas comenzaban progresivamente a acotarse. En septiembre de 1876, por ejemplo, desde las páginas de *La América del Sud* se denunció con vehemencia al “catolicismo liberal” del viejo referente de Frías, Charles de Montalembert. Contestándole a *La Tribuna*, que encomiaba su pensamiento, los redactores del diario católico afirmaron que “Nosotros también respetamos su memoria, por él nos hemos entusiasmado un día y en nosotros también tuvo admiradores sinceros cuando caminaba bien. Pero después, *Tribuna*, ese genio cayó, esa estrella cesó de lucir,

⁹⁵⁹ Ibid.

⁹⁶⁰ *El Libre Pensador*, 1 de agosto de 1878.

⁹⁶¹ Ibid.

porque empañó su brillo el sucio vapor de las ideas modernas...”⁹⁶². Al mismo tiempo, las opiniones de este periódico contra el liberalismo se tornaban cada vez más negativas; no era ya el “liberalismo irreligioso” lo que se criticaba, sino a esa escuela de pensamiento en términos generales, sin adjetivos que la condicionaran.

El campo quedaba así establecido para las batallas religiosas que algunos años más tarde se extenderían en el país.

Una última contienda: los debates en torno a la ley de libertad de enseñanza

El 25 de agosto de 1877 Jerónimo Cortés, senador por Córdoba, presentó ante la Cámara un proyecto de libertad de enseñanza. En él se proponía que los alumnos de los colegios provinciales y particulares pudieran presentarse anualmente ante la comisión examinadora de los colegios nacionales, recibiendo los mismos certificados que quienes concurrían a dichas instituciones. Su argumento central era que, en vista del derecho a la libre enseñanza establecido por la constitución nacional, era preciso garantizarlo por medio de una adecuada reglamentación. Ello fomentaría la competencia entre los organismos educativos, asegurando el progreso general de la educación en el país. Y, al mismo tiempo, permitiría a los padres de familia retirar a sus hijos de un sistema de enseñanza estatal que parecía alejarse de los principios fundamentales de la religión. En palabras de Cortés:

“Solo en cierto sentido existe en este país la libertad de enseñanza, á saber: en el de la más lata y omnímoda facultad concedida, ó tolerada por lo menos, á los profesores que paga la Nación, para proponer é inculcar la doctrina que se les antoje, por perniciosa que sea, aún suplantando con sus ideas particulares los principios fundamentales de la Constitución, como el que establece la religión del estado.

Sin consideración alguna al culto dominante y oficial, nada les impide si así les place, atacar el catolicismo, refutar la Biblia, ridiculizar las cosas sagradas y aun blasfemar de Cristo, sin que á pesar del escándalo de las reclamaciones, se les imponga responsabilidad alguna”.⁹⁶³

Frente al aparente monopolio de la religión oficial, que según Cortés bordeada la incredulidad, una ley de libertad de enseñanza permitiría a los padres de familia educar a sus hijos de acuerdo a los principios que consideraran adecuados. La ley se aprobó por

⁹⁶² *La América del Sud*, 20 de septiembre de 1876.

⁹⁶³ “Sesión del 25 de agosto de 1877”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores. Período de 1877* (Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico “El Comercio”, 1905), 583.

unanimidad un mes más tarde, con muy pequeñas modificaciones.⁹⁶⁴ Sólo restaba su aceptación por la Cámara de Diputados para que pudiera ser promulgada.

Allí, a diferencia de lo ocurrido con la general benevolencia de los senadores, las discusiones fueron arduas y, por momentos, tormentosas. Si bien el proyecto fue rápidamente aprobado en general, una modificación incorporada por la Comisión de Legislación generó alarma entre muchos diputados: los exámenes, decía ahora el proyecto, serían desempeñados ante un tribunal evaluador mixto, que contaría con dos profesores del colegio del alumno, dos del colegio nacional y el rector de este último.⁹⁶⁵ La pregunta sobre la composición de ese *jury* ocuparía a la Cámara durante numerosas sesiones.

La mayor parte de las disputas se generaron en torno a quienes anhelaban alcanzar la mayor libertad de enseñanza posible, permitiendo, por ejemplo, que los colegios particulares pudieran desarrollar sus propios programas de enseñanza, y aquellos diputados que favorecían un mayor nivel de homogeneidad para asegurar la solidez de los estudios. Manuel Quintana, rector de la Universidad de Buenos Aires, se ocupó también largamente de defender la autonomía universitaria con respecto a los atropellos que creía contemplar en el proyecto: no podía admitirse que los exámenes para ingresar a dicho ámbito formativo escaparan de las manos de su propio cuerpo docente, puesto que ello atentaría contra el nivel general de su alumnado.⁹⁶⁶

En este contexto general, dominado por la discusión sobre cuestiones formales y administrativas de la enseñanza, y sobre el alcance de las prerrogativas de diferentes corporaciones docentes, se coló súbitamente una fuerte discusión sobre tópicos religiosos. El 24 de julio, a la par que defendía el carácter liberal de la República Argentina, Vicente Fidel López afirmó que:

“Es muy buena la libertad, pero la libertad para sí mismo, no para los que usan de ella sino para matarla.

Muchos de los que están hoy con el principio de la libertad de enseñanza, y que la proclaman como si la amaran, han de defenderla hasta que alcancen el poder de educar, para reducirnos más

⁹⁶⁴ “Sesión del 18 de septiembre de 1877”, *ibid*, 818.

⁹⁶⁵ “Sesión del 22 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, 447.

⁹⁶⁶ Para una mirada más general sobre estos debates puede consultarse Hebe Carmen Pelosi, “La educación particular. ¿Libertad de Enseñanza u homologación?”, *Épocas. Revistas de la Escuela de Historia*, USAL, no. 2 (diciembre de 2008): 120-127.

tarde á no tener enseñanza ni grados, sino á condición de presentarles cada mes el boleto de confesión”.⁹⁶⁷

Si bien la mayor parte de los diputados procuraron no conducir la discusión por ese camino, y algunos expresamente intentaron evitarlo⁹⁶⁸, la primera piedra había sido lanzada. Pocos días después López volvía a la carga, señalando que “Lo que se busca, es privar á la Universidad de esta ciudad del derecho de examen, y de aprobación, para trasladarla á los Colegios de los jesuitas entregándoles las mesas de examen”⁹⁶⁹. A raíz de ello, Frías decidió abandonar provisoriamente la presidencia de la Cámara para sentarse junto a los diputados y terciar en un debate que comenzaba a tocar de lleno sus intereses.

Durante sesiones enteras los viejos amigos Frías y López, que, como ellos mismos lo aceptaban, defendían ahora perspectivas antagónicas, se enredaron en un debate del que la mayor parte de los otros representantes buscó desligarse. El ámbito parlamentario, donde por lo general las disputas religiosas no habían encontrado lugar, se sacudió al compás de las acusaciones cruzadas que los viejos integrantes de la Generación del 37 lanzaron uno contra el otro, intentando definir la libertad, la razón, la ciencia y el catolicismo de modos que se adecuaban a sus respectivas visiones del mundo. Como se afirmaba en el prospecto del Club Liberal, la tribuna parlamentaria sería uno de los espacios privilegiados para llevar la lucha contra la “superstición” y el “fanatismo” a un terreno práctico. López se elevó a la altura de dicho postulado y, a pesar de los resquemores de los restantes diputados, se embarcó en un larguísimo discurso, que se extendió durante casi dos jornadas, para lanzar sus dardos en contra del catolicismo ultramontano y en favor del “libre pensamiento”. Frías, una de las figuras rectoras del laicado nacional y del propio Club Católico porteño, abandonó la moderación que antaño lo caracterizara en la arena parlamentaria y se lanzó a la defensa de su propia perspectiva político-religiosa. Después de décadas de relativo silencio, las Cámaras veían introducirse en ellas una disputa que en general se había desarrollado puertas afuera: ¿cómo pensar la religión en la ya virtualmente consolidada República Argentina, y qué hacer con ella?

⁹⁶⁷ “Sesión del 24 de julio de 1878”, *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*, 469.

⁹⁶⁸ Vicente Quesada replicaría a López, ese mismo día, que “No existen los peligros con que se está amenazando; tratando de amenazar con un fantasma de ultramontanismo, que jamás ocurrió a la Comisión, y excitando temores en nombre de un liberalismo exagerado”. *Ibid*, 474.

⁹⁶⁹ “Sesión del 26 de julio de 1878”, *ibid*, 486.

En su primera intervención, sin embargo, Frías procuró moderar las notas confesionales de su discurso: evitando toda referencia a su vieja concepción agustiniana de la libertad y a la necesidad de que el Estado protegiera a la Iglesia, su discurso se inscribió en los contornos difusos del “credo liberal” que dominaba los debates. Citando a Thiers y a Montalembert, afirmó que toda persona que quisiera hacerlo, sin restricciones, debería tener el derecho de enseñar. En sus palabras:

“En todo Estado, hay padres que piensan de distintas maneras; y eso que se ha dicho el otro día, entre nosotros, de que debía unificarse la enseñanza, amoldarla á una sola doctrina, á un solo principio, es precisamente lo que no se quiere, lo que no se puede, lo que no se debe querer en una República, -puesto que en una República hay de todo: libres pensadores y católicos, literatos y filósofos, y la libertad es hecha para todos. También hay frailes en la República, señor Presidente, y la libertad es hecha hasta para ellos”.⁹⁷⁰

Ante un auditorio que posiblemente no estuviera dispuesto a escuchar un discurso de tintes ultramontanos, la prédica de Frías se asemejó más bien al que manifestara Estrada en los años anteriores. Todos los hombres, fueran cuales fueran sus creencias –o, podría aclararse, siempre y cuando *tuvieran* alguna creencia y no fueran ateos- tenían derecho a educar a sus hijos como mejor les pareciera. Afirmó incluso que sería deseable un futuro en el que no fuera ya necesario un Ministro de Instrucción Pública, porque eso significaría que el pueblo había aprendido a gobernarse a sí mismo.⁹⁷¹ Por fuera de alguna referencia aislada a la armonía entre la filosofía y la religión, quien escuchara las palabras de Frías bien podría haber pensado que sus vínculos con la causa católica eran por demás tenues.

Exactamente eso denunciaría López al retomar la palabra, señalando, veladamente, cierta hipocresía de parte de su viejo amigo:

“...yo tengo que decir francamente que el señor Diputado me ha sorprendido con su ardorosa defensa de la libertad de la enseñanza; porque en esos cincuenta años en que nos hemos tratado, yo había creído tener pruebas evidentes de que era celosísimo adversario de la libertad del pensamiento y de la emancipación de la razón, que es la esencia de la libertad de enseñanza”.⁹⁷²

⁹⁷⁰ “Sesión del 31 de julio de 1878”, *ibid*, 544.

⁹⁷¹ *Ibid*, 546.

⁹⁷² “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *ibid*, 570.

Aceptar la libertad de enseñanza, según López, implicaba aceptar la libertad de cultos y la emancipación de la razón, habilitando el derecho de “pensar, hablar, enseñar y escribir aquello que su razón le dicta, libre é independiente de todo dogma, de toda religión...”⁹⁷³. Y Frías, dado que era un católico ultramontano, no podía genuinamente considerar legítimas esas libertades:

“El señor Diputado por Buenos Aires, celoso y sincero católico ultramontano, hombre que respeta la infalibilidad del papado, que respeta los dogmas de la Iglesia Romana concretados hoy en el *Silabus*, no puede asentir á la libertad de la enseñanza, en este sentido: porque no puede asentir ni á la libertad de cultos, ni á la libertad del pensamiento, ni á la emancipación de la razón individual, si es católico verdadero”.⁹⁷⁴

Aunque López llegara al punto de afirmar que ser “católico verdadero” implicaba ser un enemigo de las libertades modernas, no estaría dispuesto a abandonar por completo dicha adscripción. Al realizar, acto seguido, una profesión de fe, afirmaría que hablaba en carácter de “libre pensador”, pero también de “católico argentino”. ¿Qué significaba ser un “católico argentino”? En esencia, defender los derechos regalistas del Estado y de la soberanía nacional para oponerse a la infiltración nefanda del jesuitismo, que representaba una suerte de falso catolicismo. Estos juegos retóricos le permitían pronunciar una fuerte denuncia contra el culto católico, pero sin cercenar del todo sus lazos con él. Dicha fe podía ser aceptable, aunque sólo en cuanto se ajustara a un control estricto por parte de las instituciones estatales. Las creencias religiosas que profesaba López, por otro lado, eran muy diferentes al catolicismo ultramontano que le endilgaba a su antiguo compañero:

“Él cree en la Iglesia Romana, que le manda cumplir con sus deberes. Yo creo en Dios solo; y tengo en mi propia conciencia y en mi razón la responsabilidad de los mismos deberes, aun hasta el sacrificio, no porque me lo imponga dogma alguno, sino porque me lo impone la vitalidad de una conciencia propia...”.

A pesar de expresar una mirada fuertemente individualista sobre la religión, el discurso de López no dejaba de enmarcarse en la vieja línea del anticlericalismo regalista, antijesuita y antiromano. Por ese motivo se mantenía también dentro de los

⁹⁷³ Ibid.

⁹⁷⁴ Ibid.

confines del “primer umbral de laicidad”: por un lado, la religión no dejaba de ser un asunto del Estado, aunque sólo fuera para controlar la amenaza jesuita y ultramontana; por otro lado, el diputado porteño no consideraba admisible el ateísmo entre los funcionarios públicos. De ningún modo, sostenía, debía avanzarse hacia una enseñanza atea, puesto que la religión no dejaba de mostrarse como un insumo elemental para la construcción de la moral social e individual.⁹⁷⁵ El problema no era la fe, sino “los imperios absolutos y los Papas infalibles”, que en último término daban vida a las reacciones de la incredulidad: la Internacional, el socialismo y el carbonarismo.⁹⁷⁶ Y permitir a los jesuitas una vía de entrada a las mesas de examen de los Colegios Nacionales era dar el primer paso hacia el despotismo ultramontano.

La apelación a la ciencia, por otro lado, se mostró central en la prédica anticlerical de López. A su modo de ver, les jesuitas querían formar parte de los *juries* escolares para evitar específicamente el dictado de la filología. Era ésta, sostenía, “una ciencia nueva, que los jesuitas no han podido todavía cultivar, y que pone en peligro sus dogmas”⁹⁷⁷. A partir de ella podía observarse “que no se ha necesitado de la palabra revelada” para el desarrollo del lenguaje, lo que echaba por tierra los relatos bíblicos de la creación⁹⁷⁸. El diputado porteño secundaría dicho planteo con algunas vagas nociones sobre la evolución orgánica del primer hombre, que incluían su originario “hermafroditismo” e “hibridez”⁹⁷⁹. ¿Cuál era, entonces, su conclusión?

“Se comprende bien, señor Presidente, que estos resultados contrarían las viejas sandeces del culto que quiere permanecer fuera de la ciencia. Se comprende bien, señor Presidente, que estos resultados no se conformen con el dogma de la creación uniforme ó única del hombre, que hoy desecha la ciencia. Se concibe bien, que esto venga á alterar el valor los textos sagrados mal traducidos”.⁹⁸⁰

⁹⁷⁵ Por ese motivo, afirmaba López, se había opuesto a que un ateo manifiesto conservara su cargo como rector del Colegio Nacional de La Rioja. *Ibid*, 574.

