

ESTEBAN ECHEVERRÍA Y SUS REGLAS LOCALES DE CRITERIO SOCIALISTA

PATRICIO B. ESTEBAN *

Resumen: Este artículo analiza diferentes aspectos relacionados con el pensamiento de Esteban Echeverría y su influencia en la historia y en la sociedad argentina, centrándose en las principales temáticas que conforman su ideario social.

Abstract: This paper deals with different aspects of the thought of Esteban Echeverría and his influence on Argentine history and society, with focus on the main themes forming his social ideas.

Palabras clave: Esteban Echeverría - Nación - Sociedad - Dogma de Mayo - Religión - Rosas - Industria - Economía.

Keywords: Esteban Echeverría - Nation - Society - May Dogma - Religion - Rosas - Industry - Economy.

I. INTRODUCCIÓN

Esteban Echeverría es una personalidad de nuestra historia a la que se le han atribuido muchos títulos. Entre ellos figuran el de escritor costumbrista, el de ser el primer poeta en retratar con la nostalgia del romántico las extensiones de la pampa, el de embajador de la escuela saintsimoniana en el Plata, y así hasta llegar a considerarlo directamente el fundador de la ciencia política argentina.

Conscientes de esto, nos hemos propuesto no caer en reiteraciones. Por eso en el aporte que pretendemos hacer al estudio de su legado no volveremos más que lo necesario sobre sus raíces filosóficas y su historia de vida, temas que ya han sido tratados en profundidad y en trabajos altamente recomendables, algunos de muy reciente data.

Lo que sí nos interesa es descender a lo más concreto de su ideario social, ahondar en aquellos puntos que a menudo quedan relegados a un

* Abogado (UBA). Este trabajo obtuvo el Primer Premio en el VI Concurso de Ensayos "Dr. Ignacio Winkler" sobre Historia del Derecho Argentina.

segundo plano por el estudio de sus conexiones con el socialismo francés, y que entendemos hacen al estado más nacional y pragmático del autor. Es en virtud de estas propuestas que pese a que nunca ocupó bancadas ni ejerció más que un modesto cargo en el Instituto de Instrucción Pública de Uruguay, nos animamos a considerarlo un verdadero estadista.

Otra parte de nuestra tarea consistirá en destacar el valor como fuente histórica de sus primeros discursos en las sesiones del Salón Literario y de su segunda carta al Editor del *Archivo Americano*, dos joyas de la obra echeverriana que a nuestro juicio resultan tan importantes para conocer su pensamiento como el mismo *Dogma de Mayo*.

Sentados estos parámetros, haremos a continuación una breve incursión en los aspectos más generales de su doctrina, para luego introducirnos en sus reflexiones sobre temas más vinculados al desarrollo de la nación.

II. LA FILOSOFÍA DE ESTEBAN ECHEVERRÍA

La bisagra filosófica del pensamiento social del autor viene dada por la ley del progreso humano que toma de Leibniz, Herder, Turgot, Condorcet y principalmente Pedro Leroux, continuador en la rama católica de las enseñanzas de Saint Simon y que cautivó su atención durante los últimos años. Además estudió a Lermínier, Volney, Pascal, Vico, Guizot, Montesquieu —cuya teoría de la contraposición de poderes rechaza de plano—, y aun cuando reniega de su doctrina en más de una oportunidad, también a Cousin.

Predica que el universo es movimiento. La Providencia ha colocado en todos los elementos de la creación el principio de la transformación constante y que se desenvuelve en cada ser según las particularidades de su propia esencia.

El género humano lógicamente no escapa a esta previsión y su lugar en el plan divino viene articulado en las palabras del Evangelio, que le impone como horizonte el ideal de la perfección indefinida, entendida ésta como el mejoramiento continuo de su condición moral, intelectual, material, cultural y política.

Cada nación tiene a su vez su propia ley de desarrollo, en la que está cifrada la forma en la que debe concurrir al plan general de la humanidad, que puede deducirse del estudio de sus tradiciones, sus costumbres y su situación geográfica y temporal. En el libre desarrollo de estos factores está inscripta la noción misma de nacionalidad que, a su vez, es el reflejo

de la forma particular en que el espíritu universal que rige todas las cosas se manifiesta en una sociedad determinada.

Ahora bien, Echeverría creía que, habiendo un proyecto común a toda la especie humana, era mejor dejar el estudio de las cuestiones de interés universal a las naciones que contaban con un instrumental teórico más completo y que tenían menos necesidad de comprometer sus recursos en cuestiones domésticas. Las jóvenes repúblicas de América debían atender prioritariamente al armado de sus instituciones y al descubrimiento de su ser cultural, y mientras tanto, dado que la cuido del monopolio español las había dejado en posición de comerciar intelectualmente con los países más desarrollados, aprovechar sus investigaciones en la medida en que fueran adaptables a estas tierras.

Conforme lo han hecho invariablemente todas las doctrinas sociales y filosóficas, el *Dogma de Mayo* también aborda en sus primeras páginas el problema del individuo frente a la comunidad. Dice el autor que en la conciliación armónica de ambos valores se encuentra comprendido todo el problema de la ciencia social, y a continuación anota: "...el derecho del hombre y el derecho de la asociación son igualmente legítimos [...] la sociedad debe poner a cubierto la independencia individual de todos sus miembros, como todas las individualidades están obligadas a concurrir con todas sus fuerzas al bien de la patria".

Alejándose de la postura iluminista que veía en el ingreso a la vida comunitaria una abdicación parcial de derechos, parte del principio según el cual la sociedad es la matriz necesaria para que el individuo desarrolle sin trabas sus aspiraciones a la perfectibilidad; asegura que a estos fines la Providencia ha colocado en el corazón de los hombres el sentimiento de asociación y fraternidad, y que el ser colectivo es, por lo tanto, un instrumento divino del progreso humano.

La sociedad tiene un doble mandato de autoconservación. Por un lado debe dominar las tendencias egoístas y encaminar el concurso de todas las voluntades al objetivo común del engrandecimiento de la nación, para lo cual es preciso articular un credo social que las seduzca a todas y las saque del aislamiento en el que a veces se encuentran. "El predominio de la individualidad nos ha perdido", sentencia, y seguidamente, quizá sin demasiada reflexión, declara que la voluntad del pueblo es ilimitada en lo que tiene que ver con la política, la religión y la filosofía, mientras que el individuo es soberano en lo que toca a sus derechos naturales, entre los que destaca la vida, la propiedad, la libertad y la inviolabilidad de la conciencia.

En este deslinde de competencias vemos ya uno de los puntos débiles del *Dogma Socialista*, precisamente porque los límites a la vida, la

libertad y la disposición de la propiedad, necesariamente integran la curricula de la política, la filosofía y la religión, lo que vuelve poco menos que imposible trazar un límite identificable entre la soberanía social y la individual.