⁹⁷⁶ *Ibid*, 576.

⁹⁷⁷ *Ibid*, 583.

⁹⁷⁸ López apela al término *filología* de un modo algo equívoco: más precisamente, refiere a la pregunta sobre el origen del lenguaje primitivo oral, no escrito. Hacía ya siglos que la disyuntiva entre un lenguaje de origen divino o sujeto a la razón humana –entre otras muchas cuestiones– había sido enunciado por autores tales como Locke, Condillac, Rousseau, Herder y Humboldt. A lo largo del siglo XIX, como señala Roy Harris, porque se insertó en el marco de discusiones sobre la veracidad de la narración bíblica acerca del otorgamiento del lenguaje a Adán por parte de Dios. Ver Roy Harris, “Introduction”, *The Origin of Language* (Bristol: Thoemmers Press, 1996).

⁹⁷⁹ López excluiría estos últimos puntos de su discurso, al presentarlo para ser publicados en las actas de las sesiones. Sólo permanecería la apelación a la filología, quizá más consistente. El diputado santafesino Pedro Lucas Funes, de orientación católica, denunciaría este hecho en una de las sesiones posteriores. Ver “Sesión del 9 de agosto de 1878”, *ibid*, 655-656.

⁹⁸⁰ *Ibid*, “Sesión del 2 de agosto de 1878”, 584.

La ciencia emergía como una potencia humana capaz de destronar a la religión, otorgando una respuesta a ciertas preguntas fundamentales relacionadas con el origen y el desarrollo del hombre; aunque esto no significaba una recusación general de los relatos bíblicos, extremo al cual López no llegó, sino solo de “los textos sagrados mal traducidos”. Pero, a su modo de ver, la divergencia de ideas y principios era clara. “...no en vano”, afirmó, “el célebre Draper, ha titulado su famoso libro: *Conflicto de la religión y de la ciencia*”. Haciéndose eco del debate internacional que se estaba produciendo a ese respecto, y que en esos años se había librado de forma continua en distintos periódicos porteños, sostuvo que la ciencia se encaminaba hacia una creciente unificación de sus métodos y principios, de la que sólo una institución estaba por definición excluida: la Iglesia católica.⁹⁸¹

Frías tomó nuevamente la palabra al finalizar la exposición de López. Lo que acababa de escuchar, afirmó, era “una diatriba larga y violenta contra todo lo que creemos los católicos”. En consecuencia, y modificando fuertemente el tono con respecto a su intervención previa, realizó una extensa defensa del catolicismo ultramontano y de su armonía con la ciencia moderna, la razón y la filosofía. Para ello replicó, con algunas modificaciones, el discurso que había pronunciado pocos días antes en “una reunión de amigos” –el Club Católico– “sobre la supuesta irracionalidad de los católicos”⁹⁸². Las creencias religiosas de Frías, finalmente, desbordaban el terreno de las asociaciones voluntarias y el periodismo para tomar por asalto al parlamento.

Para desarrollar su apología citó a una miríada de autores, ninguno de ellos asociados con las vertientes más “ortodoxas” del ultramontanismo: los católicos liberales Montalembert, Lacordaire y Dupanloup, los historiadores Ranke, Maculay, Bancroft, Prescott y Guizot, los filósofos y políticos Cousin, Thiers, Tocqueville, Odilon Barrot, Dufaure, Berrier, Lamartine, Villemaine y Rossi, y los científicos Claude Bernard, Dumas y Leverrier. Frías también procuró mostrar que la propia filología, caballo de batalla de López, de ningún modo entraba en conflicto con la narración bíblica: a su entender, eso podía verse en los trabajos de Humboldt, Müller, Farran y Wiseman. Por medio de esta batería de referentes de autoridad el diputado buscaba asentar dos cuestiones: que, como se veía en Bélgica, Francia, Inglaterra y Estados

⁹⁸¹ Ibid, 586.

⁹⁸² “Sesión del 7 de agosto de 1878”, ibid, 614.

Unidos, los católicos eran “amantes de las instituciones libres”, y que su credo era un poderoso puntal tanto para el desarrollo de la filosofía como de la ciencia.⁹⁸³

La última intervención pública de Frías, en lo relativo a las problemáticas religiosas, emergía como una manifestación particularmente nítida del ideario católico liberal: ante los restantes integrantes de la Cámara, Frías procuró delinear la imagen de una Iglesia que apoyaba –o, más bien, sobre la cual se apoyaban- todos los progresos y libertades de las sociedades modernas. Poco había allí de las aristas más recalcitrantes del *Syllabus* o de los principios sancionados en el Concilio Vaticano I. Sin referir a la infalibilidad papal, a los anatemas contra el liberalismo o a la intolerancia dogmática, el catolicismo de Frías se mostraba como la encarnación más potente de las libertades del hombre.

Dada la prescindencia que los otros diputados manifestaron con respecto a esta temática, la disonancia parecía pertenecer más bien al discurso intransigente de López que al mucho más conciliador de Frías. Fuera de ellos dos, y de la exposición realizada por el católico ultramontano Pedro Lucas Funes, el silencio a este respecto fue total, sólo quebrado por algunos comentarios que buscaban desechar el problema como inexistente. Quizá la mayor parte de los diputados compartieran las ideas –o los temores- de José Terry cuando afirmó que:

“...nuestras sociedades, si bien pueden estar divididas por cuestiones políticas, aun felizmente no están minadas por esas contiendas sociales y religiosas que tanta solidaridad tiene con la educación.

[...] Se ha querido vincular esta cuestión con la religión, haciendo de ella una contienda de libres pensadores y clericales.

No, señor Presidente. Entre nosotros no se ventila semejante cuestión. Es planta exótica que al pasar el Ecuador pierde su potencia productora.

El pasado de este país no está manchado con la sangre de las luchas religiosas, y cualquiera que pretenda arrojar entre nosotros un elemento más de discordia, comete un crimen de lesa patria.

[...] La bandera de la ciencia es muy grande, tan grande como lo absoluto, y entre sus pliegues pueden cobijarse, sin peligro, desde los liberales intransigentes hasta los católicos fanáticos”.⁹⁸⁴

En la Argentina, como se ha visto, las disputas de orden religioso no tendieron a configurar identidades partidarias ni facciosas que condujeran a grandes conflictos políticos –a diferencia de lo ocurrido en otros países de Latinoamérica que, como

⁹⁸³ Ibid, 618.

⁹⁸⁴ “Sesión del 2 de agosto de 1878”, *ibid*, 570.

mencionaba Terry, se ubicaban en general al norte del Ecuador-. Luego de que fuera sancionada la constitución de 1853 se había procurado evitar la explosión de grandes conflictos confesionales, y el tratamiento de la cuestión religiosa dentro de las instituciones estatales había sido en general moderado –algo que no ocurría, sin embargo, en el plano del periodismo y la opinión pública-. Es por ese motivo que, según Terry, exacerbar dichas pasiones implicaba cometer un “crimen de lesa patria”. El silencio general de la Cámara a este respecto otorgó una callada aquiescencia a sus palabras. Incluso Eduardo Wilde, que algunos años más tarde se alzaría como el campeón del anticlericalismo y de la laicización del Estado, se apegaría en estos debates a intervenciones estrictamente educativas, sin referirse de ningún modo a su costado religioso.

Este relativo *status quo* comenzaba sin embargo a resquebrajarse, así como la primacía de un “primer umbral de laicidad” que aún conservaba la mayor parte de su vigencia. El último discurso religioso de Frías pertenecía todavía a un mundo desprovisto de grandes conflictos confesionales, pero manifestó también una fuerte novedad: había logrado colarse en el parlamento, como respuesta a una exposición en extremo crítica de la forma en que él comprendía el catolicismo.

Finalmente los diputados sancionaron el artículo sobre el carácter mixto de los *jurys*, aunque por un muy estrecho margen: 33 votos contra 32. Las disputas religiosas, podían creer los miembros de la Cámara, permanecían bajo control. Era difícil todavía imaginar la enorme conflictividad que sobre estos temas emergería durante la década siguiente. Los protagonistas de estas nuevas batallas, sin embargo, no serían ya los mismos: Juan María Gutiérrez había muerto en febrero de ese año; la vida de Frías se extinguiría en 1881; López abandonó su banca de diputado en 1879 y no tendría una participación central en las contiendas. De entre quienes habían integrado la Generación del 37, sólo Sarmiento tendría un papel de relevancia en los combates religiosos de la década de 1880. Sus restantes protagonistas fueron, en general, hombres más jóvenes, socializados en contextos diferentes y munidos de novedosos lenguajes políticos.

La muerte de Félix Frías

Durante sus últimos años de vida, mientras su salud comenzaba a deteriorarse, Frías cosechó diversos reconocimientos a su extensa vida pública. En 1877, a la par que los conflictos entre los autonomistas bonaerenses y quienes buscaban la federalización

de la provincia arreciaban, fue electo vicegobernador de Buenos Aires junto a Carlos Tejedor. A último momento, sin embargo, declinó la designación para continuar bregando por la disputa de límites con Chile en la Cámara de Diputados.⁹⁸⁵

Durante 1878 continuó su prédica en contra de un arbitraje que dirimiera el conflicto con el país trasandino, tanto desde la tribuna política como desde la prensa. Ese mismo año Santiago Estrada –que había sido secretario de Frías entre 1870 y 1871, durante sus tiempos como Ministro Plenipotenciario en Chile–, tomó la dirección de *La América del Sud*, desde cuyas páginas secundó la posición del ahora diputado nacional en contra del pacto Fierro-Sarratea.⁹⁸⁶ Frías, refractario a cualquier tipo de concesión, impulsó la formación de un Comité Patriótico para defender los intereses argentinos, del que participaron Bernardo de Irigoyen, Luis Sáenz Peña, Vicente Fidel López, Miguel Goyena, Leandro Alem, Eduardo Wilde y Santiago Estrada, entre otros.⁹⁸⁷ Finalmente el Senado rechazó el pacto, y los integrantes del Comité se reunieron en festejo en la casa de quien había sido su organizador.⁹⁸⁸

Luego de que Frías abandonara la Cámara de Diputados, en 1879, su renombre incluso tentó a Julio Argentino Roca para ofrecerle acompañarlo como vicepresidente en su candidatura presidencial.⁹⁸⁹ Éste se negó, sin embargo, puesto que Roca se identificaba con la postura que apuntaba a la federalización de Buenos Aires, mientras que Frías propiciaba algún tipo de conciliación entre los bandos enfrentados. A mediados de ese año, mientras las candidaturas de Roca y Tejedor comenzaban a aglutinar los apoyos de los diferentes grupos, presidió la primera reunión del Comité de la Paz, convocada en la casa del futuro vicepresidente Eduardo Madero. A él se unieron otros actores relevantes del período tales como Aristóbulo del Valle, Ernesto Tornquist, Mariano Unzué y Matías Ramos Mejía, bregando todos ellos por una solución pacífica al conflicto de la federalización. En manos de Frías quedó el favorecer un acercamiento entre las facciones enfrentadas, que sin embargo terminaría en fracaso.⁹⁹⁰ En junio de 1880 estallaron las hostilidades y algunos días más tarde las tropas bonaerenses yacían

⁹⁸⁵ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 415.

⁹⁸⁶ Éste fue firmado por el ministro de Relaciones Exteriores chileno, Alejandro Fierro, y el cónsul argentino en Santiago, Mariano Sarratea. Sus términos implicaban la constitución de un Tribunal Arbitral para resolver la contienda, y mientras tanto dejar a la Argentina el dominio sobre la costa atlántica, y a Chile el control del Estrecho de Magallanes. Ver Carlos Leonardo De la Rosa, *Acuerdo sobre los hielos continentales. Razones para su aprobación* (Mendoza: Ediciones Jurídicas Cuyo, 1998), 25.

⁹⁸⁷ Santiago Estrada, “Félix Frías”, *Estudios biográficos*, 157.

⁹⁸⁸ *Ibid*, 161.

⁹⁸⁹ Néstor T. Auza, *Católicos y liberales en la Generación del 80* (Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Cultura y Educación, 1975), 52.

⁹⁹⁰ Carranza y Quesada, *Vida y testimonio*, 436-437.

derrotadas. La consolidación territorial del Estado argentino parecía, finalmente, haber terminado.

Poco después Frías publicó su último texto: una carta pública, editada en forma de folleto, a José María Moreno, que recientemente había renunciado a su cargo de gobernador ante la inminente intervención de Buenos Aires. Realizó allí una última exposición de su credo político –en la que no incluyó ninguna referencia religiosa-, a la vez que criticó la acción del gobierno nacional en lo relativo a su provincia. Desde su retorno del destierro, afirmó, se había puesto al servicio del país, pero nunca al de ningún partido. Su fin último había consistido en defender el orden contra los demagogos y la libertad contra los déspotas. Si bien la revolución era siempre condenable –a menos que se produjera contra un tirano, que constituía la negación de todo gobierno-, la reacción despótica contra una acción revolucionaria era también una vía equivocada. Eso había propiciado Avellaneda, al perpetuar la “dictadura” sobre Buenos Aires cuando ésta no representaba ya una amenaza al orden nacional. Como siempre, su ejemplo dorado era Estados Unidos: allí, sostenía, al terminar la guerra de secesión la intervención federal de los estados rebeldes no se había extendido más allá del tiempo necesario. Pero en la Argentina, como siempre había ocurrido, el régimen legal se violentaba nuevamente.⁹⁹¹

Desesperanzado por el nuevo cariz que asumía la situación política, Frías emprendió un proyecto muchas veces pospuesto: enfermo de la garganta, decidió viajar a Francia para recuperar su salud. Se embarcó hacia su último destino el 24 de mayo de 1881 junto a su amigo el padre Magendie. Tras llegar a París se dirigió a Lourdes, donde bebió sus aguas con la esperanza de que remitieran sus aflicciones. Visitó luego la casa de San Vicente de Paul, en Dax, para retornar después a la capital francesa. A pesar de las distintas curas que intentó, y de las visitas de numerosos médicos, murió allí el 9 de noviembre. En su lecho de agonía, el cura vicario de La Madelaine le había comunicado, mientras le administraba la extremaunción, la bendición enviada por el papa León XIII. Frías cerraba los ojos envuelto en los ritos de la fe cuya bandera había alzado durante la mayor parte de su vida.

Un mes más tarde sus restos fueron repatriados, y el 28 de diciembre el arzobispo Federico Aneiros celebró su funeral en la Catedral Metropolitana de Buenos Aires. Fue éste un verdadero evento público, al que concurrieron la mayor parte de las

⁹⁹¹ Félix Frías, *Carta de Don Félix Frías al doctor Don José María Moreno sobre los últimos acontecimientos políticos* (Buenos Aires: [s. n.], 1880).

personalidades de la ciudad, más allá de sus adscripciones masónica o clerical, ultramontana o “libre pensadora”.⁹⁹² Entre los participantes puede mencionarse al gobernador de Buenos Aires, Dardo Rocha, Sarmiento, Luis María Campos, Carlos Pellegrini, Carlos Tejedor, Nicolás Calvo, Emilio Castro, Onésimo Leguizamón, Lucio Vicente López, Pedro Goyena, José Tomás Guido, Carlos Guido Spano, Mariano Acosta, Francisco B. Madero, Eduardo Madero, Santiago Estrada y “los señores Anchorena”⁹⁹³. A esos nombres se sumaron, en homenajes posteriores, los de Bartolomé Mitre, Aristóbulo del Valle, José Manuel Estrada, Emilio Lamarca, Alejo de Nevaes y Eduardo Carranza Viamont.⁹⁹⁴ La entera elite porteña se reunió en torno a los restos del antiguo emigrado.

La presencia de la comunidad eclesiástica fue también vasta. Como lo expresaba *La Buena Lectura*:

“Todo el clero de la ciudad rodeaba el catafalco, entonando los salmos plañideros del oficio de difuntos. El V. Cabildo Metropolitano, los señores curas párrocos, y demás sacerdotes seculares, las comunidades de San Francisco y Santo Domingo, miembros de la Compañía de Jesús, de la Congregación de la Misión y de San Francisco de Sales, todos presididos por el Illmo. Señor Arzobispo.

También se postraban al pie del túmulo, hermanas de caridad de todas las diversas congregaciones, que cual ángeles tutelares, parecían velar la tumba del esclarecido finado”.⁹⁹⁵

La mayor parte de los diarios de la ciudad publicaron algún artículo en memoria de Frías.⁹⁹⁶ Por lo general ensalzaron del difunto tanto su lucha por la libertad, con particular énfasis en las batallas libradas junto a Lavalle, y su defensa de los intereses católicos –algunos poniendo más énfasis en el primer de los puntos, otros en el segundo-. Desde *La Buena Lectura*, por ejemplo, se afirmaba que:

“Si el señor Frías fue grande como hombre público, más grande fué como católico.

En una época de indiferencia religiosa y debilidad en la fé, en una época de cobardía y temor, el señor Frías arrojó la risa y el desdén á la incredulidad, ó más bien dicho, la risa y el desdén del

⁹⁹² Quizá la única ausencia notable entre el mar de nombres que acompañaron los restos de Frías, o que lo homenajearon posteriormente, sea la de Vicente Fidel López. Es posible que sus caminos terminaran de separarse luego de la polémica librada en la Cámara de Diputados, tres años antes.

⁹⁹³ “El Bien Público”, 20 de noviembre de 1881, citado en *Escritos y Discursos*, tomo IV, 452.

⁹⁹⁴ “El Bien Público”, 29 de noviembre de 1881 y “La Buena Lectura”, 3 de diciembre de 1881, en *Escritos y Discursos*, tomo IV, 454-461.

⁹⁹⁵ “La Buena Lectura”, 19 de noviembre de 1881, en *ibid*, 444-445.

⁹⁹⁶ Para una extensa recopilación puede consultarse *ibid*, 447-488.

impío jamás se atrevieron á asomar ante él, porque su vida austera no solo supo imponer silencio, sino arrancar respeto y admiración”.⁹⁹⁷

En una clave muy diferente, y sin romper el tono celebratorio, en *La Nación* se publicaba que:

“Discípulo de Montalembert en materias religiosas, sectario, como Guizot, del orden á todo trance, aun á costa de la misma libertad, llevaba las consecuencias de sus principios hasta los límites, en que la pasión domina el raciocinio y se confunden las luces de la mente con las sombras del alma; pero era siempre sincero, y el amor del bien lo inspiraba”.⁹⁹⁸

Más allá de las generales muestras de respeto hacia su persona algunos claroscuros no dejaron de manifestarse, aunque de un modo siempre sutil. Quizá el elogio fúnebre más rico, y en el que estas ambigüedades emergían con particular claridad, fuera el publicado por Sarmiento. A pesar de sus grandes divergencias ideológicas, su amistad nunca se había quebrado. Y, frente a la noticia del fallecimiento de su viejo compañero, Sarmiento realizó un balance general de su vida en el que se mezclaba una mirada crepuscular sobre el papel de la generación a la que ambos habían pertenecido. Como él mismo lo diría:

“Para el público ha sido su muerte un motivo de pesar, como para sus viejos amigos, uno de menos, de aquella escogida falange de que fueron muchos, y pocos quedan llevando sus cabezas blancas, como memorias póstumas, en medio de una nueva generación, sorprendida de encontrar uno que otro retardatario, y sin saber si compadecerlo ú honrarlos”.⁹⁹⁹

¿Cuál era el legado de Frías, de acuerdo con Sarmiento, ahora que las filas de los antiguos correligionarios comenzaban a ralearse y su presencia pública a desvanecerse? Frías, afirmaba, había seguido por un tiempo “la ancha vía de rehabilitación” que habían abierto Chateaubriand con el *Genio del Cristianismo*, y posteriormente Montalembert y Lacordaire. El sistema de éstos había sido “conciliar las instituciones libres con las tradiciones y la gerarquía eclesiástica, á fin de poner al cristianismo con la Iglesia militante, al frente del movimiento democrático científico de los tiempos modernos”.

⁹⁹⁷ “La Buena Lectura”, 19 de noviembre de 1881, *ibid*, 435.

⁹⁹⁸ “La Nación”, 13 de noviembre de 1881, *ibid*, 424.

⁹⁹⁹ Sarmiento, Domingo Faustino, “Don Félix Frías”, *ibid*, 429.

Pero este camino, con el que Sarmiento hubiera estado de acuerdo, había sido finalmente abandonado:

“Un día se anubló el cielo empero, y sin relámpagos como en el Sinay, se proclamó el *Syllabus*. Montalembert desapareció de la escena; el Padre Jacinto¹⁰⁰⁰ siguió por donde Lamennais y tantos otros; y Frías se mantuvo firme en su fé, en su adhesión sin límites y sin reservas á la doctrina. Ultramontano? Ultramontano. ¿Con el agua de Lourdes? Con el agua de Lourdes...”¹⁰⁰¹

Frías, consideraba Sarmiento, se había ceñido a ese derrotero abandonando los lazos que unían al catolicismo con el “movimiento democrático científico de los tiempos modernos”. Su amigo, continuaba, había sido “religioso por familia y liberal por educación dada en la Universidad”. Pero poco a poco se había desligado de las “sujeciones que le imponía la opinión pública dominante entre sus contemporáneos”. Todavía en Chile no era Frías “asiduo observante, sino partidario literario religioso, á la manera de Montalembert y tantos otros”. Sin embargo, mientras seguía las peripecias de los debates entre la Iglesia y los poderes civiles, había devenido un “devoto ferviente”, “profesando las doctrinas ultras que hacen hoy el fondo de la lucha en Europa”.¹⁰⁰²

El breve relato biográfico realizado por Sarmiento no difiere demasiado de lo que expusiera Jorge Myers sobre Frías y Thompson: la fe católica no era ya un atributo dado de su vida intelectual, sino que constituía una suerte de “vuelta al seno” mediada por la enseñanza en las aulas universitarias y la “opinión pública” del período – encarnada, específicamente, en las ideas de sus viejos compañeros generacionales-. Sólo después de un largo recorrido se había convertido en el paladín por excelencia del laicado católico. A su vez, esas marcas de origen nunca abandonarían del todo su pensamiento. Frías, afirmaba Sarmiento, dejaba “una escuela y un partido literario religioso político”. Y no se correspondía ésta con la de Veuillot, “que abre tajos y hace heridas”. Más allá de su compenetración creciente con la causa católica, nunca había llegado a los niveles de violencia o exclusivismo de ese periodista. Por eso Sarmiento

¹⁰⁰⁰ Sarmiento se refería al sacerdote francés Charles Loyson, excomulgado en 1869 por oponerse al Concilio Vaticano I y por denunciar los “abusos” del clero católico. Su expulsión de la Iglesia había entusiasmado a muchos de quienes acusaban el oscurantismo de dicha institución alrededor del mundo, llegando incluso a despertar la simpatía de Alberdi, cuyo apoyo al culto católico se había vuelto, por aquellos años, mucho más endeble. Como señalaba en una carta de 1869: “El Padre Jacinto ha sido excomulgado y declarado apóstata. ¿Y qué le sucede? que el mundo civilizado lo recibe en su comunidad y le levanta un trono de opinión y simpatía”. Juan Bautista Alberdi, *Epistolario 1855-1881* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1967), 81.

¹⁰⁰¹ Sarmiento, “Don Félix Frías”, 230.

¹⁰⁰² *Ibid.*, 429-430.

anhelaba que los seguidores de esa escuela que había fundado se inspiraran en él, sin caer en posiciones aún más radicales.¹⁰⁰³ Más allá de sus grandes desavenencias, todavía podía reconocer en su viejo amigo a una persona cuyas ideas podía respetar, aún sin compartirlas.

Sería difícil sostener que los laicos católicos que se opusieron a las reformas propiciadas por Roca durante la década de 1880 fueran discípulos de Frías. Más allá de que algunos de ellos hubieran colaborado con *La Religión* mientras éste la dirigió – puede pensarse en los hermanos Estrada y en Miguel Navarro Viola-, los espacios de sociabilidad que transitaron, su formación intelectual e incluso sus ideas sobre el papel social de la religión se mostraron en ocasiones muy diferentes. Al impulsar la formación del Club Católico a fines de 1876, sin embargo, esta nueva camada de militantes católicos se había en parte aglutinado alrededor de su figura.

Mientras avanzaba la década de 1880, y las relaciones entre los católicos ultramontanos y quienes favorecían un proyecto laicista se tensaron como nunca antes, la figura de Frías sería recuperada –y reelaborada- para identificarla como una suerte de apóstol laico del catolicismo y un defensor pionero de dicha causa en la Argentina. En 1884, a la par que se debatía la nueva ley educativa federal, el editor Carlos Casavalle unió sus esfuerzos a Pedro Goyena para publicar una extensa compilación, en cuatro tomos, de las obras y discursos completos del fallecido paladín de su fe. Allí aparecía delineado como un patriota y como un defensor incansable de la Iglesia. Goyena, de hecho, no desaprovecharía la oportunidad de trazar ciertos símiles entre algunos episodios de la vida de su biografiado y los combates religiosos que se estaban librando en ese momento. Al referir a la actuación de Frías frente a las leyes laicas de Nicasio Oroño, por ejemplo, escribiría que:

“Eran reformas operadas desde el despacho de un gobernante que no podía invocar para ello una tendencia ó sugestión popular. Esta es la especialidad de los proyectos liberales en la República Argentina. Aparecen cuando menos se piensa. Preséntanse de repente en las Cámaras Legislativas ó en las Convenciones Constituyentes, sin ser precedidos de manifestaciones que surjan de la sociedad misma. Así aparecieron los del señor Oroño; así apareció la fórmula *el Estado no tiene religion, ni costea culto alguno*; así apareció, en fin, el año pasado la escuela sin Dios. El origen de esas tentativas no se encuentra en el pueblo: es preciso buscarlo en las sombras...”¹⁰⁰⁴

¹⁰⁰³ Ibid, 431.

¹⁰⁰⁴ Pedro Goyena, “Don Félix Frías”, *Escritos y Discursos*, tomo I, XXX-XXXI.

Estos avances “oscuros” contra lo que Goyena consideraba la religión del pueblo se venían produciendo ya hacía décadas enteras; si las recientes luchas por la educación implicaban quizá un ataque más organizado y sistemático contra las prerrogativas católicas, no eran más que una réplica de otros intentos similares realizados en el pasado. En el marco de la contienda santafesina, consideraba este autor, Frías había logrado movilizar a la opinión pública en favor de la Iglesia, conduciendo al desplazamiento del gobernador descarriado.¹⁰⁰⁵ Su efigie se alzaba, así, como un ejemplo a seguir por parte de los católicos que pretendían terciar en las nuevas batallas.

En 1884 Santiago Estrada publicó un segundo estudio biográfico sobre su amigo fallecido. También allí su identidad católica tenía un lugar fundamental. En sus palabras:

“El cristiano y el ciudadano formaban en la persona de don Félix Frías una sola entidad. Católico en el Templo y en el Parlamento; hombre de orden en el hogar y en la sociedad, el católico no hacía concesión alguna al político, ni el político al católico, porque las aspiraciones del uno y del otro eran puramente evangélicas”.¹⁰⁰⁶

José Manuel Estrada, por su parte, lo recordaría en un artículo de 1885 afirmando que “Será indisputable honor de Frías su claridad de miras, su inalterable fidelidad de católico, y su celo de ciudadano para predicar á un pueblo olvidadizo!”¹⁰⁰⁷. Todos estos textos tenían un elemento en común: a diferencia del elogio fúnebre de Sarmiento, que acreditaba las diferentes etapas que sus creencias habían atravesado, delineaban a un Frías cuya fe católica había sido siempre monolítica. Sus primeros artículos publicados en *El Iniciador*, de orientación lamennaisiana, no tenían lugar en la narrativa de los nuevos sostenedores de la causa católica. Frías era convertido en un ejemplo, sin aristas ni matices conflictivos, que todos los católicos podían abrazar en los combates contra las fuerzas de la “incredulidad” que veían avanzar en torno a ellos. El difunto secretario de Lavalle, el emigrado incansable, el defensor ferviente de las creencias de sus padres y del pueblo era la figura que este grupo de laicos opositores a los gobiernos de Roca y Juárez Celman necesitaban. Frías se convertía, así, en un defensor heroico de la Iglesia y en una encarnación de genuino patriotismo. Ambas facetas, para sus panegiristas, no podían más que estar unidas. En los diferentes estudios

¹⁰⁰⁵ Ibid, XXX-XXXVIII.

¹⁰⁰⁶ Santiago Estrada, *Estudios Biográficos*, 67.

¹⁰⁰⁷ José Manuel Estrada, “Frías”, 8 de noviembre de 1885, en *Obras Completas de José Manuel Estrada*, Tomo XI, (Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1904), 630-632.

biográficos que se publicarían sobre él durante el siguiente siglo la perspectiva no sería demasiado diferente.

Conclusión

Al llegar a su fin, esta tesis puede recuperar una de las preguntas centrales que divide los trabajos dedicados a Félix Frías: ¿su vida entera lo condujo, casi fatalmente, en una línea que hizo de él un apóstol laico del catolicismo y un luchador incansable por la libertad?; ¿fue, en cambio, quizá el mayor exponente de un pensamiento reaccionario en la Argentina de la segunda mitad del siglo XIX? ¿Tiene sentido, finalmente, pensar su figura a partir de dichas categorías antagónicas y mutuamente excluyentes?