El segundo principio de conservación de la sociedad se resume en que, estrribando el fin y condición de ésta en “asegurar a todos y cada uno de los miembros asociados, la más amplia y libre fruición de sus derechos naturales”, al ser estos derechos anteriores a la colectividad y estar sancionados por una autoridad superior a la de las mayorías populares, su acorpeamiento habilitaría a que cada hombre ejerza el derecho de resistencia que viene implícito en los términos del pacto social y cada cual quedará en posición de “cifrar su derecho en su fortaleza”.

De aquí que una ley positiva refida con la ley natural haga nacer el rencor entre los hombres y preste servicio a la anarquía, que es lo que el autor busca transmitir en los siguientes términos: “...la potestad social que no haga esto —respetar las garantías individuales—; que en vez de fraternizar, divida; que siembre la desconfianza y el encono; que atize el espinoso de partido y las venganzas; que fomente la perfidia, el espionaje y la delación, y tienda a convertir la sociedad en un enjambre de delatores, de verdugos y de víctimas; es una potestad inicua, inmoral y abominable”.

Ya vendrá el año en que un Echeverría al que ya nada le queda por temer de las autoridades se encargue de ponerle nombre y apellido a esa vorágine que, en las palabras que el gobernador Bernabé Piedrabuena dirigía al pueblo de Tucumán en 1840, “hace de cada pueblo un calabozo y de cada gobernante un verdugo”.

Pero además, la cita nos introduce a un estilo de redacción que se repetirá a lo largo de toda la *Creencia*. Al definir los conceptos principales de su doctrina, Echeverría apela a dos recursos de argumentación claramente diferenciados. Arranca con una definición positiva de clara filiación sansimoniana, pero inmediatamente remata enunciando la negación del mismo principio mediante la descripción de situaciones que parecen especialmente pensadas para devolver al lector a la realidad de nuestro país.

Tal es el caso cuando aborda el célebre trinomio “fraternidad, igualdad y libertad”, diciendo: “...no hay igualdad donde sólo los partidos y no la nación son soberanos [...] donde cada empleado (público) es un mandarin ante quien debe agachar la cabeza el ciudadano [...] donde la clase pobre sufre sola las cargas sociales más penosas, como la milicia, etc.”; “no hay libertad donde sin haber violado ley, sin juicio previo, ni forma de proceso alguno puede ser encarcelado y privado de sus facultades físicas o intelectuales [...] donde se le puede arbitrariamente turbar en

sus hogares, arrancarlo del seno de su familia, y desterrarlo fuera de su patria". En cuanto a la fraternidad, y aludiendo a los odios facciosos que habían dado pie a la anarquía primero y a la tiranía después, dice: "...echemos un velo olvido sobre los errores de nuestros pasados; el hombre es falible. Pongamos en balanza justa sus obras, y veamos qué hubiéramos hecho en circunstancias idénticas (...) abramos el santuario de nuestros corazones a los que merecieron bien de la patria y se sacrificaron por ella. Los egoístas y malvados tendrán su merecido, el juicio de la posteridad los espera".

Se puede advertir que bajo estas líneas, aparentemente vagas y aplicables a cualquier medio social, yacen palpitantes los ejemplos más penosos de nuestra realidad histórica.

Resumiendo lo anterior se puede coincidir con Ricardo Levene en que el término socialista no es el denominativo que más se acomoda a los conceptos del Dogma, que como hemos visto considera los derechos del individuo superiores y anteriores a los de la comunidad, que fija el fin y condición de ésta en la protección eficaz de aquéllos y que enumera entre las garantías previstas en la ley natural al goce pacífico de la propiedad. Sin embargo, corresponde hacer algunas reflexiones adicionales.

En primer lugar, ya hemos dicho que su filosofía asignaba a la sociedad un origen tan divino como a los derechos individuales. En segundo lugar, la igualdad de clases es un objetivo irrenunciable en su doctrina, y lo que es más, es condición necesaria para el disfrute efectivo de la libertad en cualquiera de sus manifestaciones.

Finalmente, y no hablando ya de lo escrito en el 37, sino en su ensayo posterior sobre la revolución de febrero en Francia, Echegaray pone de manifiesto su preocupación por la "servidumbre onerosa" a la que está sujeto el proletariado europeo. Reflejando las ideas de los sansimonianos que luego trascenderían a Marx y Engels, dice: "El poseedor de los medios de producción lo explota pues lo hace servir a su provecho como un animal de carga por mísero salario, cuando no lo amoja de sus talleres ya enfermo o impotente para el trabajo; cuántos en momentos de crisis industrial o comercial o por la invención de una máquina, no hallando empleo sus brazos se ven impelidos a la mendicidad y muchas veces al crimen".

Socialista o no, ya sea refiriéndose a los oprimidos del modelo industrialista, ya a los campesinos de nuestras zonas rurales —como luego veremos—, en Echegaray brilla siempre esa extraordinaria calidad humana que combina la rigurosidad dogmática del pensador político con la sensibilidad por dolor ajeno del poeta.

III. RELIGIÓN

La doctrina de Echeverría en materia de culto ha sido siempre una cuestión polémica, al punto de que se ha llegado a poner seriamente en duda la sinceridad de su sentimiento religioso.

Más aún, la posición de Echeverría sobre esta cuestión cuenta con una distinción que no puede referirse respecto de ninguna otra de sus opiniones. En el artículo en que Pedro De Angelis, uno de los intelectuales más prominentes al servicio del Restaurador, comenta la segunda publicación del *Dogma Socialista*, su referencia a este punto es la única parte del escrito donde el napolitano deja a un lado los agravios personalistas y el racismo de las osadías cometidas contra el régimen y se dedica concretamente a combatir ideas.

Claramente el editor creyó ver aquí una de las patas débiles del Credo y disparó diciendo: "...rechazaban el plenasmo político de la religión del Estado, como si Francia e Inglaterra no tuvieran una religión propia, y sin comprender que sin esto, la tolerancia de los cultos que es una virtud, degeneraría en politeísmo que es un vicio".

Echeverría define la religión como un pacto tácito entre Dios y la conciencia humana y de aquí deduce que "el Estado como cuerpo político no puede tener una religión porque no siendo persona individual, carece de conciencia propia". El trasfondo del argumento consiste en concebir lo religioso como una relación sin mensajeros. Dios no se dirige a la comunidad como un todo, sino a cada uno de los ciudadanos individualmente, con lo que deviene absurdo que éstos se organicen tras una representación oficial que haga las voces de intermediaria.