Un elemento común a las perspectivas anteriores es que en gran parte coinciden con las voces de diferentes actores del período que analizan. La historiografía confesional nunca modificó sustancialmente los trazos biográficos que Pedro Goyena y Santiago Estrada dedicaron a Frías. Más allá de que algunos elementos específicos pudieran variar, éste fue siempre caracterizado como un paladín de la libertad contra la tiranía y como un defensor inflexible de la causa católica. La versión “reaccionaria” de Tulio Halperin Donghi, en cambio, se solapa con las opiniones que Sarmientos y los hermanos Varela vertieron desde sus periódicos en la década de 1850: su proyecto, un calco de las ideas formuladas por añejos publicistas franceses, nada tenía que ver con una sociedad bonaerense cuya característica central era un ecléctico liberalismo de notas conservadoras.¹⁰⁰⁸ El inusual proyecto católico de Frías, más allá de que no abandonara un cierto basamento liberal, se alejaba quizá demasiado de los consensos aparentes que regían en la Buenos Aires post-rosistas como para ser asimilados al conjunto de las restantes alternativas políticas. Emergía, así, como una anomalía que podía ser contemplada con relativa indiferencia.

Como se ha visto a lo largo de las páginas anteriores, ambas miradas ofrecen una comprensión demasiado monolítica de una figura que continuamente debió transformar y retransformar su discurso para adecuarse a sus diferentes públicos y contextos de enunciación. Pero otro factor de suma importancia debe entrar en juego a la hora de revisar tales versiones: el abordaje de un campo religioso que en la naciente Argentina del siglo XIX fue tanto un ámbito de incertidumbres como un campo de luchas. La historiografía confesional no parece haber dudado de que la Argentina nació católica tras su revolución de independencia, y que la Iglesia mantuvo una presencia constante y

¹⁰⁰⁸ Sobre esta concepción del liberalismo argentino en el siglo XIX puede consultarse Tulio Halperin Donghi, “Argentina: liberalism in a country born liberal”, en Joseph L. Love y Nils Jacobsen (eds.), *Guiding the invisible hand. Economic liberalism and the state in latina american history* (New York: Praeger, 1998).

relativamente inmutable a lo largo de todo este período. Halperin Donghi, interesado muy particularmente en el devenir de los proyectos intelectuales y políticos de una elite que pretendió fundar un Estado y una nación, no prestó mayor atención a dicho conjunto de problemáticas. Como se ha visto en este trabajo, sin embargo, comprender el accionar de Frías no puede pensarse sólo en el marco de un conjunto de alternativas que pretendieron fundar una nación para el desierto argentino, sino que, tomando prestada una frase de Ignacio Martínez, debe ser pensada a la luz de aquellos proyectos en pugna que pretendieron erigir una Iglesia para esa misma nación. Se procurará en este último apartado, así, dar cuenta de las diferentes líneas de acción que se presentaron ante Frías en un escenario atravesado por una infinidad de cambios y problemáticas novedosas.

No puede dudarse que el cercenamiento del lazo colonial con la monarquía española produjo un quiebre fundamental en el ex virreinato del Río de la Plata. Este acontecimiento crucial prohió una infinidad de quiebres y recomposiciones sucedáneas, poniendo en movimiento un péndulo –ideológico, político, institucional- cuyos saltos hacia adelante nunca lo devolverían al punto exacto desde el cual había partido. El desmantelamiento del Imperio Español generó un abismo de vacancia e incertidumbre que fue mucho más allá de la profundización, o incluso la recusación, de los modelos que se habían abierto durante el período de las reformas borbónicas. François-Xavier Guerra señala, como el rasgo más evidente de aquella época, “la conciencia que tienen los actores, y que todas las fuentes reflejan, de abordar una nueva era, de estar fundando un hombre nuevo, una nueva sociedad y una nueva política”¹⁰⁰⁹. Elías Palti, si bien no coincide con el autor anterior en buena parte de sus apreciaciones¹⁰¹⁰, sí lo hace con el diagnóstico que ve en las revoluciones americanas la emergencia de un escenario radicalmente novedoso. Según Palti,

“El siglo XIX va a ser un momento de refundación e incertidumbre, en que todo estaba por hacerse y nada era cierto y estable. Quebradas las ideas e instituciones tradicionales, se abriría

¹⁰⁰⁹ François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (Buenos México D. F.: FCE, 1993), 13.

¹⁰¹⁰ No coincide, sobre todo, con esa dualidad cuasi maniquea que separa a una modernidad, acompañada virtuosamente por los atributos de individualismo y democracia, y un tradicionalismo marcado siempre por su vínculo con el organicismo y el autoritarismo. Más específicamente, Palti rechaza esa teleología sutil que propone Guerra, a la que denomina “idealismo historicista”: esto es, la noción de que existe un ideal de *modernidad* predefinido, al que se aspira siempre aunque nunca se lo pueda alcanzar. Ver Elías Palti, “Introducción”, *El tiempo de la política*.

un horizonte vasto e incierto. Cuál era el sentido de esos nuevos valores y prácticas a seguir era algo que sólo podría dirimirse en un terreno estrictamente político”¹⁰¹¹.

Como consecuencia de esta incertidumbre voraz, magmática, en que “la vida comunal se va a replegar sobre la instancia de su institución”, emergerá el *tiempo de la política*. Este “desencadenamiento” de la política, pensada como instancia constitutiva y agonística del orden social, se desbordará en todas las direcciones imaginables: el carácter de la soberanía, la demarcación de un –inédito- cuerpo ciudadano, los atributos de la opinión pública, el arte e incluso la propia lengua se verían trastocadas, interpeladas por un torrente revolucionario que por momentos se temió inextinguible.¹⁰¹²

En este marco general, el plano religioso atravesó transformaciones particularmente agudas. Es preciso recordar que, como señala Roberto Di Stefano, “La sociedad colonial constituye un régimen de unanimidad religiosa, es decir, una formación social en la que, por lo menos jurídicamente, todos sus miembros profesan la misma fe”¹⁰¹³. Formar parte de la monarquía católica española, en cuanto súbdito del rey, era inescindible con respecto a la profesión de dicha fe. Y las consecuencias de este hecho constitutivo del orden colonial se ramificaban hasta penetrar al cuerpo social en su totalidad. Citando nuevamente a Di Stefano, “la sociedad y la Iglesia coinciden y las autoridades civiles y eclesiásticas representan más bien distintos ámbitos de ejercicio de un mismo poder”¹⁰¹⁴. Dada esta ausencia de separación entre una esfera religiosa y una esfera política, la primera sufriría un sacudimiento general a la par que la segunda se veía arrojada a la vorágine revolucionaria.

Si a lo largo del territorio comprendido por el Virreinato del Río de la Plata –por no decir del conjunto de la América Española- las elites se vieron repentinamente en la necesidad de repensar el ordenamiento jurídico de la sociedad y de encontrar un nuevo fundamento para el ejercicio de la soberanía -o, incluso, de articular novedosas formas de comprender en qué *consistía* esa soberanía-, el universo religioso y las instituciones de que estaba compuesto no podrían escapar a esta alteración general de las circunstancias. En sus facetas tanto institucional como jurídica y jurisdiccional, en las

¹⁰¹¹ Ibid, 13-14.

¹⁰¹² Puede pensarse, por ejemplo, en el caso del deán Gregorio Funes, obsesionado desde el comienzo de la revolución hasta su muerte, en 1829, por una anarquía y faccionalismo en apariencia incontrolables, que volvían a encontrarlo a cada paso que daba. Ver Miranda Lida, “Gregorio Funes (1749-1829). Mayo según el deán Funes, o la imposibilidad de cerrar el ciclo revolucionario”, en *Los curas de la revolución*.

¹⁰¹³ Di Stefano y Zanatta, *Historia de la Iglesia Argentina*, 25-26.

¹⁰¹⁴ Ibid.

trayectorias de los clérigos nacidos bajo el Antiguo Régimen, el catolicismo colonial se vería sacudido hasta sus cimientos por la Revolución, la Independencia y la –si bien lentísima- construcción de un estado nacional que aglomeraría a la mayor parte del antiguo virreinato. La religión sería desplazada de su lugar como piedra angular del orden colectivo por la “soberanía del pueblo” -o, modificando la perspectiva, por la “soberanía de los pueblos”-.¹⁰¹⁵ La *política*, en suma, tomó a la religión por asalto.

La progresiva desintegración del régimen de cristiandad colonial obligó a otorgar respuestas para un conjunto de interrogantes novedosos: ¿cuál debía ser el lugar de la religión en una república cuya soberanía residía en el pueblo, y que perdía por lo tanto su fundamento divino y trascendente?; ¿quiénes debían encarnar el poder espiritual bajo este régimen?; ¿cuál sería el carácter y los alcances de una esfera religiosa que tendía a autonomizarse? Los proyectos en pugna fueron numerosos, ciertamente, pero compartieron por lo general un elemento común. Desde las primeras asambleas constituyentes posteriores a la revolución de 1810, que pretendieron retrovertir la potestad patronal del monarca a los nuevos Estados, pasando por el proyecto rivadaviano de constituir una Iglesia subordinada al poder temporal hasta llegar a la república rosista donde una cierta “ortodoxia” católica se conjugó con la conversión del clero en un epígono del poder, todas estas alternativas coincidieron en que la religión católica era consubstancial –si bien ya no de un modo intrínseco- con la sociedad rioplatense y con las realidades de los nuevos Estados provinciales. Mientras se abrían nuevos espacios para la libertad de conciencia y la libertad de culto, las leyes conservaban el carácter oficial de la religión católica y prohibían, por ejemplo, la publicación de escritos que atentaran contra sus dogmas.

La entrada en escena de la Generación del 37 implicó una fuerte desviación con respecto a dicho axioma fundamental, aunque lo hiciera más a partir de una cierta “estructura de sentimientos” que de un proyecto cuyos confines resultaran del todo explícitos. Encuadrando sus intervenciones públicas en un matizado lenguaje historicista, según el cual era preciso respetar las formas “nacionales” para ubicar al país en la senda del “progreso indefinido”, contemplaron a la Iglesia católica como un escollo para sus proyectos transformativos. Se encontraba ésta demasiado vinculada a un pasado español y colonial con el que anhelaban cercenar todo lazo, y se presentaba ante ellos como aliada de un régimen rosista que parecía atentar contra las leyes de la Historia. Por ese motivo postularon una noción relativamente novedosa en el escenario

¹⁰¹⁵ Di Stefano, *Ovejas Negras*, 76.

rioplatense: la esfera política debía separarse completamente de la religiosa para garantizar la instauración efectiva de la libertad de conciencia.

Posiblemente no fuera éste, sin embargo, su aporte más original. Apelando a la figura romántica del *vate*, del escritor sacralizado, pretendieron convertirse tanto en una elite intelectual y política como, de algún modo, espiritual. Consideraron que la transformación de la sociedad no podría realizarse sólo por medio del *logos*; se requería también la acción de una fuerza religiosa que dotara a sus palabras de un poder dogmático y que pudiera generar un marco de creencias comunes. Sin llegar a los extremos de sus maestros Pierre Leroux y Saint-Simon, no abandonando nunca una perspectiva que entronizaba al cristianismo como la religión que debía imperar en estas latitudes, propusieron una visión singular de dicho credo. Los principios evangélicos no configuraban para ellos una religión escatológica y trascendente, sino que se hallaban grabados en el corazón de los hombres, eran inmanentes a él, y lo hacían marchar hacia un conjunto de ideales cuya fisonomía era estrictamente terrenal: esta concepción del cristianismo, que en ocasiones devenía, sin más, la manifestación de un novedoso dogma social, conducirían a la humanidad hacia un futuro de libertad, igualdad y democracia. La religión misma, al igual que la política, la sociedad, la cultura, se hallaba atravesada por la misma ley del progreso en un proceso donde toda determinación trascendente se conjugaba con el flujo intrínseco de la historia.

El exilio generalizado de los jóvenes románticos impidió que esta opción cristalizara como una alternativa consistente en la Confederación Argentina. Mientras en Buenos Aires el poder de Rosas sobre el clero se acentuaba, y en sus entretelones comenzaban a generarse ciertas redes de carácter ultramontano, los integrantes de la Nueva Generación llevaron con ellos sus ideas al destierro, donde debieron reformularlas para dar cuenta de la pervivencia en apariencia inquebrantable del Restaurador de las Leyes.

La socialización de Félix Frías se produjo en el marco de las instituciones educativas rivadavianas y en los espacios de sociabilidad desarrollados por la Generación del 37. En sus años de juventud compartió las líneas generales del lenguaje historicista utilizado por sus compañeros, a pesar de manifestar algunas peculiares disonancias en su contenido. Para Frías sería la religión cristiana, mucho más que las ideas filosóficas, la que guiaría a la sociedad rioplatense en la senda del progreso. Cercano a la prédica de Lamennais, consideraba que la acción del pueblo encarnaba la “voz de Dios” y que debía ser éste el agente de su propia regeneración. A la par que sus

planteos ubicaban en una posición sumamente ambigua la pertinencia de una iglesia institucional –dado que los dogmas evangélicos y el pueblo se confundían- y de una elite intelectual que ordenara sus pasos, parecía inclinarse hacia una forma democrática radical: si el movimiento de las masas se encontraba intrínsecamente asociado a los designios de la Providencia, resultaba preciso allanar el camino para que éstas trazaran su propia senda.

Como para el resto de sus compañeros, estas reflexiones se vieron en gran medida truncadas por la derrota de las campañas antirrosistas libradas a comienzos de la década de 1840. Del núcleo porteño que integró la Joven Argentina fue Frías el único que marchó a la batalla con las tropas de Lavalle, y junto a él realizó una larga retirada hacia el norte del país. Tras la muerte del general se exilió en Bolivia, y comenzó a replantearse ciertos supuestos fundamentales que había enunciado previamente.

A lo largo y ancho de la Confederación Argentina, el pueblo no había respondido de a los llamados para acabar con la “tiranía”. Frías, descorazonado, comenzó a desconfiar de las masas populares como agente privilegiado de la transformación social. La apelación a los principios evangélicos continuó ocupando un lugar central en sus textos bolivianos, pero enfrentaba ahora un obstáculo que parecía casi infranqueable: hasta que la sociedad no alcanzara un adecuado nivel de educación e ilustración sería incapaz de incorporar adecuadamente los dogmas cristianos, no podría ser libre. Mientras cimentaba su relación con el presidente de Bolivia, Hugo Ballivián, creyó ver en su gobierno un poder fuerte pero al mismo tiempo civilizador. Sus planteos viraron, a partir de ello, hacia una perspectiva mucho más cercana a la que Alberdi y Echeverría habían desplegado años atrás: en las repúblicas hispanoamericanas el pueblo no estaba preparado para la democracia y la libertad. Era preciso educarlo apelando a los ejemplos más avanzados de Europa, con Francia a la cabeza. Sólo así la sociedad podría ser verdaderamente cristiana, esto es, verdaderamente libre y democrática. Se necesitaba para ello la acción de una elite intelectual que pudiera apelar a su saber para instruirlo, utilizando con ese fin las posibilidades que le abría la prensa periódica.

Al trasladarse a Chile el pensamiento de Frías manifestó una nueva transformación, aunque los lindes de su discurso no atravesaran todavía un viraje sustantivo. Descubrió allí a un clero católico aliado con un régimen político al que consideraba también civilizador, permitiendo evitar los desbordes de una democracia irrestricta. En discusión con los escritos anticatólicos de Francisco Bilbao, emergió como el principal defensor del “cristianismo católico” entre los emigrados argentinos.