Lo que claramente hay en sus palabras es, como bien ha señalado Tulio Ortiz, un rechazo patente al catolicismo clásico, y a lo que nosotros agregaremos, una firme adhesión a la doctrina de Lutero, que es recordado en la *Opuscula retrospectiva* por su lucha contra el "coloso decrepito del Vaticano". Tampoco puede descartarse la posibilidad de que la condena papal a Lamennais en 1832, a quien Echeverría leía con atención, haya tenido alguna influencia en su pensamiento.

En su dictamen el establecimiento de una religión oficial propiciaba la manipulación de la Iglesia como instrumento de tiranía, y además, el rechazo de este principio daba garantías al extranjero que quisiera establecerse en el país de que sus creencias permanecerían inviolables. También, en una reflexión algo adelantada para la época, se ocupa de dejar en claro que el término "tolerancia" no tiene ningún mérito cuando se lo refiere a la fe de otros, precisamente porque habla más de convivir pacifica-

mente con un mal o un defecto que con una manifestación diferente pero igualmente válida de lo religioso.

Consideraba que con la Revolución de Mayo, en la que no deja de reconocerle a la Iglesia un papel importante, había nacido la oportunidad de establecer un sacerdocio independiente y democrático, libre de las jerarquías tradicionales del catolicismo internacional, por lo que critica al clero argentino el haber reanudado voluntariamente su vasallaje con Roma luego de lograda la independencia.

Por sobre todo lo demás, acusa a los ministros de la época de haber abandonado al pueblo a su suerte y abdicado su misión evangelizadora para mezclarse en las disputas político-partidarias. Decía que "(l)a tribuna los vio con escándalo a estos tráfugas de la cátedra del Espíritu Santo debatiendo con calor sin igual cuestiones políticas, agravios de partido, pasiones e intereses terrestres; y únicamente los ha visto predicar venganza y exterminio para congraciarse con el tirano de su patria".

Pese a la exaltación del sentimiento cristiano, entendemos las sospechas de quienes, con Juan Manuel Estrada, han creído ver una astuta sonrisa volveriana dibujarse tras la proclama del 37. En el campo de la literatura artística, sabemos que Federico Schlegel fue quien más identificó el romanticismo con la poesía cristiana y que durante sus estudios en el barrio latino de París, Echeverría seguramente se familiarizó con su obra a través de Victor Hugo. Pero el mismo admite en su mirada retrospectiva que en el seno de la Asociación de Mayo existía una corriente que no veía con buenos ojos que la Creencia tratara el asunto de la religión, lo que décadas después resultaría parcialmente confirmado por la filosofía que adoptaron una vez en el gobierno.

En el armado social de la Creencia el cristianismo cumple un rol predominantemente instrumental, y que consiste en ser el representante de las ideas progresistas ante las masas populares.

Echeverría sabía que dado su estado cultural y escasa instrucción era poco probable que la filosofía o las doctrinas modernas pudieran penetrar en la conciencia proletaria y plantar allí los valores que entendía necesarios para la regeneración moral del país. Apela entonces, como instrumento civilizador, a un conducto más ameno y popular y de ahí la tan sentida crítica al clero por comulgar con intereses mundanos y mantener a sus representantes más ilustrados en las grandes ciudades en vez de asignarlos al campo, donde más se los necesitaba.

Prueba de ese pragmatismo oculto es que en ninguna parte de su obra puede fundamentar en forma convincente la afirmación de que el régimen democrático se deduce de las palabras del Evangelio, por lo que no es des-

cabellado pensar que se trata de una conclusión algo forzada para cobijar a la democracia bajo el respeto debido a la palabra de Cristo.

A decir verdad, la religión prestaba un doble servicio al proyecto del 37, ya que servía para encumbrar el régimen de mayorías, pero también para mantenerlo a raya. Era poco probable que conceptos como “la razón” o “la naturaleza de las cosas”, de resonancia académica pero poco palpables en lo cotidiano, pudieran proteger eficazmente los derechos individuales de una dictadura de masas como la que había instaurado Rosas. De aquí que su tradicional inclusión en la ley de Dios fuera especialmente propicia para ponerlos a salvo y por eso se preocupa en señalar que ningún consenso, por mayoritario que fuera, era intérprete infalible del mandato divino.

Finalmente, y cotejando estas últimas ideas con lo que posteriormente desarrollaremos sobre la doctrina de la razón del pueblo, no podemos dejar de anotar que Echeverría deriva el régimen democrático de la ley natural, pero no hace lo mismo con el sufragio, que por ser un instituto de derecho positivo, el legislador podía restringir o ampliar a voluntad. Una muestra más de que algunas partes de su doctrina religiosa resultan demasiado convenientes a su programa político para deberse a un mero ejercicio de fe.

IV. MAYO Y SENTIMIENTO ANTIESPAÑOL

Toca a Echeverría, hijo de padre vasco, ser uno de los principales abanderados del sentimiento antiespañol de la época. Clasicismo literario y clasicismo social —ambos amantes de las formas—, los rechaza por igual. En su criterio, el espíritu progresista y popular de la Revolución de Mayo no podía convivir con los remanentes culturales, jurídicos y políticos que nos había legado el régimen colonial. “¿Cosa monstruosa!” —decía para describir la dependencia cultural que todavía nos ligaba a la Península—. “La democracia engalanada con los blasones de la monarquía, y la empolvada cabellera de la aristocracia: un siglo nuevo embutido en otro viejo [...] La América revolucionaria, envuelta todavía en los pañales de la que fue su madrastra”.

Salvando éste y otros páramos similares, no hay demasiado estudio en el *Dogma* sobre el período hispanoamericano e incluso se podría sostener que, en la mente de los miembros de la Joven Generación Argentina, la Revolución de Mayo no era solamente un punto de inflexión o el logro de una nueva condición política, sino un momento en la historia del Plata a partir del cual debía comenzarse a contar desde cero.

En una de sus reflexiones iniciales como integrante del Salón Literario lo vemos decir que “ningún pueblo se halló en mejor aptitud que el argentino para organizarse y constituirse, al nacer a la vida política. Nuestra sociedad era homogénea; ni había clases, ni jerarquías, ni vicios, ni preocupaciones profundamente arraigadas; reunía en sí lo que el pueblo ideal de Rousseau, es decir, la conciencia de un pueblo antiguo y la docilidad de uno nuevo”.

Pareciera que Echeverría creía estar trabajando para una sociedad virgen y que pretende en el siglo XIX algo parecido a lo que Tomás Moro proponía al inicio del siglo XVI en su célebre *Utopía*, es decir, considerar estas tierras una suerte de laboratorio para las ciencias sociales donde, libre como estaban de los vicios ya instalados en Europa, podría empezarse de nuevo y construir la sociedad ideal.

Desde luego a nadie escapa que la independencia política de un país no altera sus estructuras sociales ni la idiosincrasia de su pueblo, y habría que preguntarse si una doctrina que argumentaba la existencia de una continuidad histórica en la evolución del ser nacional podía darse el lujo de seccionar los primeros periodos de esa línea evolutiva y arrojarlos al olvido.