¿En qué consistía éste? En una manifestación particular del cristianismo, general e inmutable en sus principios, que todavía constituía para él la principal vía de regeneración social a la que podían apelar las repúblicas de Hispanoamérica. Un problema permanecía, sin embargo: si en el marco de la república católico-conservadora chilena el clero actuaba como elemento de orden y de progreso, en la Confederación Argentina se encontraba aliada a un poder tiránico. La tarea transformadora no podía encomendarse a éste, por lo tanto, y seguía siendo la acción de una elite intelectual el camino privilegiado por Frías para “educar” al pueblo. Aunque los dogmas cristianos fueran inmutables y eternos, sólo podían encarnar en realidades históricas y geográficas específicas, y alcanzar un nivel de desarrollo equivalente a las costumbres de cada nación.

Sus lazos con el lenguaje historicista se quebrarían recién al migrar a Francia, en 1848. Su reacción frente al proceso revolucionario de ese país, junto a la de Juan Thompson, fue quizá la más negativa de entre sus compañeros generacionales. Si bien su postura era optimista al zarpar, cuando conocía solamente los acontecimientos iniciales de febrero y la caída de la monarquía, las jornadas de junio y la violencia de las barricadas generó en él un profundo desencanto. En París creyó descubrir una fuerza que podía generar una línea histórica propia y hundir todo progreso en un abismo materialista e impío: un “exceso de civilización”, afirmaría, podía conducir de nuevo a la barbarie. Abandonó así la noción de un progreso indefinido e inexorable, enunciando un régimen de historicidad muy diferente. La historia dejaba de solaparse para él con una línea siempre ascendente; se escindía en dos caminos separados y se tornaba potencialmente circular. Fuertemente influido por las ideas tardías de Guizot y Donoso Cortés sostuvo que el devenir de la humanidad podía seguir dos líneas diferentes, nacidas del pecado de Adán: la del “bien” y la del “mal”, la cristiana y la incrédula. La libertad, en este planteo, era comprendida como una condena con que el hombre debía cargar. La única libertad “genuina” estaba constituida por el apego estricto a los principios evangélicos y a las leyes de la Providencia.

En Francia este personaje hilvanó una red de contactos conservadores y católicos, que incluyó a políticos y publicistas eminentes de Europa: Guizot, Donoso Cortés, Montalembert, Lerminier. En diálogo con ellos, y mientras escribía para un público chileno al que consideraba en consonancia con sus ideas, comenzó a contemplar al catolicismo bajo una óptica diferente: ya no era éste una ramificación específica de un cristianismo que lo englobaba, sino que era la *única* fe verdadera, superior al conjunto

de las denominaciones protestantes que habían abierto las puertas del “libre examen” y tendían por ello a la fragmentación. El catolicismo, consideraba ahora Frías, tenía un claro centro geográfico y un indisputado jerarca que reunía en su figura la soberanía espiritual: el papa. Más allá de que el clero hispanoamericano pudiera estar corrompido por los avatares político del continente, el poder pontificio era tan puro como inmutable. A él debía apelarse, por lo tanto, para formular el proyecto transformativo que la Generación del 37 había anhelado sin haber podido nunca materializarlo. Para ello, sostuvo, el Estado debía proteger a la Iglesia, pero al mismo tiempo permitirle un completo margen de autonomía para que pudiera comunicarse con su cabeza visible en Roma.

Frías devino así un “escritor católico”; de ese modo se llamó a sí mismo y así comenzaron a identificarlo sus interlocutores. Pero la caída de Rosas en 1852 y su retorno a Buenos Aires tres años más tarde lo enfrentaron a un conjunto de nuevos desafíos. La Constitución de la Confederación Argentina promulgada en 1853 y la del Estado de Buenos Aires de 1854 dieron un paso definitivo en la materialización de un “primer umbral de laicidad”, muchos de cuyos elementos habían comenzado a emerger tras la revolución independentista. Más allá de sus diferencias –la carta magna bonaerense otorgaba un rol oficial al culto católico, aquella de la Confederación sólo aseguraba su sostén-, ambos documentos formalizaban de un modo ya indisputable la libertad religiosa y de conciencia en los territorios sobre los cuales regían. El escenario porteño presentaba una característica adicional: tras la caída de Rosas la opinión pública de la ciudad –si se la puede ver reflejada, al menos, en sus principales diarios- había entronizado a la Libertad como el elemento de ribetes prometeicos que aseguraría al país su camino hacia el progreso. Frías debió negociar continuamente un lenguaje político centrado en el orden y en una visión muy negativa de la libertad para apelar a un público cuya fisonomía era muy diferente con respecto a su audiencia chilena. Si bien su horizonte idealizado era Estados Unidos, donde la libertad había estado desde su inicio imbuida de un espíritu cristiano, consideraba que sólo podía accederse a él cuando la sociedad hubiera sido moralizada por la religión. En términos alberdianos, a una “república posible” que debía ser muy similar a la chilena, guiada por un Estado fuerte en alianza con una Iglesia protegida, seguiría eventualmente una “república verdadera” donde el cristianismo garantizaría la democracia y la libertad.

Frías debió luchar una y otra vez para demostrar que su perspectiva “conservadora” no revestía un carácter “reaccionario”. No puso nunca en duda su

alianza con los principios del liberalismo –siempre y cuando éste no fuera un “liberalismo irreligioso”- y defendió con vehemencia el carácter irrecusable de la libertad de cultos y la libertad de conciencia. Debió enfrentar también acusaciones de fanatismo por su defensa de una concepción ultramontana del catolicismo. Para ello, mientras escribió en *El Orden*, depuró sus textos de ciertas referencias que su público podría considerar “sospechosas” o demasiado confesionales –Balmes y Donoso Cortés, sobre todo-. En ocasiones varió completamente su lenguaje político; en 1862, por ejemplo, impulsó la abrogación del patronato afirmando que sólo de ese modo podía alcanzarse una verdadera libertad de conciencia, y que era ésta la libertad más importante de que disponía la humanidad. El clero porteño recibió ese texto con suma frialdad, mientras los anticlericales de la ciudad criticaron con dureza aquellas intervenciones que exponían una mirada ultramontana. La posición de Frías parecía ser siempre endeble, ante una opinión pública que –al menos en el plano retórico- no parecía dispuesta a la conciliación.

Durante la década de 1850 Buenos Aires atestiguó una escisión creciente entre un sector clerical y otro anticlerical. Todos ellos reivindicaban una identidad católica –eran muy pocos los que abjuraban explícitamente de dicho credo-, pero su comprensión de éste era muy diferente. Los católicos anticlericales, que encontraron en la masonería un espacio de sociabilidad privilegiado, consideraban que la Iglesia debía estar subordinada a las necesidades del Estado y procuraban utilizar el patronato contra las posibles intromisiones romanas. Su visión religiosa se acompañaba de una perspectiva antropológica positiva, que hacía de la libertad humana su atributo principal. Los católicos clericales, si bien no negaban la libertad de conciencia, manifestaban una visión ultramontana de su fe que ubicaba al pontífice romano a la cabeza de esa “sociedad perfecta” que era la Iglesia universal. Su concepción antropológica era mucho más negativa y enfatizaban la necesidad de una autoridad fuerte que, aliada con el clero, garantizara el orden y evitara los desbordes de la libertad.

Dentro de este último grupo comenzó a configurarse un laicado católico “moderno”, que Frías en buena medida ayudó a estructurar. Dado que la sociedad no se identificaba de un modo ya intrínseco con el catolicismo –y mucho menos aún con una perspectiva ultramontana de esa fe-, pero que el poder estatal no podía ser utilizado para coaccionar a los “incrédulos”, este nuevo conjunto de laicos debió desarrollar nuevas formas de acción para “persuadir” a la sociedad de que se ciñera a su perspectiva. Fue éste un laicado de rasgos particulares; puede designárselo como un laicado “notabiliar”.

Debió desenvolverse en una esfera pública cuyos márgenes no dejaban de ser acotados y que se encontraba mayormente dominada por los miembros de la elite política, social y cultural –integradas, en muchos casos, por los mismos sujetos-. Un conjunto de católicos notables pudo así comenzar a articular sus acciones apelando a las herramientas habilitadas por un escenario renovado.

Tras la caída de Rosas pudo reabrirse una esfera pública antes en gran medida coartada por el poder estatal y se produjo tanto una “explosión asociativa” como una afín explosión de publicaciones periódicas. En este escenario novedoso, los laicos católicos apelaron a las herramientas que estaban a su disposición para defender la causa ultramontana: la tribuna política, el periodismo y las asociaciones voluntarias. Frías, veterano de la Joven Generación y con una larga trayectoria periodística a cuestas, se encontró en una posición privilegiada para llevar adelante dicha empresa: tras llegar a Buenos Aires fue electo diputado y senador, fundó periódicos y dirigió otros, impulsó la creación de conferencias vicentinas y de un Club Católico en 1876. Su acción y la del incipiente laicado virtualmente se confundían.

No todos los espacios en que Frías intervino, sin embargo, le permitían similares márgenes de acción. Si bien en la prensa, sobre todo cuando escribió para el acotado público de *La Religión*, pudo presentar su lenguaje político de un modo amplio, no ocurrió lo mismo en el ámbito legislativo. Sus intervenciones en ese espacio eludieron por lo general las apreciaciones de tipo religioso. Cuando intentó, en la Convención Reformadora de la Constitución celebrada en 1860, postular una perspectiva más estrictamente confesional y se manifestó a favor de conservar al culto católico como el oficial del Estado, la respuesta de los otros convencionales fue hostil. Consideraron, en general, que traer ese tema a colación era revolver peligrosamente un tema conflictivo. La elite política, en general, se apegó a un cierto *status quo*: mantener el sostén material de la Iglesia, proteger las “conquistas” obtenidas con respecto a la libertad religiosa y de conciencia, y conservar también las atribuciones patronales del Estado. Virtualmente todos los integrantes de la elite política que devenía ahora nacional, de mayor o menor grado, tendieron a coincidir en ese núcleo fundamental. Las modificaciones podían en todo caso esperar a un momento futuro, cuando la unidad del país y la construcción del Estado estuvieran ya completadas.

Algunas recusaciones de mayor peso a este modelo comenzaron a emerger años más tarde, pero no en la línea que Frías lo hubiera deseado. Sin romper en lo sustancial con el “primer umbral de laicidad”, puesto que todos ellos contemplaban a la religión

como un valor público, un conjunto de personajes, en general jóvenes, comenzó a proponer la separación de la Iglesia y el Estado durante la Convención Constituyente de Buenos Aires, en 1870-1873. Algunos de ellos –Eugenio Cambaceres, Rufino Varela, Santiago Alcorta, Aristóbulo del Valle y Melchor G. Romero– lo hicieron desde una postura cercana al anticlericalismo: la separación diluiría, para ellos, el influjo de la Iglesia romana sobre la sociedad y liberaría las fuerzas espirituales de los hombres para llevarlas en la dirección que su voluntad deseara. Otros, sin embargo, propusieron una “separación sin divorcio” sobre la base de una perspectiva que caracterizaban como ultramontana. Para Pedro Goyena y, aún más, para José Manuel Estrada, el peso del Estado sobre la religión era mucho más peligroso que las posibles manifestaciones de la “impiedad” en la sociedad argentina. Sólo la “Iglesia libre en el Estado libre”, según la vieja fórmula de Montalembert, podría garantizar el desarrollo del culto católico en el país y permitiría desechar finalmente la práctica del patronato.

La vida pública de estos personajes había comenzado por lo general tras la caída de Rosas; la libertad, contemplada de un modo positivo, ocupaba el centro de sus discursos y el temor a despertar ocultas y temibles pasiones religiosas no pesaba con fuerza sobre ellos. Si Frías consideraba que era necesario un poder fuerte que, en alianza con la Iglesia, asegurara el orden y moralizara al pueblo, Estrada confiaba en la acción libre de la sociedad. El problema, a su modo de ver, no era un exceso de libertad, sino la injerencia de un aparato estatal que, temía, pudiera volverse omnipresente y atentar contra las familias y sus derechos religiosos. La mayor parte de los constituyentes bonaerenses se apegó al viejo *status quo*, de todos modos: optaron por conservar el patronato y conservar el sostén al culto católico. No consideraban todavía pertinente realizar grandes modificaciones a ese respecto.

Esta divergencia interna dentro del laicado bonaerense no sería de larga duración, sin embargo. La década de 1870 atestiguó una polarización creciente entre los sectores clericales y anticlericales. En 1875, luego de que estos últimos convocaran a un acto en el Teatro de Variedades, la multitud pareció repentinamente desbocarse y apedreó el Palacio Arzobispal, la iglesia de San Ignacio y el Colegio del Salvador, al cual también prendió fuego. El escenario se caldeaba como nunca antes. Frente a dichos acontecimientos, temiendo un avance incontrolable de la “impiedad” en la provincia, algunos clérigos fundaron el primero diario católico del país: *La América del Sud*. En los años sucesivos se publicarían también *The Southern Cross*, *El Eco de América*, *La Buena Lectura* y la segunda época de la *Revista Argentina*. En 1876 se fundó el Club

Católico, impulsado por Frías, constituyendo un espacio de sociabilidad para los notables católicos que se plegaran a la causa de esa fe.

En el campo contrario, un conjunto de personajes que comenzaron a designarse a sí mismos como “libres pensadores” fundaron el Club Liberal, en 1875, y se asociaron también a una miríada de publicaciones periódicas: *La Tribuna*, *El Libre Pensador*, *La Matraca*, *El Católico*, *El Clérigo* y *El Fraile*. Mientras éstos denunciaban el persistente influjo social de un catolicismo al que consideraban retrógrado y fanático, en nombre de la ilustración, la libertad y la ciencia, sus antagonistas sostenían que sólo conservando una fisonomía católica podía la república eludir el naufragio del materialismo, la impiedad y el ateísmo. En este contexto de alternativas crispadas Estrada y Goyena comenzaron a abandonar su “catolicismo liberal” para proponer una alianza estrecha entre el Estado, la sociedad y la Iglesia.

Cuando Frías murió, en 1881, la ola de conflictividad no había llegado todavía con fuerza a las instituciones del Estado. En 1878, incluso, triunfó una iniciativa que él mismo prohió contra las miras de su viejo amigo y librepensador Vicente Fidel López: luego de arduos debates parlamentarios, que tuvieron a la cuestión religiosa como uno de sus ejes principales, se promulgó una ley de libertad de enseñanza que tendía a poner a los alumnos de establecimientos confesionales en pie de igualdad con aquellos pertenecientes al Estado. La mayor parte de los legisladores, por otro lado, había presenciado las polémicas sumidos en un profundo silencio y evitaron pronunciarse sobre ellas. La fortaleza del viejo *status quo* –patronato y sostén del culto- sobrevivía aun casi incólume. Frías, incluso, realizó una defensa de la libertad educativa que parecía arraigarse en los más sólidos principios liberales. Si empezaban a emerger algunos nubarrones en el horizonte, muchos integrantes de la elite cultural y política nacional podían todavía elegir no dar cuenta de su existencia.