Este equívoco, por el que algunos lo acusan de profesar un historicismo de medias tintas y que hemos querido señalar para hacer justicia a sus detractores, es en realidad sólo aparente.

Lo cierto es que, sin perjuicio de algunas frases que sugieren lo contrario, conocía sobradamente las cargas que venían con la herencia española. Por eso, impugna la legislación vigente que estaba obviamente pensada para una colonia y no para una nación soberana; habla de una sociedad fragmentada en corporaciones, como la religiosa, militar, profesional, partidaria y cuyos miembros derivaban sus títulos y honores de la pertenencia al gremio y no de su inteligencia o esfuerzo; se resiente de una cultura que privilegia la rutina antes que la acción y el movimiento, pues era un fiel defensor del principio que Lafinur enunciaba diciendo: “pensar para la acción”; en fin, habla de todos los vicios que la legislación colonial había estampado en los usos del pueblo, que según su parecer, todavía no se había sacudido por completo la mentalidad de siervo que le había forjado el conquistador.

El remedio que propone nos dice mucho sobre su ponderación de las diferentes fuentes del derecho, pues deposita su confianza en que una legislación moderna y democrática podrá operar progresivamente sobre las prácticas adquiridas y transformarlas. En el pensamiento del *Dogma*, la ley positiva es una verdadera herramienta de pedagogía social y capaz de

imponerse a la costumbre como instancia reguladora del comportamiento humano.

En rigor de verdad, el fenómeno de Mayo no es tomado por nuestro autor como una radiografía de lo que el pueblo argentino efectivamente era, sino como una revelación fugaz de lo que estaba destinado a ser. Los gobernantes debían contar siempre con este doble diagnóstico de realidad: como norte debía buscarse la prometida por nuestra ley de progreso y que había asomado brevemente durante la guerra, y en cuanto a la realidad dada, que era la materia prima del legislador, cita las palabras de Solón, al decir: "...no he dado al pueblo de Atenas las mejores leyes sino las que se encuentran en estado de recibir".

V. ORIGINALIDAD

Nos introduciremos ahora en otro célebre diferendo que se ha gestado en torno al credo echeverriano y que tiene que ver con su originalidad o falta de ella. Tulio Ortiz, en un destacadísimo estudio sobre el tema, se ha encargado de demostrar lo divididas que están las opiniones sobre esta cuestión, inventariando claramente los argumentos, los trabajos y los autores que se colocan en uno y otro margen de la polémica.

Si bien el problema de la originalidad no deja de ser un tópico interesante de debate, lo cierto es que no nos parece que tenga la trascendencia que a veces se le atribuye. La síntesis que promueve Echeverría entre empirismo y racionalismo, y que coincidimos con José Manuel Estrada en denominar una "razón experimentadora", es, cuando menos, una digna obra de lo que Nietzsche en su libro *Más allá del bien y del mal* llamaba despectivamente "obrerías de la filosofía". En un sentido más positivo que el que utiliza el autor alemán, podríamos caracterizar a este tipo de pensador citando las palabras de Unamuno: "...no me digáis que estas o aquellas ideas no son mías, pues os contestaré que no es más padre de una idea quien no hizo más que engendrarla, para abandonarla a continuación, sino que lo es quien la prohió, la lavó, la vistió, quien más hizo por ella y la puso en su sitio"¹.

Sin perjuicio de lo anterior, nos parece que la discusión es pasible de prolongarse indefinidamente debido a que la cuestión se reduce a la siguiente paradoja. Echeverría adeudaba mucho de su formación intelectual al romanticismo gestado en Alemania y desarrollado posteriormente en

¹ En LEVET, Ricardo, *Historia de la Nación Argentina*, vol. 7, Academia Nacional de Historia, El Ateneo, Buenos Aires, 1951, p. 378.

Francia, por lo que quienes pretendan considerarlo un mero importador de fórmulas europeas podrán fácilmente encontrar en sus escritos varias reflexiones afiliadas a los principios rectores de ese movimiento, especialmente entre los primeros capítulos de la *Crecencia*.

Pero irónicamente, estas doctrinas instruían a sus seguidores para que se empaparan del espíritu, único e irrepetible, de la sociedad que tomaban como objeto de sus estudios. Es decir que en el caso de Echeverría las teorías extranjeras lo remitían a lo autóctono, y como no existía en el catálogo saintsimoniano ninguna respuesta que copiar para los problemas concretos de nuestro país, esta suerte de reenvío tenía como efecto principal alentar el ingenio y el estudio de la propia nacionalidad.

De ahí que podamos interesarnos en sus pensamientos sobre economía, religión, municipios y tantos otros testamentos de su inteligencia, y leer opiniones como las de Chatelet, cuando decía: "El día que se estudie el *Dogma Socialista* sin preconcepciones, con el espíritu limpio de sistemas, sin propósitos bastardos como De Angelis, sin prejuicios positivistas como Groussac o Ingenieros, se comprenderá hasta qué punto es ésta una obra entrañablemente argentina y original"³.

Justamente, y adelantándonos a lo que trataremos en otra parte de este artículo, una de las críticas que dirigía Echeverría a los unitarios consistía en que su viaje filosófico a Europa era solamente de ida, pues al entrar en contacto con las ideas de la Ilustración que pretendían universalidad para todos los descubrimientos de la razón, se creían sin más preparados para gobernar en este suelo.

VI. LOS DOS ECHEVERRÍA

Autores como José Ingenieros y Alberto Palcos, para citar sólo dos de los tantos que podrían mencionarse, participan de una tendencia a establecer dos momentos marcadamente diferenciados en la evolución del pensamiento echeverriano. La primera faceta nos remite al 37 y nos sitúa frente a un joven fascinado con Lammenais y Enfantin; un verdadero apóstol rioplatense del espiritualismo francés deslumbrado por las publicaciones de *Le Globe*, conciliador, que por momentos parece hablar de los problemas sociales con la nostalgia del poeta, y que secretamente juega con la idea de una alianza con el partido unitario tanto como con Rosas, dependiendo de quién le tienda la mano primero.

³ CHATELET, Abel, *Retorno de Echeverría, Ayacucho*, Buenos Aires, 1944, p. 157.

Luego tenemos al Echeverría del 46, aquel que ya se ha desengañado sobre la posibilidad de cohesionar las fuerzas rosistas y rivadavianas bajo un credo común y se dedica a resaltar los errores de ambos con la prosa ácida y despectiva de la *Ojeada retrospectiva*; un hombre más político que teórico y con la pluma apuntada fijamente hacia la realidad nacional.