La muerte impidió a Frías presenciar los duros conflictos que estallaron alrededor de estos temas durante la década de 1880. Su vida entera, de algún modo, transcurrió dentro de un “primer umbral de laicidad” dentro de cuyos límites debió negociar constantemente sus intervenciones públicas y su discurso, inclinándose un poco más hacia la apreciación de la libertad en cuanto valor central de las sociedades, o un poco hacia más hacia la recusación de ésta bajo una óptica pesimista que entronizaba la necesidad del orden y de una Iglesia fuertemente aliada con el Estado. En 1868 había combatida las iniciativas laicistas de Nicasio Oroño, pero éstas rápidamente se habían diluido y el general *status quo* pudo nuevamente medrar. Posiblemente no sospechara

siquiera las fuertes transformaciones religiosas que tendrían lugar poco después de su muerte. Al partir enfermo hacia Francia, en 1881, quizá pudiera devolver una mirada optimista hacia las tierras que dejaba atrás para siempre. Las luchas que pronto sobrevendrían no dejarían de tenerlo como protagonista, sin embargo, aunque desde un lugar muy diferente. Extinta ya su vida, quienes habían sido sus compañeros en las contiendas por la defensa de su fe buscaron inmortalizarlo como el primero entre ellos, una suerte de líder y guía espiritual: Félix Frías, el apóstol laico del catolicismo, nació así después de su muerte.

¿Puede extraerse alguna conclusión general a partir de esta vida y de sus infinitos matices e inflexiones particulares? La trayectoria de Frías estuvo atravesada por un conjunto de problemáticas centrales a la historia argentina del siglo XIX: el nacimiento y expansión de una esfera pública; la definición de la figura del “intelectual” en sus diferentes formas antes de que dicha categoría revistiera una forma del todo consistente; la búsqueda de construir una nación y un Estado que rigiera sobre ella y/o por medio de ella; la disolución del régimen de cristiandad colonial y las múltiples alternativas postuladas para determinar el papel de lo religioso en la sociedad y el carácter de la Iglesia; la conflictiva etapa del rosismo y las diferentes alternativas políticas abiertas tras su caída. Pero la vida de este personaje no se encontró solamente *atravesada* por estas cuestiones, no asistió pasivamente a su desarrollo. Frías devino un actor central en muchos de estos procesos; por medio de la pluma en diversas publicaciones periódicas, de la palabra en la tribuna política, de su accionar en un conjunto de asociaciones voluntarias dio forma a su contexto tanto como éste moduló su propia existencia.

Las ideas de Frías no se encontraban “fuera de lugar” en esa Buenos Aires con la que pudo reencontrarse tras su largo exilio. La materialidad de los discursos que arrojó a la renacida esfera pública y la miríada de iniciativas que emprendió tras su retorno encarnaban la transformación del propio contexto que transitó. Su presencia otorgó nuevas alas a un campo “clerical” cuya mayor herramienta de acción había sido, hasta ese momento, una revista publicada por algunos religiosos cuya circulación era escasa. Quizá la virulencia con que fue recibido por casi el conjunto de la prensa porteña se debiera no tanto a su irrelevancia, sino justamente a lo contrario. Tenían frente a ellos a un emigrado de cierta fama internacional, que había combatido a Rosas junto a Lavalle y que había integrado la Joven Generación Argentina. Postuló una alternativa política que, si bien se estructuraba en torno a la religión católica, no descartaba su alianza con

los principios del liberalismo. Si Frías hubiera sido un reaccionario virulento, una suerte de Veuillot porteño –como sus antagonistas querían caracterizarlo- desestimar su prédica hubiera sido quizá más sencillo. Pero el catolicismo liberal de Frías, posiblemente para horror de sus recusadores, no parecía –al menos en ocasiones- tan radicalmente contradictorio con respecto a sus propios proyectos como hubieran anhelado.

Si el éxito del lenguaje político articulado por el viejo emigrado fue escaso en la tribuna política, donde la “razón de Estado” y la pervivencia de un *status quo* religioso buscaba coartar cualquier discusión confesional que pudiera portar el germen de la inestabilidad interna, no ocurrió lo mismo en otros espacios de la esfera pública. Frías había sido testigo de una Europa que, de acuerdo con la caracterización de Christopher Clark, comenzaba a atestiguar un “renacimiento católico”. Se conjugaban en éste tanto una proliferación y elaboración de devociones populares, que movilizaban a grandes masas de personas, como una expansión de asociaciones religiosas y publicaciones periódicas asociadas a dicha fe. Según Clark, el “nuevo catolicismo” que comenzaba a emerger fue un artefacto de la modernidad política, implicado profundamente en la definición de las identidades colectivas y en la movilización de masas.¹⁰¹⁶ Mientras en Europa cobraban fuerza opciones políticas conservadoras, y la Iglesia católica parecía otra vez fortalecerse¹⁰¹⁷, no resultaba insensato para Frías pensar que su propio proyecto se encontraba destinado al éxito en unas lejanas tierras rioplatenses donde todo estaba aún por hacerse.

El contexto bonaerense, y luego el nacional, eran ciertamente muy distintos al que podía observarse en Europa. Los conflictos políticos de mayor peso giraban en torno a la construcción de un Estado que englobara al conjunto del territorio del país, y los clivajes generados por los conflictos religiosos no dejaban de ser secundarios frente a dicha problemática central. La Iglesia local, por otro lado, se encontraba en proceso de construirse a sí misma con la ayuda material del Estado y la acción del clero no tuvo demasiadas ramificaciones en la esfera pública: Aneiros y Correa fundaron *La Religión*, pero quedó luego en manos de Frías; un pequeño grupo de sacerdotes fundó *La América del Sud*, dos décadas más tarde, pero pronto fue cedida a otro laico: Santiago Estrada. El laicado se hizo presente en aquellos espacios que la debilidad del clero, o al menos las otras ocupaciones que absorbían su atención, no le permitían ocupar.

¹⁰¹⁶ Clark, “The New Catholicism and the European culture Wars”.

¹⁰¹⁷ Ver Owen Chadwick, “Catholic Power”, *A History of the Popes, 1830-1914*.

Pero, si en Europa comenzaba a despuntar un catolicismo en que las masas tenían una cierta presencia, éste no fue el caso de la Argentina. En Buenos Aires, particularmente, la mayor parte de las iniciativas del laicado involucraron solamente a las elites. Éste fue el caso de sus diferentes publicaciones periódicas, de la Sociedad de San Vicente de Paul –donde la principal función de los “pobres”, casi, era actuar como receptores pasivos de una caridad que moralizaría a las capas superiores de la sociedad– y del Club Católico. Esta suerte de laicado notabiliar modernizó sus herramientas, sin dudas, pero en espacios que no dejaban de ser acotados. La acción de Frías en la esfera pública porteña y luego nacional, junto a la de aquellos personajes que compartieron sus objetivos, permitió consolidar un eje inicial, distinguible de las estructuras eclesásticas aunque no del todo ajeno a ellas, en que los católicos laicos comenzaron a organizarse.

A la par que la sociedad se expandiera y comenzara un lento proceso hacia su masificación, el carácter de este laicado comenzaría también a cambiar sensiblemente. Pero Frías murió antes de poder contemplar el inicio de esa incipiente transformación a la que él mismo, quizá indirectamente, había realizado un aporte.

Fuentes

Obras impresas de Félix Frías

- _Carta de don Félix Frías al doctor don José María Moreno sobre los últimos acontecimientos políticos.* Buenos Aires: [s. n.], 1880.
- _Carta sobre la situación actual de la República Argentina.* Buenos Aires: Imprenta del Estado, 1852.
- _Cuestión chileno-argentina: notas diplomáticas y otros escritos en defensa de los derechos de la República Argentina.* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1877.
- _Discurso pronunciado en la Convención de la provincia de Buenos Aires encargada de examinar la Constitución Federal, sesión del 11 de mayo de 1860.* Buenos Aires: Imprenta de Mayo, 1860.
- _Discursos.* Buenos Aires: [s. n.], 1878.
- _Discursos de D. Félix Frías Presidente de la Cámara Nacional de Diputados pronunciados en las sesiones del 31 de julio de julio y 7 de agosto de 1878.* Buenos Aires: La América del Sud, 1878.
- _El Cristianismo Católico considerado como elemento de civilización en las Repúblicas Hispano-Americanas.* Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1844.
- _El derecho de patronato y la libertad de conciencia.* Montevideo: Imprenta de la República, 1861.
- _El liberalismo revolucionario y el matrimonio civil.* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1867.
- _Escritos y Discursos de Félix Frías.* Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1884. IV tomos.
- _Federalización de la provincia de Buenos Aires: discurso.* Buenos Aires: La Tribuna, 1862.
- _La expropiación de caballos: discurso pronunciado en el Senado Nacional: sesión del 21 de julio de 1866.* Buenos Aires: Imprenta del Siglo, 1866.
- _La ley de tierras: discurso.* Buenos Aires: Imprenta de Mayo, 1860.
- _La sepultura eclesiástica.* Buenos Aires: [s.n.], 1863.
- _Nota dirigida a S. G. el Sr. Don Tomás Frías, Ministro de relaciones exteriores de Bolivia.* Valparaíso: Imprenta del Mercurio, 1845.

_ *Un gobernador revolucionario*. Buenos Aires: Imprenta del Siglo, 1867.

Correspondencia y papeles personales de Félix Frías

- _ “Archivo de Félix Frías”, *Revista de la Biblioteca Nacional*, tomos XXIV-XXV, nos. 57-59 (1951).
- _ Archivo General de la Nación – Fondo Félix Frías.
- _ Barrenechea, Ana María (ed.). *Sarmiento – Frías: epistolario inédito*. Buenos Aires: UBA, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Dr. Amado Alonso”, 1997.
- _ Mayer, Jorge M. y Ernesto A. Martínez (eds.). *Cartas inéditas a Juan María Gutiérrez y a Félix Frías*. Buenos Aires: Editorial Luz del Día, 1953.

Libros, folletos y memorias de autores contemporáneos al período estudiado

- _ Balmes, Jaime. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*. Barcelona: Imprenta del “Diario de Barcelona”, 1921.
- _ Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República de Argentina*, en <http://www.hacer.org/pdf/Bases.pdf>.
- _ Alberdi, Juan Bautista. *Epistolario 1855-1881*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1967.
- _ Alberdi, Juan Bautista. “Estudios políticos. Examen de las ideas del Sr. Frías sobre el influjo de la Francia, de la Inglaterra y del catolicismo en estos países”, *Obras Completas*, tomo III. Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886.
- _ Alberdi, Juan Bautista. “Fragmento preliminar al estudio del Derecho”, en *Obras Completas*, tomo I. Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna Nacional, 1886.
- _ Alberdi, Juan Bautista. “Mi vida privada que se pasa toda en la República Argentina”, en *Autobiografía. La Evolución de su pensamiento*. Buenos Aires: Jackson, 1953.
- _ Alberdi, Juan Bautista. “Política exterior. Tiranía de Rosas. Cuestión francesa”, en *Escritos póstumos de J. B. Alberdi. Miscelánea. Propaganda Revolucionaria*, Tomo XIII. Buenos Aires: Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900.
- _ Bilbao, Francisco. *La América en peligro* http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/b/bilbao/la_america_en_peligro.pdf.
- _ Bilbao, Francisco. *Sociabilidad Chilena*. http://www.franciscobilbao.cl/1909/articles-81870_pdf.pdf.

- _ De Mazade, Charles. “Le Socialisme dans l’Amérique de Sud”, *Revue des Deux Mondes*, tomo 14 (1852).
- _ De Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*,
<https://mcrcalicante.files.wordpress.com/2014/12/tocqueville-alexis-de-la-democracia-en-america.pdf>.
- _ Donoso Cortés, Juan. “Discurso sobre la Dictadura”.
<http://fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>.
- _ Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.
http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/ensayo-sobre-el-catolicismo-el-liberalismo-y-el-socialismo--1/html/fef056ea-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html.
- _ Echeverría, Esteban. “Avellaneda”, en *Obras completas*, tomo I. Buenos Aires: Imprenta y librería de Mayo, 1870.
- _ Echeverría, Esteban. *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo, precedido de una Ojeada Retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*.
<http://www.cervantesvirtual.com/downloadPdf/dogma-socialista-de-la-asociacion-de-mayo-precedido-de-una-ojeada-retrospectiva-sobre-el-movimiento-intelectual-en-la-plata-desde-el-ano-1837-1873/>.
- _ Echeverría, Esteban. *El matadero*, <http://www.elaleph.com/libro/El-matadero-de-Esteban-Echeverria/458/>.
- _ Estrada, José Manuel. *El catolicismo y la democracia. Refutación á La América en Peligro del Señor D. Francisco Bilbao*. Buenos Aires: Imprenta y Litografía á vapor de Bernheim y Poneo, 1862.
- _ Estrada, José Manuel. *El génesis de nuestra raza: refutación de una lección del Dr. Gustavo Minelli sobre la misma materia*. Buenos Aires: Imprenta de la Bolsa, 1862.
- _ Estrada, José Manuel. *Obras completas*, tomo 12. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1905.
- _ Gutiérrez, Juan María. “La montonera de sacristía en Santa-Fé”, en *Recopilación de los escritos más notables publicados en el país en defensa de la ley que establece el matrimonio civil en la provincia de Santa-Fe*. Buenos Aires: Imprenta J. A. Bernheim, 1867.
- _ Hugo, Victor. *Prefacio de Cromwell* [1827]. <https://www.ucm.es/data/cont/docs/119-2014-02-19-VictorHugo.Cromwell.Prefacio.pdf>, consultado el 25/08/2017.

- _ Laboulaye, Édouard-René Lefebvre de. *Le Parti libéral, son programme et son avenir*. París: Imp. Lourdien et Comp., 1863.
- _ Leroux, Pierre. “Aux politiques. De la politique sociale et religieuse qui convient a notre époque”, en *Oeuvres: 1825-1850 ([Reprod. enf ac-sim])*. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5553h>.
- _ López, Vicente Fidel. “Autobiografía”, *La Biblioteca* 1, no. 1 (1896).
- _ Quiroga Rosas, Manuel. *Tesis sobre la naturaleza filosófica del derecho*. Buenos Aires: Imprenta de la Libertad, 1837.
- _ Sarmiento, Domingo Faustino. *Obras de D. F. Sarmiento*, Tomo XXV. Buenos Aires: Imprenta y Litografía Mariano Moreno, 1899.
- _ Sarmiento, Domingo Faustino. “Revolución francesa de 1848”, en *Obras Completas*, tomo IX. Buenos Aires: Imprenta y Litografía “Mariano Moreno”, 1896.
- _ Simon, Jules. *La Liberté de Conscience*. París: Librairie de L. Hachette, 1859..