Como primera medida al evaluar esta línea de análisis hay que reconocer que en la declaración de principios de la *Joven Argentina* hay un realismo reprimido, que fluye libremente en la *Ojeada* y termina por explotar, ya sin frenos de ningún tipo, en las *Cartas a De Angelis*. Por eso aceptamos esta partición en el análisis de su obra, pero siempre y cuando se la circunscriba a un estudio comparativo del Credo y de la *Ojeada retrospectiva*, y no se pretenda con ella dar cuenta de la evolución intelectual del autor mismo o de sus convicciones no publicadas.

Parece adecuado introducir aquí lo que aventura el mismo Palcos cuando dice que un joven llegado hace poco a Buenos Aires, desconocido entre la juventud de la época por no haber asistido a los mismos institutos educativos, y que hasta ese momento sólo podía presumir de sus conquistas en el campo de la poesía, debía ganarse primero el respeto de sus pares demostrando un buen manejo de las doctrinas sociales y políticas de mayor prestigio para, recién luego, gozando de cierta autoridad y armado con pensamientos de su propia cosecha, acometer los problemas concretos del país.

Sin embargo, aun cuando la tesis de este autor parece bastante sensata, no termina de encajar con el tono de los discursos que Echeverría pronunció, precisamente, frente a aquella legión de pensadores que se reunía bajo el auspicio de Marcos Sastre en el Salón Literario.

El contenido de estas disertaciones, de cuyo análisis nos ocuparemos en detalle, no difiere mucho de lo que abiertamente expone en los escritos que publica nueve años después en Montevideo. Desde temprano hace gala de sus dotes de estadista y llama a desarrollar la rama propiamente argentina de cada ciencia.

A modo de ejemplo nos parece oportuno reproducir aquí algunas palabras que pronunció en su lectura de septiembre de 1837 sobre el estado de la política argentina: "Los veía entonces la tribuna o la prensa divididos en tantos bandos como autores habían leído [...] cada cual se juzgó capaz de hablar con magisterio porque podía articular algunas frases pomposas que no entendía, y había recogido de paso en la prensa, la tribuna o los libros mal traducidos [...] Yo podría señores preguntaros cuáles son los principios de vuestro credo político, filosófico y literario [...] ¿qué me

contestaría? El uno yo soy utilitario con Helvecio y Bentham, el otro yo soy sensualista con Locke y Condillac; aquel yo me atengo al eclecticismo de Cousin; éste yo creo en la infalibilidad de Horacio y de Boileau; muchos con Hugo dirán que ésta es absurda [...] El verdadero ingenio no es erudito ni pedante [...] Nuestros sabios, señores, han estudiado mucho, pero yo busco en vano un sistema filosófico, parto de la razón argentina y no lo encuentro”.

Resulta lógico que en la intimidad de la asociación, con una audiencia de la que no tenía razón para esperar odios fanáticos y que compartía en la principal sus sentimientos sobre la marcha del país, Echeverría se permitiese hablar con más libertad y menos abstracciones de las que emplea en el Código.

No debe olvidarse tampoco que éste era un documento destinado a servir como instrumento de propaganda y de bandera común para federales y unitarios, por lo que es comprensible que en busca de su tan deseada “confraternidad de principios” haya preferido poner a salvo algunas susceptibilidades apelando a teorizaciones filosóficas más digeribles para el lector que a un filosófico análisis de la realidad política.

Además, nos parece que el mismo autor explica con claridad las razones por las cuales la Creencia resulta menos controversial que la *Oyeado*, al referirse a las reuniones de la Asociación, diciendo: “Sabíamos que Rosas tenía noticias de ellas y que nos seguían la pista sus esbirros. Precaucionalmente nos habíamos juntado en barrios diferentes, entrando y saliendo a intervalos, de dos en dos, para no despertar sospechas [...] Resolvimos no reunirnos sino cuando el presidente, por sí o por solicitud de algún miembro, hiciese la convocatoria [...] La vida en Buenos Aires se iba haciendo intolerable”.

VII. INDUSTRIA

En una segunda lectura a la juventud del 37, Echeverría se ocupa de bosquejar el estado y el potencial de la industria nacional. Comienza por reconocer que dada la carencia de la fuerza laboral y los capitales necesarios para profundizar en otros rubros de mayor envergadura, la única fuente inicial de crecimiento para el país se encuentra en el campo y sus productos, tema sobre el que estaba especialmente autorizado a dar cátedra, dado que, a diferencia de la mayoría de sus compañeros, él era en esencia un hombre del campo.

Proyectaba que la actividad del grano y de las pieles serviría de impulso para acumular riquezas que pudieran ulteriormente volcarse a otras

áreas de la actividad económica y así explotar al máximo la diversidad de especializaciones que permitan el suelo y el clima argentinos.

Ya en aquellos primeros años de independencia económica describe con claridad los vicios del circuito comercial que se mantenía con las naciones industrializadas y que, como sabemos, continuarían siendo la mutilada de las economías tercermundistas hasta la actualidad: "...pero también esforcémonos para que los productos de los animales que se crían en nuestros campos, brutos aún y sin beneficio alguno, los elabore y transforme la industria indígena para darles el valor que el extranjero les da en su país y del cual los recibimos manufacturados a doble o mayor precio de aquel al que los hemos vendido".

Dando más pruebas de que su conocimiento de los campos y desiertos no se agotaba en los versos nostálgicos de *La cuniva*, llama la atención sobre la angustiante situación del campesinado, sometido siempre a los caprichos del clima por carecer de los medios técnicos elementales para desarrollar una producción sustentable y de acumulación.

Describe con crudeza cómo el labrador de campo, sin más recursos que sus boyes y sus brazos, pierde todo su esfuerzo cuando las lluvias no lo favorecen, se ve obligado a pedir préstamos para sobrevivir y debe dar en garantía el fruto de su trabajo futuro. En el mejor de los casos, cuando la cosecha es buena, debe enajenar a un precio irrisorio el derecho a levantar los frutos porque no cuenta con medios para hacerlo él mismo, y aun los afortunados que logran superar esta instancia generalmente no tienen forma de transportar la mercadería a un mercado donde podrían colocarlas a buen precio.

Asimismo atremete contra los facilismos de una política tributaria que, para decirlo con las palabras de Juan María Gutiérrez, "grava la producción para poner en holgura inmediata a los gobiernos dilapidadores por medio de impuestos fiscales". También habla de la estrategia impositiva que toma como blanco principal a las importaciones, produciendo el correspondiente recargo en el precio, no sólo de los bienes exóticos que interesan a una élite acudada, sino también sobre los de primera necesidad que consuma la parte más pobre y numerosa de la población. Y aun así, tan poco fiable era este rubro como base imponible que frente a un bloqueo o estado de guerra las arcas públicas se quedaban sin ingresos.

Habla también del comercio de plaza, actividad fomentada con entusiasmo por los economistas unitarios y que si bien era de probada solvencia en las naciones con índices de producción altos, no rendía en países con una industria débil como el nuestro, pues a falta de una oferta abundante, la mejor forma para el comerciante de acumular ganancias en ese

rubro era apelando al fraude para sacar el mayor provecho posible de cada unidad.

Urgía, por lo tanto, elaborar una doctrina propiamente argentina que nutriera con su estudio y reflexiones el crecimiento de la industria. Para emprender esta tarea, y fiel a su método filosófico, propone comenzar por acopiar el material empírico de la ciencia económica, es decir, datos elementales de los que se carecía en esa época y que ilustraran sobre cuáles eran los bienes extranjeros de mayor consumo, el valor de las tierras antes y después de la Revolución, el precio de las mercaderías nacionales en las plazas europeas, censos poblacionales, índices de producción, etc.

También es interesante analizar su posición sobre el rol del Estado en la planificación de la economía. Aun cuando concibe a la iniciativa privada como el nervio principal de la industria, reconoce que aquella en nuestro país se encuentra algo anestesiada; "queremos poco porque conocemos poco", decía, por lo que tocaba a los gobiernos aguijonearla proveyéndole recursos y conocimiento hasta que pudiera valerse por sí misma.

Tres propuestas concretas que formula son la implementación de una política migratoria hacia los territorios rurales, el otorgamiento de tierras públicas a los granjeros sin chacras propias y la creación de un fondo público para llevar recursos e incentivos a los trabajadores de ese sector.

En conclusión, Echeverría se pronuncia contra los desmanejos de un Estado torpe y derrochista que miraba sus únicas promesas de crecimiento con abusos impositivos y que los funcionarios justificaban apelando a su tratadista europeo de preferencia. No criticaba desde un liberalismo o dirigismo chato, sino desde un pragmatismo inteligente, sin más resortes técnicos que la observación y el sentido común.

Estos discursos son uno de los varios materiales bibliográficos que demuestran la tesis sostenida anteriormente, es decir, que ya desde su primera hora Echeverría pensaba como un verdadero operador político y estaba más seducido por la realidad nacional que por los postulados románticos en los que a veces se cree poder condensar toda su doctrina.

VIII. SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS CON EL PENSAMIENTO DE ROSAS

Para Echeverría el movimiento localista había visto su expresión más racional bajo las ponencias de Domingo y de Manuel Belgrano, a los que además debía reconocérseles el mérito de haber dado batalla en un frente tradicionalmente incómodo para el Partido Federal como lo era el de la discusión parlamentaria. Pero a pesar de esto, consideraba que sus

conceptos carecían de suficiente rigor dogmático y les recriminaba la visión del modelo norteamericano como única variante de federación posible.

Tampoco los recordaba entonando una verdadera doctrina partidaria, pues en su concepto lo que hacían en la Sala de Representantes era maquillar la retórica de masas que los caudillos vociferaban en los auditorios populares, con el fin de poder oponer a los legisladores contrarios algo que medianamente se asemejase a una teoría. En prueba de ello y para redondear la crítica, señalaba que durante la administración de Dorrego el principio de localidad no se había traducido en reformas o instituciones concretas.

En lo que hace concretamente a su relación con Rosas, buena parte de los autores que se han ocupado de relatar la historia política de la Joven Generación Argentina, posteriormente rebautizada Asociación de Mayo, afirman que el desdén de sus miembros hacia el régimen rosista no nació sino hasta después de que se desengañaron sobre la posibilidad de establecer una alianza con él.

Lo cierto es que no parece impensable cierta afinidad ideológica entre ambos sectores si se tiene en cuenta que muchos de los principios historicos propulsores por los jóvenes no son en absoluto incompatibles con los plasmados en la *Carta a Facundo Quiroga*. Por ejemplo, y continuando con lo que hemos expuesto en un título anterior, el *Dogma* dice: "Es indispensable por lo mismo para preparar al pueblo y al legislador, elaborar primero la materia de la ley, es decir, difundir las ideas que deberán encarnarse en los legisladores y realizarse en las leyes, hacerlas circular, vulgarizarlas, incorporarlas al espíritu público [...] antes de entrar a constituir la nación".

Es fácil advertir una dialéctica común en ambos documentos que resalta los principios de realidad y oportunidad como pilares de la organización nacional y que concuerdan en ver a la constitución, no como un producto de gabinete, sino como el fruto natural de las circunstancias sociales.

Claro está que no hay sólo coincidencias entre Rosas y el redactor del *Dogma*, sino también diferencias que representan a la perfección la forma en que uno y otro concibió la situación del país. En la *Carta* a la hacienda de Quiroga se advierte una suerte de resignación determinista a los tiempos de la historia. Se limita a explicar que las condiciones no están dadas para avanzar en el proyecto constitucional y, lejos de señalar las vías de acción que pondrían al país en posición de organizar sus instituciones, se sumerge en el tipo de empirismo sedentario que por rendir un

culto excesivo a la tradición y al devenir natural de las cosas, condena a los pueblos a seguir siendo por siempre lo que han sido.

Alguien que tributaba tanto al movimiento romanticista como Echeverría y que por lo tanto veía la edad de oro de su país en el porvenir, no podía esperar imposible a que la sociedad alcanzara por sí sola el estado de madurez del que habla Rosas. Por eso habla de trabajar activamente para popularizar las ideas democráticas, y por la misma razón, ya en septiembre de 1837, cuando se dirige a los miembros del Salón Literario, se preguntaba si la juventud de la Argentina como país independiente era una explicación satisfactoria para el fracaso posrevolucionario. La respuesta que da es: "Las sociedades, además, no son jóvenes ni viejas ni pasan por las edades del hombre porque constantemente se regeneran [...] Los pueblos, pues, no deben esperar a ser grandes y viejos para ser pueblos, porque jamás les llegará su día y nunca saldrán de pañales".

La explicación es que si bien el Dogma de Mayo dice que la ley de progreso de las sociedades no está escrita por los hombres, tampoco se encarga de fijar un momento determinado para cada evento, tendencia o proceso, sino solamente de estampar en la idiosincrasia de cada nación sus características esenciales. Por lo tanto, toca a la razón observadora del devenir histórico gerenciar activamente esas dotes naturales para acelerar su marcha hacia el progreso indefinido.

IX. DIFERENCIAS Y SEMEJANZAS CON EL PARTIDO UNITARIO

El propio Echeverría comienza por reconocer que los sentimientos de la Generación del 37 favorecían, si no los métodos y el marco filosófico, por lo menos las aspiraciones progresistas del Partido Unitario. Se habían educado en los institutos fundados por Rivadavia, fueron presa común de un régimen que no diferenciaba unos de otros, y a fin de cuentas, terminaron compartiendo la misma suerte en el exilio.