Publicaciones oficiales

- _ *Registro Oficial del Gobierno de Buenos Aires*, libro trigésimo-quinto. Buenos Aires: Imprenta de El Orden, 1856).
- _ *Congreso Nacional. Cámara de Senadores, Sesiones de 1863*. Buenos Aires: Compañía Sud-Americana de Billetes de Banco, 1891.
- _ Varela, Luis V. (dir.). *Debates de la Convención Constituyente de Buenos Aires, 1870-1873*. Buenos Aires: Imprenta de La Tribuna, 1877.
- _ *Memoria presentada al Congreso Nacional de 1875 por el Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública Dr. D. Onésimo Leguizamón*. Buenos Aires: Imprenta Americana, 1875.
- _ *Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores. Período de 1877*. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico “El Comercio”, 1905.
- _ *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados. Año 1878*.

Recopilaciones de documentos oficiales

- _ *Reforma Constitucional de 1860. Textos y Documentos Fundamentales* (La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Instituto de Historia Argentina “Ricardo Levene”, 1961).

Publicaciones periódicas

El Católico Argentino. Revista Religiosa de Buenos Aires

El Correo del Domingo

El Correo de Ultramar (París)

El Libre Pensador

El Iniciador (Montevideo)

El Mercurio (Valparaíso)

El Nacional

El Observador (La Paz)

El Orden

El Progreso. Diario Gubernativo

El Recopilador

El Restaurador (Sucre)

La América del Sud

La Buena Lectura

La Moda

La Prensa Oriental (Montevideo)

La Religión

La Revista Católica (Santiago de Chile)

La Revista del Plata

La Revista Española de Ambos Mundos (Madrid-París)

La Revue des Deux Mondes (París)

La Tribuna

Revista Argentina

Revista del Río de la Plata

Revue Encyclopédique (París)

Bibliografía

Trabajos sobre Félix Frías

- _ Caturelli, Alberto. *El pensamiento español en la obra de Félix Frías*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Estudios Americanistas, 1951.
- _ Estrada, Santiago. *Félix Frías apuntes biográficos*. Buenos Aires: Igon hnos., 1884.
- _ Estrada, Santiago. *Estudios biográficos*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Cia..
- _ Goyena, Pedro. “Don Félix Frías”, en Félix Frías, *Escritos y Discursos*, I. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo, 1884.
- _ Quesada, Juan Isidro. “Félix Frías en Chile (1843-1848). (Capítulo de la biografía de este prócer)”, *Investigaciones y ensayos*, no. 43 (enero-diciembre de 1993).
- _ Romero Carranza, Ambrosio. *La juventud de Félix Frías, 1816-1841*. Buenos Aires: Publicaciones del Seminario de Estudios de Historia Argentina, 1960.
- _ Romero Carranza, Ambrosio 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.
- _ Sánchez de Loria Parodi, Horacio M. *Félix Frías. Acción y pensamiento jurídico-político*. Buenos Aires: Quorum, 2004.
- _ Tonda, Américo A. *Don Félix Frías, el secretario del general Lavalle: su etapa boliviana, 1841-1843*. Buenos Aires: Ediciones Argentina Cristiana, 1956.
- _ Tonda, Américo A. “Félix Frías, cónsul de Bolivia en Chile”, *Res Gesta*, 2da. Época, no. 12 (julio-diciembre de 1982).
- _ Tonda, Américo A. “Félix Frías en ‘El Mercurio’”, *Res Gesta*, 2da. Época, no. 9 (enero-junio de 1981).

Bibliografía general

- _ Alberini, Coroliano. “La metafísica de Alberdi” [1934].
<http://www.archivofilosoficoargentino.info/alberinimetafisicadealberdi.pdf>.
- _ Alsina Roca, José María. *El tradicionalismo filosófico en España*. Barcelona: Biblioteca Universitaria de Filosofía, 1985.

- _ Altamirano, Carlos. “Introducción”, en *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- _ Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo. *Ensayos Argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Ariel, 1997.
- _ Ardao, Arturo. *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*. Montevideo: Universidad de la República, 2013.
- _ Auza, Néstor T. *Católicos y liberales en la Generación del 80*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Ministerio de Cultura y Educación, 1975.
- _ Auza, Néstor T. “Racionalismo y tradicionalismo en el Río de la Plata. Gustavo Minelli – José Manuel Estrada”, *Teología*, no. 73 (1999): 99-121.
- _ Ayrolo, Valentina. (comp.), *Estudios sobre el clero iberoamericano, entre la independencia y el Estado-Nación*, Salta: Universidad Nacional de Salta, 2006.
- _ Ayrolo, Valentina y Gabriela Caretta. “Oficiar y gobernar. Apuntes sobre la participación política del clero secular de Salta y Córdoba en la pos-revolución”, *Andes. Antropología e Historia*, no. 14 (2003).

- _ Bastian, Jean-Pierre (ed.). *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D. F.: FCE, 1997.
- _ Baubérot, Jean. *Histoire de la laïcité en France*. París: Presses Universitaires de France / Humensis, 2017.
- _ Baubérot, Jean. *Laïcité, 1905-2005, Entre passion et Raison*. París: Seuil, 2004.
- _ Baubérot, Jean. “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D. F.: FCE, 2004.
- _ Bénichou, Paul. *El tiempo de los profetas. Doctrinas de la época romántica*. México D. F.: FCE, 2012.
- _ Bénichou, Paul. *La coronación del escritor, 1750-1830*. México D. F.: FCE, 2012.
- _ Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday, 1967.
- _ Bertocci, Philip A. *Jules Simon: Republican Anticlericalism and Cultural Politics in France, 1848-1886*. Columbia: University of Missouri Press, 1978.

- _ Bertoni, Lilia Ana. “Estado confesional o estado laico? La disputa entre librepensadores y católicos en el cambio del siglo XIX al XX”, en Bertoni y Luciano de Privitellio, *Conflictos en democracia. La vida política argentina entre dos siglos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
- _ Bertoni, Lilia Ana. *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE, 2001.
- _ Betria Nassif, María Mercedes. *Penser la politique: la Génération de 1837 et l’institution de l’ordre politique moderne, 1830-1853. Les regards d’Echeverria et d’Alberdi*, tesis doctoral, Université Paris VIII y Universidad Nacional de Rosario, 2013.
- _ Botana, Natalio. *La tradición republicana. Alberdi, Sarmiento y las ideas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1984.
- _ Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- _ Bourdieu, Pierre. “La ilusión biográfica”, *Acta Sociológica*, no. 58 (diciembre de 2011): 121-128.
- _ Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Volumen XII. Buenos Aires: Don Bosco, 1982.
- _ Bruno, Paula. “Biografía e historia, reflexiones y perspectivas”, *Anuario IEHS*, no. 27 (2012): 113-119.
- _ Bruno, Paula. “Biografía, historia biográfica, biografía-problema”, *Prismas*, no. 20 (2016): 267-272.
- _ Bruno, Paula. “La vida letrada porteña entre 1860 y el fin-de-siglo. Coordenadas para un mapa de la elite intelectual”, *Anuario IEHS*, no. 24 (2010): 339-368.
- _ Bruno, Paula. *Paul Groussac. Un estratega intelectual*. Buenos Aires: FCE, 2005.
- _ Bruno, Paula. *Pioneros culturales de la Argentina. Biografías de una época*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- _ Bruno, Paula. “Un balance acerca del uso de la expresión generación del 80 entre 1920 y 2000”, *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, no. 68 (mayo-agosto de 2007): 115-161.
- _ Caimari, Lila. *Perón y la Iglesia Católica: religión, estado y sociedad en la Argentina, 1943-1955*. Buenos Aires: Planeta, 2010.

- _ Calvo, Nancy. “Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense”, *Andes. Antropología e historia*, no. 15 (2004): 151-181.
- _ Calvo, Nancy. “Voces en pugna. Prensa política y religión en los orígenes de la República Argentina”, *Hispania Sacra* 61, no. 122 (octubre de 2008).
- _ Calvo, Nancy, Roberto Di Stefano y Klaus Gallo (coords.). *Los curas de la revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la Nación*. Buenos Aires: Emecé, 2002.
- _ Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- _ Castelfranco, Diego. “La América del Sud (1876-1880) y las perspectivas católicas sobre el vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Buenos Aires de fines del siglo XIX”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, no. 47 (2do semestre de 2017).
- _ Castelfranco, Diego. “La ciencia en disputa. El vínculo entre la ciencia y el catolicismo en la Argentina del siglo XIX (1860-1900)”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional de General Sarmiento e Instituto de Desarrollo Económico y Social, 2015.
- _ Castro, Martín. *El ocaso de la República Oligárquica. Poder, política y reforma electoral, 1898-1912*. Buenos Aires: Edhasa, 2012.
- _ Castro, Martín. “Los católicos en el juego político conservador de comienzos del siglo XX: reformismo electoral, alineamientos partidarios y fragilidad organizativa, 1907-1912”, *Desarrollo Económico* 49, no. 193 (abril-junio de 2009).
- _ Chadwick, Owen. *A history of the popes, 1830-1914*. Oxford: Clarenton Press-Oxford University Press, 2002.
- _ Charle, Christophe. *Birth of the Intellectuals, 1880-1900*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- _ Chávez, Fermín. *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: CEAL, 1982.
- _ Clark, Cristopher. “The New Catholicism and the European culture wars”, en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

- _ Coelho Prado, Maria Ligia. “A pena e a espada. A *Revue des Deux Mondes* e a intervenção francesa no México”, *Varia Historia* 30, no. 54 (2014).
- _ Crespo, Alberto. *Fragmentos de la Patria. Doce estudios sobre la historia de Bolivia*. La Paz: Plural, 2010.
- _ Cutolo, Vicente Osvaldo. *Nuevo Diccionario Biográfico Argentino*, tomo 3. Buenos Aires: Elche, 1971.

- _ Devoto, Fernando y Nora Pagano. “La Nueva Escuela Histórica”, en *Historia de la Historiografía Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- _ De Asúa, Miguel. “Abogados, médicos y monos: Darwin y los católicos en la Argentina del siglo XIX”, en De Asúa (coord.), *Los significados de Darwin*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009.
- _ De Asúa, Miguel. *Una gloria silenciosa. Dos siglos de ciencia en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2010.
- _ De la Rosa, Carlos Leonardo. *Acuerdo sobre los hielos continentales. Razones para su aprobación*. Mendoza: Ediciones Jurídicas Cuyo, 1998.
- _ De Marco, Miguel Ángel. “Trece cartas sobre la ley santafesina del matrimonio civil (1867)”, *Res Gesta*, no. 8 (julio-diciembre de 1980).
- _ De Marco, Miguel Ángel. “Introducción”, en Nicasio Oroño, *Obra Completa*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2004.
- _ Di Pasquale, Mariano. “Apuntes en torno a la historia intelectual argentina en el siglo XIX. Metodologías, perspectivas y desafíos”, *Historiografías: revista de historia y teoría*, no. 4 (2012): 27-46.
- _ Di Pasquale, Mariano. “Idéologie, philosophie, savoirs médicaux. Destutt de Tracy et Pierre Jean Cabanis à Buenos Aire, 1820-1842”, *Corpus, revue de philosophie*, no. 65 (2013): 67-92.
- _ Di Stefano, Roberto. “Asuntos de familia: clericales y anticlericales en el Estado de Buenos Aires”, en Roberto Di Stefano y José Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2016.
- _ Di Stefano Roberto. “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas del catolicismo argentino”, *Prohistoria*, no. 6 (2002).
- _ Di Stefano, Roberto. *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.

- _ Di Stefano, Roberto. “La renovación de los estudios sobre el clero secular en la Argentina: de las reformas borbónicas a la Iglesia romana”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos ‘Prof. Carlos Segreti’*, no. 7 (2008): 251-271.
- _ Di Stefano, Roberto. “La *Revista La Religión* (1853-1862) y la formación de un círculo intelectual ultramontano en Buenos Aires”, en Cándido Rodrigues, Gisele Zanotto, Rodrigo Coppe Caldeira (coords.), *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*. San Pablo: Fonte Editorial, 2015.
- _ Di Stefano, Roberto. *Ovejas Negras. Historia de los anticlericales argentinos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- _ Di Stefano, Roberto. “Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina”, *Quinto Sol* 15, no. 1 (enero-junio de 2011).
- _ Di Stefano, Roberto y José Zanca. “Iglesia y catolicismo en la Argentina. Medio siglo de historiografía”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, no. 24 (2015): 15-45.
- _ Di Stefano, Roberto y Loris Zanatta. *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del Siglo XIX*. Buenos Aires: Sudamericana, 2009.
- _ Dobbelaere, Karel. “Some Trends in European Sociology of religion: The Secularization Debate”, *Sociological Analysis* 48, no. 2 (1987): 107-137.
- _ Dosse, François. *El arte de la biografía. Entre historia y ficción*. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 2007.
- _ Dosse, François. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*. Valencia: Universidad de Valencia, 2006.
- _ Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. México D. F.: FCE, 2012.

- _ Gallo, Ezequiel y Mariela Leo. “Una tea incendiaria. Iglesia y Estado en la Convención de Buenos Aires de 1860”, *Desarrollo Económico* 51, no. 201 (abril-junio de 2011).
- _ Galván Moreno, C. *El periodismo argentino. Amplia y documentada historia desde sus orígenes hasta el presente*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1944.
- _ García San Martín, Álvaro y Rafael Mondragón. “Correspondencia de Francisco Bilbao con Lamennais, Quinet y Michelet”, *Anales de Literatura Chilena* 14, no. 20 (diciembre de 2013): 187-282.

- _ Gascoigne, John. “Ideas of nature. Natural philosophy”, en Roy Porter (ed.), *The Cambridge History of Science. Volume 4. The Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- _ Goldgel, Víctor. *Cuando lo nuevo conquistó América: prensa, moda y literatura en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.
- _ Goldman, Noemí (dir.). *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- _ González Bernaldo, Pilar. *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*. Buenos Aires: FCE, 2008.
- _ González Bernaldo, Pilar. “Literatura injuriosa y opinión pública en Santiago de Chile durante la primera mitad del siglo XIX”, *Estudios Públicos*, no. 76 (1999).
- _ González Bernaldo, Pilar. “Los clubes electorales durante la secesión del Estado de Buenos Aires (1852-1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña”, en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato. México D. F.: FCE, 1999.
- _ González Bernaldo, Pilar. “Municipalidad e institución de lo social: iniciativas particulares y regulación pública de la beneficencia en la ciudad de Buenos Aires durante el siglo XIX”, en *La temprana cuestión social. La ciudad de Buenos Aires durante la segunda mitad del siglo XIX*, Ricardo González Leandri, Pilar González Bernaldo y Juan Suriano. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- _ González Bernaldo, Pilar. “Sociabilidad y opinión pública en Buenos Aires (1821-1852)”, *Historia Contemporánea*, no. 27 (2003): 663-694.
- _ González, Liliana C. *Repensando el Dogma Socialista de Esteban Echeverría*. Buenos Aires: Instituto Torcuato Di Tella, 1996.
- _ Graham, John T. *Donoso Cortés: utopian romanticist and political realist*. Columbia: University of Missouri Press, 1974.
- _ Gramuglio, María Teresa. “El buen salvaje no existe. Para una lectura comparativa de dos textos románticos”, en *Nacionalismo y cosmopolitismo en la literatura argentina*. Rosario: Editorial Municipal de Rosario, 2013.
- _ Grenville, J. A. S. *La Europa Remodelada, 1848-1878*. Madrid: Siglo XXI, 1991.
- _ Groussac, Paul. “Esteban Echeverría. La Asociación de Mayo y el Dogma Socialista”, *La Biblioteca* 2, no.4 (1897).