En el debate epistolar con De Angelis es la primera oportunidad en la que dice claramente que sólo a los unitarios cabía reconocerles la calidad de partido político, mientras que los federales, a su criterio, no pasaban de ser una simple facción. Esto se refleja claramente en el reparto que hace de la responsabilidad histórica, ya que cuando habla de los federales da la impresión de referirse a los actos de un grupo de infantes, movidos por sus instintos primarios en vez de convicción o inteligencia. Culpaba entonces a los unitarios, no porque sus acciones hubiesen sido peores, sino porque eran la única agrupación política a la que le reconocía algún grado de entendimiento.

Si esto fue el resultado de un criterio frío y meditado o producto del desprecio manifiesto que Echeverría sentía por De Angelis, no queda del todo claro. Lo cierto es que si bien la primera carta, cargada de agravios, pareciera sugerir lo último, también podría argumentarse que dada la poca prensa que había obtenido el *Dogma de Mayo* en sus dos publicaciones, la primera contestación al editor era en realidad una forma de interesar a las masas, de capturar su atención rebajándose a los mismos estándares que su adversario, para luego, encendida la controversia, pasar a detallar una vez más su programa político en el segundo documento. Nótese que en este último sólo se dirige al editor cada tanto y se expone sobre cuestiones que claramente excedían el marco de sus acusaciones. Si esto fuera cierto, cabría reconocerle cierta objetividad al explayarse sobre estos temas.

Volviendo a lo anterior, podemos decir que a la gestión unitaria le reconocía lo que negaba a la de Dorrego, ya que rescataba el activismo de haber traducido su doctrina en instituciones mediante la profusa labor legislativa iniciada a fines del año 20.

Ahora bien, si la ciencia social del *Dogma* buscaba conocer lo que ha sido para saber lo que será, y si hemos dicho que a la filosofía rosista le atribuía el estudio de lo que se ha sido para seguir siéndolo, principio al que consideraba retrógrado y embrutecedor, las palabras que dedicaba a los unitarios no eran mucho más suaves, ya que los acusaba de “violiar la ley del tiempo en materia de progreso social, fundando establecimientos y proyectando mejoras irrealizables, que el buen sentido del país no comprendía y rechazaba”. Este error a su vez lo explicaba diciendo: “...porque se atenía a las soluciones más altas y especulativas de la ciencia europea, y sacrificaba a veces a un principio abstracto un gran interés social”.

Todo el proceso constitucional de 1826 era, según él, un catálogo de buenas intenciones trascadas por una combinación de miopía política, falta de oportunidad y rigidez de criterio.

El Partido Unitario perseguía un ideal similar al que la Asociación de Mayo había recogido bajo la denominación “perfectibilidad indefinida”, y esto es materia de elogio por parte de Echeverría, que reconocía la presencia de esa razón inquieta y superadora en la figura con la que estaba redactado el proyecto constitucional. Pero dejando a salvo esto, le sorprendía que el partido no hubiera aprendido de sus fracasos anteriores y que, confiado una vez más de que la solemnidad de un acto legislativo bastaría para organizar la nación, se lanzara nuevamente a la empresa sin antes terminar de consolidar su base de apoyo en Buenos Aires.

Para él, una muestra particular de la inflexibilidad con que había obrado el constituyente era el texto del art. 7°, que rezaba: “...la forma de

gobierno será la representativa republicana, consolidada en unidad de régimen". Y así, Echeverría les preguntaba: "¿A qué venís, pues, hombres preocupados, a suscitar como cuestión previa y resolverla en vuestro sentido la cuestión que había servido anteriormente de toque de alarma, de anarquía y disolución?". Estas definiciones *a priori*, inspiradas en un fanatismo ciego por las cuestiones de forma, suponían una provocación cuyas dimensiones los congresales del 26 no podían desconocer y por eso les recordaba que los principios en política no se imponen por conquistarlos un espacio en un texto legal a fuerza de denominaciones estridentes.

Finalmente remataba diciendo: "¿Podéis trazarme la línea de demarcación entre un régimen unitario y uno federativo? ¿Hay más diferencia entre uno y otro que la más o menos concentración del Poder nacional?". Se advertirá que sus palabras llevan el mismo sentido que las de Alberdi cuando en su artículo publicado en el *Nacional* de Montevideo en 1839 le replicaba a Rosas que los "términos unitario y federal no son fórmulas puras, sino susceptibles de mil gradaciones cada uno"².

Sostenía un criterio similar sobre la inclusión del término "república", tan bastardeado por aquellos años que incluso el Restaurador lo empleaba para calificar a sus propios principios y que, por usarse sin distinción para referirse a democracias, aristocracias y monarquías, había quedado vacío de contenido. La justicia de esta segunda crítica es por lo menos opinable, y no parece tan descabellado suponer que en la mente de los constituyentes, a sólo dieciséis años de la época del virreinato y recordando las propuestas sobre formas de gobierno que circulaban en los años subsiguientes a la Revolución, la palabra retuviera todavía su significado tradicional como principio opuesto al régimen monárquico y se empleara para descartar esa posibilidad.

Por estas consideraciones concluía diciendo: "...todo esto prueba que erais una familia de constituyentes *a priori*, y que estabais empeñados en amoldar a una forma abstracta la Nación Argentina —es decir el cuerpo social menos homogéneo, menos maleable y peor dispuesto para semejante operación mecánica". Corresponde decir que aun cuando puede reconocérsele razón en lo sustancial del argumento, lo anterior contradice la opinión citada al hablar del sentimiento antiespañol y el significado de Mayo, en la que Echeverría hablaba de nuestro país como un pueblo dócil y homogéneo que guardaba analogía con la sociedad ideal de Rousseau.

² De Vedia y Mitre, Mariano, *Historia de la Unidad Nacional*, Estrada, Buenos Aires, 1932, p. 303.

X. RÉGIMEN MUNICIPAL

Echeverría veía en el gobierno de cada villa y ciudad el potencial de ser el ejecutor material de sus principios y expresa su deseo de ver al municipio convertido en el “foco de toda la vida intelectual, moral y material de la Sociedad Argentina”. Por eso es difícil coincidir con José Manuel Estrada cuando dice: “La Asociación de Mayo al ocuparse de la organización democrática del país descuidó tratar de los municipios. Su olvido ha sido funesto”⁴.

Este reclamo, que sólo puede responder a que Estrada no tenía a la vista la segunda carta a De Angelis, donde se expone la doctrina sobre los estados comunales, justifica la conveniencia de considerar a este documento como un capítulo más del *Daguer Socialista*. Podría objetarse que la carta no fue suscripta por los ex integrantes de la Asociación, pero también es cierto que lo mismo podría decirse de la *Ojeada retrospectiva*, y eso no ha impedido que la doctrina la integre al primero en virtud de la continuidad lógica de las ideas que se exponen en una y otra obra. Este argumento, a nuestro juicio, es extensible a la correspondencia que cruza con el italiano.