- _ Guilhou, Dardo Pérez. *Facundo Zuviría y la organización nacional: su nacionalismo liberal*. Buenos Aires: Depalma, 1988.
- _ Guilhou, Dardo Pérez. *Liberales, radicales y conservadores. Convención Constituyente de Buenos Aires, 1870-1873*. Buenos Aires: Instituto Argentino de Estudios Constitucionales y Políticos, Plus Ultra, 1997.
- _ Guy, Alain. *Historia de la filosofía española*. Madrid: Anthropos, 1985.

- _ Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- _ Halperin Donghi, Tulio. “Intelectuales, sociedad y vida pública en Hispanoamérica a través de la literatura autobiográfica”, en *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Sudamericana, 1987.
- _ Halperin Donghi, Tulio. *Una Nación para el Desierto Argentino*. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- _ Harris, Roy. “Introduction”, *The Origin of Language*. Bristol: Thoemmers Press, 1996.
- _ Harrison, Carol E. *Romantic Catholics. France’s Postrevolutionary Generation in Search of a Modern Faith*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- _ Harrison, Peter. “‘Science’ and ‘Religion’: Constructing the Boundaries”, *The Journal of Religion* 86, no. 1 (enero de 2006): 81-106.
- _ Herrero, Alejandro. *Ideas para una República. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*. Lanús: Ediciones de la UNLa, 2009.

- _ Ingenieros, José. *La evolución de las ideas argentinas, II*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1961.
- _ Irurozqui, Marta. “‘A resistir la conquista’. Ciudadanos armados en la disputa partidaria por la revolución en Bolivia, 1839-1842”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, no. 42 (junio de 2015).

- _ Jitrik, Noé. “Soledad y urbanidad. Ensayo sobre la adaptación del romanticismo en la Argentina” [1966], en *Ensayos y estudios de literatura argentina*. Buenos Aires: Galerna, 1970.

- _ Kaiser, Wolfram. “Clericalism – that is our enemy!’: European anticlericalism and the culture wars”, en Christopher Clark y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _ Katra, William H. *La Generación de 1837. Los hombres que hicieron el país*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- _ Keith Huckaby. John. *Liberal Catholicism in France, 1843-1870* (tesis doctoral, Ohio State University, 1957).

- _ Laera, Alejandra y Martín Kohan. *Las brújulas del extraviado. Para una lectura integral de Esteban Echeverría*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora, 2006.
- _ Lettieri, Alberto R. “De la ‘República de la Opinión’ a la ‘República de las Instituciones’”, en Marta Bonaudo (dir.), *Nueva Historia Argentina*, tomo 4, *Liberalismo, Estado y Orden Burgués (1852-1880)*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- _ Lida, Miranda. “Algo más que un diario católico. La América del Sud (1876-1880)”, en Marcelo Garabedian, Miranda Lida y Sandra Szir, *Prensa argentina siglo XIX. Imágenes, textos y contextos*. Buenos Aires: Teseo-Biblioteca Nacional, 2009.
- _ Lida, Miranda. “El catolicismo de masas en la década de 1930. Un debate historiográfico”, en *Sociedad, cristianismo y política. Tejiendo historias locales*. San Miguel de Tucumán: UNSTA, 2010.
- _ Lida, Miranda. “El lugar de Américo Tonda en la historiografía religiosa argentina del siglo XX”, *Res Gesta*, no. 49 (2011).
- _ Lida, Miranda. “El presupuesto de culto en la Argentina y sus debates. Estado y sociedad ante el proceso de construcción de la Iglesia (1853-1880)”, *Andes*, no. 18 (enero-diciembre de 2007): 1-25.
- _ Lida, Miranda. *Historia del catolicismo en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.
- _ Lida, Miranda. “La prensa católica y sus lectores en la Argentina, 1880-1920”, *Tiempos de América*, no. 13 (2006).
- _ Lida, Miranda. “Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos* 63, no. 1 (2006): 51-75.

- _ Lida, Miranda. “Una Iglesia a la medida del Estado: la formación de la Iglesia nacional en la Argentina (1853-1865)”, *Prohistoria*, no. 10 (dic. 2006): 27-46.
- _ Lima González Bonorino, Jorge F. *La ciudad de Buenos Aires y sus habitantes, 1860-1870. A través del Catastro de Beare y el Censo Poblacional*. Buenos Aires: Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, 2005.
- _ López Mato, Omar. *Ciudad de Ángeles: historia del cementerio de la Recoleta*. Buenos Aires: OLMO, 2001.
- _ Loriga, Sabina. “La biographie comme problème”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d’échelles. La mycro-analyse á l’expérience*. París: Gallimard/Le Seuil, 1992.
- _ Luckmann, Thomas. *The invisible religion: the problems of religion in modern society*. Nueva York: Mcmillan, 1967.

- _ Martin, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- _ Martin, David. “The Secularization Issue: Prospect and Retrospect”, *The British Journal of Sociology* 42, no. 3 (Sep. 1991): 465-474.
- _ Martínez, Ignacio. “Circulación de noticias e ideas ultramontanas en el Río de la Plata tras la instalación de la primera nunciatura en la América ibérica”, *Historia Crítica*, no. 52 (enero-abril de 2014).
- _ Martínez, Ignacio. “Fin de la revolución ¿principio del orden? Religión y República de Castro Barros a Esquiú”, *Investigaciones y Ensayos*, no. 63 (julio–diciembre de 2016).
- _ Martínez, Ignacio. *Una nación para la Iglesia argentina. Construcción del Estado y jurisdicciones eclesiásticas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia – Dunken, 2013.
- _ Martínez, Ignacio y Diego Mauro. “Ctéato y Éurito. Iglesia, religión y poder político en la Argentina en el siglo XIX”, en Di Stefano y Zanca, *Fronteras disputadas: religión, secularización y anticlericalismo en la Argentina (siglos XIX y XX)*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2016.
- _ Marzal, Manuel. *Tierra encantada: tratado de antropología religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta, 2002.
- _ Mas, Gabriel. *Le cardinal de Bonald et la question du travail (1840-1870)*. Tesis doctoral en historia, Université Lyon 2, 2007.

- _ Mayer, Jorge. *Alberdi y su tiempo*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- _ Mauro, Diego. *De los templos a las calles. Catolicismo, sociedad y política. Santa Fe, 1900-1937*. Santa Fe: UNL, 2010.
- _ Mauro, Diego. “Las multitudes católicas y la devoción guadalupana. Sociedad, política y cultura de masas en Santa Fe y Rosario (1900-1940)”, en Miranda Lida y Diego Mauro, *Catolicismo y sociedad de masas en Argentina: 1900-1950*. Rosario: Prohistoria, 2009.
- _ Mauro, Diego. “Procesos de laicización en Santa Fe (Argentina): 1860-1900”. Consideraciones sobre la ‘Argentina liberal y laica’”, *Revista de Indias* 74, no. 261 (2014): 539-560.
- _ Mazín, Óscar. “Gente de saber en los virreinos de Hispanoamérica (siglos XVI a XVIII)”, en Carlos Altamirano (coord.), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- _ Molina, Eugenia. *El poder de la opinión pública. Trayectos y avatares de una nueva cultura política en el Río de la Plata, 1800-1852*. Santa Fe: UNL, 2008.
- _ Monreal, Susana. “Jesuitas, jesuitantes y jesuitismo en Montevideo (1859-1861)”, en Ana Cecilia Aguirre y Esteban Ábalo, *Representaciones sobre historia y religión. Deshaciendo fronteras* (Rosario: Prohistoria, 2014).
- _ Myers, Jorge. “El letrado patriota: los hombres de letras hispanoamericanos en la encrucijada del colapso del imperio español”, en Carlos Altamirano (coord.), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la conquista al modernismo*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- _ Myers, Jorge. “Las paradojas de la opinión: el discurso político rivadaviano y sus dos polos: el ‘gobierno de las luces’ y ‘la opinión pública, reina del mundo’”, en Hilda Sabato y Alberto Lettieri (eds.), *La vida política en la Argentina del siglo XIX: armas, votos y voces*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- _ Myers, Jorge. “La revolución en las ideas: la generación romántica de 1837 en la cultura y en la política argentinas”, en Noemi Goldman (dir.), *Nueva Historia Argentina, III, Revolución, República, Confederación (1806-1852)*. Buenos Aires: Sudamericana, 1998.
- _ Myers, Jorge. *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*. Bernal: UNQ, 1995.

- _ Núñez y Ruiz-Díaz, Sergio Rodolfo. “La Archicofradía del Santísimo Sacramento de la Catedral de Buenos Aires – Siglos XVI a XVIII”, *Revista Cruz del Sur* 5, no. 14 (2015).
- _ Páez de la Torre, Carlos. “Aportes para el estudio de los propósitos y acciones conspirativas de los emigrados argentinos en Bolivia entre 1841 y 1852”, *Investigaciones y Ensayos*, no. 29 (julio-diciembre de 1989).
- _ Palcos, Alberto. *Dogma Socialista, edición crítica y documentada*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata, 1940.
- _ Palti, Elías. *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- _ Palti, Elías. *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- _ Pelosi, Hebe Carmen. “La educación particular. ¿Libertad de Enseñanza u homologación?”, *Épocas. Revistas de la Escuela de Historia, USAL*, no. 2 (diciembre de 2008): 120-127.
- _ Pena de Matsushita, Marta E. *Romanticismo y política*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1985.
- _ Pérez, Marta Elizabeth y Rubén Emilio Correa. “Orden social y liberalismo conservador: Las nociones de individuo y Estado en los escritos políticos de Facundo Zuviría, 1842-1860”, *Revista Escuela de Historia*, no. 5 (enero-diciembre de 2006).
- _ Piccirili, Ricardo. *Juan Thompson. Su forja, su temple, su cuño*. Buenos Aires: Peuser, 1949.
- _ Pocock, J. G. A. “The reconstruction of discourse: towards the historiography of political thought”, en *Political thought and history. Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _ Pocock, J. G. A. “Verbalizing a political act: towards a politics of speech”, en *Political thought and history. Essays on Theory and Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- _ Robert, Ernest Adolphe y Gaston Cougny. “Louis Marie de Lahaye de Cormenin”, en *Dictionnaire des parlementaires français*. París: Bourolton Éditeur, 1891.

- _ Rodríguez Martín, Bárbara. *Juan María Gutiérrez y su contribución periodística (1833-1852) a la crítica cultural hispanoamericana* (tesis doctoral, Universidad de La Laguna, 2005/2006), <ftp://tesis.bbt.ull.es/ccssyhum/cs215.pdf>.
- _ Rodríguez Varela, Alberto. “Ambrosio Romero Carranza (en el centenario de su nacimiento)”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, tomo XXXI (2004).
- _ Rosanvallon, Pierre. *El momento Guizot. El liberalismo doctrinario entre la Restauración y la Revolución de 1848*. Buenos Aires: Biblos, 2015.
- _ Sablonniere, Catherine. “El *Correo de Ultramar* (1842-1886) y la ciencia: entre labor educativa y propaganda política”, en del Cecilia Palacio y Sarrelly Martínez, *Voces en papel. La prensa en Iberoamérica de 1792 a 1970*. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas, 2008.
- _ Sánchez de Loria Parodi, Horacio. “Despliegue y significado de la obra de Antoine Frédéric Ozanam en la Argentina”, *Revista Cruz del Sur*, no. 10, (2015).
- _ Sánchez de Loria Parodi, Horacio. *El liberalismo político*. Buenos Aires: Centro de Formación San Roberto Bellarmino, 1993.
- _ Sartre, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*. París: Gallimard, 1972.
- _ Sabzón, José. *Historia y representación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
- _ Schwarz, Roberto. “Las ideas fuera de lugar” [1973], en Adriana Amante y Florencia Garramuño (eds.), *Absurdo Brasil. Polémicas en la cultura brasileña*. Buenos Aires: Biblos, 2000.
- _ Stiven, Ana María. *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.
- _ Stiven, Ana María. “Polémica y cultura política chilena, 1840-1850”, *Historia* 25 (1990): 229-253.
- _ Stiven, Ana María. “Una aproximación a la cultura política de la elite chilena: concepto y valoración del orden social (1830-1860)”, *Estudios Públicos*, no. 66 (1997).
- _ Tarcus, Horacio. *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: FCE, 2016.

- _ Terán, Oscar. *Las palabras ausentes: para leer los Escritos póstumos de Alberdi*. Buenos Aires: FCE, 2004.
- _ Terán, Oscar. *Vida intelectual en el Buenos Aires fin de siglo (1880-1910). Derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: FCE, 2000.
- _ Turner, Frank M. “The late Victorian conflict of science and religion as an event in nineteenth-century intellectual and cultural history”, en Thomas Dixon, Geoffrey Cantor y Stephen Pumfrey (eds.), *Science and Religion. New historical perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- _ Verdevoye, Paul. *Domingo Faustino Sarmiento. Éducateur et publiciste*. Buenos Aires: Plus Ultra, 1988.
- _ Vicente, Martín. “Después del incendio: catolicismo y nación en los intelectuales liberal-conservadores en el posperonismo”, *Actas de las X Jornadas de Sociología*. Buenos Aires: UBA, Facultad de Ciencias Sociales, 2013.
- _ Vicente, Martín. “La cuestión del liberalismo en *Orden Cristiano*: entre las posiciones antifascistas y la problemática identitaria (1941-1948)”, *Pasado Abierto* 1, no. 2 (2015): 242-264.
- _ Wasserman, Fabio. *Conocimiento histórico y representaciones del pasado en el Río de la Plata (1830-1860)*. Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires, 2004.
- _ Wasserman, Fabio. “Experiencias de tiempo y cambio conceptual en el proceso revolucionario rioplatense (1780-1840)”, *e-l@atina* 14, no. 54 (2016).
- _ Wasserman, Fabio. “Liberal/Liberalismo”, en Noemí Goldman (ed.), *Lenguaje y revolución: conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- _ Wasserman, Fabio. “Prensa, política y orden social en Buenos Aires durante la década de 1850”, *Historia y comunicación social* 20, no. 1 (2015).
- _ Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península, 1992.
- _ Weinberg, Félix. *El Salón Literario de 1837. M. Sastre – J. B. Alberdi – J. M. Gutiérrez – E. Echeverría*. Buenos Aires: Librería Hachette, 1977.
- _ Weinberg, Félix. *Esteban Echeverría. Ideólogo de la segunda revolución*. Buenos Aires: Taurus, 2006.
- _ Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2009.

- _ Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*. Londres: Watts, 1966.
- _ Wilson, David B. “The historiography of science and religion”, en Gary B. Ferngren (ed.), *Science & Religion. A historical introduction*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2000).

- _ Zanca, José. *Cristianos antifascistas. Conflictos en la cultura católica argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013.