Según lo veía Echeverría, al término de la época colonial no existía en el país un sentimiento común de patria sobre el cual comenzar a construir las bases del nuevo Estado. El virreinato estaba dividido en provincias por la conveniencia que la descentralización administrativa significaba para la recaudación y el control sobre el territorio, pero entre cada comunidad no había más vínculos que el de la dependencia común a la metrópoli y claramente no entraña en la lógica de la dominación colonial promover sentimientos de fraternidad y pertenencia común entre ellas.

La Revolución había contribuido a exaltar las tendencias individualistas y localistas de cada pueblo y con eso no solamente diluyó los lazos de subordinación al español, sino a toda autoridad extraña. Durante y después de la guerra, y antes de que tuvieran tiempo de acomodarse a su recién ganada independencia, el nuevo poder central les propuso sustituir una obediencia por otra en el nombre de un ideal de unidad que nadie se había ocupado de fomentar.

A esto se sumaba la posterior amulación de los Cabildos, que eran en ese momento la única institución con la suficiente solidez histórica y asiento en las costumbres para canalizar en forma ordenada el espíritu de localidad e inyectarle gradualmente la aspiración de una nacionalidad común.

⁴ Estrada, José Manuel, *La política liberal bajo la rívorca de Rosas*, Colección clásicos argentinos, Estrada, Buenos Aires, 1935, p. 248.

Lo que la regeneración de la sociedad argentina reclamaba entonces no era la negación obcecada de esos instintos localistas que no era posible ni deseable extirpar, sino su refinamiento. Aunque no se lo pone en estas palabras, es claro que Echeverría tiene un plan bien definido. El primer paso era reconocer el liderazgo de los caudillos, muchos de los cuales habían capitaneado a los ejércitos de la independencia, como un hecho consumado. Luego, formalizar ese poder, que en muchas comunas era ejercido de facto, invitándolos a participar de las instituciones municipales, y así esperar que los controles y los contrapesos de la vida democrática fueran paulatinamente desgastando su base de apoyo.

La idea tenía su lógica: los núcleos de poder que se habían alzado contra la obra centralizadora eran imbatibles si se los atacaba desde Buenos Aires, pues es una verdad conocida que el gobierno ejercido a distancia es ciego, lento e inspira poco acatamiento en los gobernados. Tanto más complicado era el problema en un país con poblaciones separadas por inmensos desiertos y con un paisaje de la más diversa índole. Pero esperaba Echeverría que el predominio de los caudillos fuera cediendo si se los obligaba a contender entre ellos por la representación municipal y se los exponía al escrutinio de una prensa más cercana a cada comunidad.

Además, rompiendo los monopolios de liderazgo mediante el reconocimiento de diferentes fuerzas políticas, se evitaría que las poblaciones rurales se alzaran en masa cada vez que surgía un conflicto con el gobierno central.

Más importante todavía, las instituciones municipales eran el único instrumento idóneo para introducir en el pueblo la disciplina del autogobierno y por eso el sufragio a este nivel sería exento de cualquier restricción. Echeverría quería que las urnas comunales fueran la escuela cívica de las masas, que éstas aprendieran a gestionar sus intereses inmediatos antes de arrojarse a la discusión de las cuestiones nacionales, que mediante una participación más directa en los asuntos públicos el espíritu de localidad se fuera civilizando y que de ser una instinto vago y anarquizante pasara a ser un conjunto de postulados racionalmente integrados en la mecánica del gobierno municipal.

Además, las políticas de industria, educación, recaudación y los intentos de elaborar censos poblacionales serían tanto más eficaces como cercanas las autoridades encargadas de idearlas y hacerlas cumplir.

Para todo esto demandaba la creación de una comisión *ad hoc*, integrada por los más reconocidos expertos, que se encargara de asegurar con instituciones sólidas el protagonismo social de los municipios. Y a la pregunta de cuándo sería tiempo de darle a esa sociedad una constitución,

Echeverría se responde: "Al cabo de veinticinco o cincuenta años de vida municipal, cuando toda ella la pida a gritos, y pueda salir de su cabeza como la estatua bellísima de la mano del escultor".

Evidentemente compartía el pensamiento publicado luego por Alberdi en su ensayo *El crimen de la guerra*, en cuanto a que la cadena de socialización humana transitaba por el siguiente orden: familia, municipio, provincia, nación, región, para terminar vaticinando la creación de un estado común a toda la humanidad. Cuando el espíritu de fraternidad que daba sustento a cada unidad estuviera maduro y ésta pudiera entrar a formar parte de una organización más compleja como un agente libre e igual en derechos a las demás, recién entonces era prudente dar otro paso.

Se habrá podido advertir que a lo largo de toda esta tarea de ingeniería social Echeverría se ve obligado a aceptar, al menos en la base de su esquema, un principio que difícilmente hubiera aceptado como literato, y que consiste en partir de las formas para generar la sustancia. Esto va implícito cuando apuesta a que de la reorganización de los elementos sociales primarios (municipios) nacerá sola y sin forzar la conciencia de una patria común. Pero también queda sobreentendido que un pensador que se enorgullecía de no ser teórico en política mantenía un criterio flexible y podía hacer estas concesiones cuando los hechos lo demostraban necesario.

XI. RAZÓN DEL PUEBLO

La doctrina democrática de la Generación del 37 estuvo dominada por el miedo constante a que el soberano se autodestruyera como tal. El peligro para el régimen democrático sobre el que advierten el Credo y la *Ofensiva retrospectiva* no se relaciona con la posibilidad de una ocupación extranjera o un retroceso a las costumbres medievales, sino con una nueva implosión del sistema de mayorías causada por la perversión de sus propios mecanismos.

Como corolario de lo anterior, Echeverría adhiere a la doctrina de la razón del pueblo, que resume diciendo: "La voluntad, es ciega, caprichosa, irracional; la voluntad quiere; la razón examina, pesa y se decide. De aquí resulta que la soberanía del pueblo sólo puede residir en la razón del pueblo, y que sólo es llamada a ejercerla la parte sensata y racional de la comunidad social. La parte ignorante queda bajo tutela y salvaguardia de la ley dictada por el consentimiento uniforme del pueblo racional". Complementa esto diciendo que derivar la soberanía de la mera superioridad numérica significa cifrar el derecho en la fuerza, y que eso es inconcebible.

ble por cuanto la democracia no consagra la omnipotencia de las masas, sino el imperio de la razón.

Como ya hemos dicho, considera que no puede haber un régimen democrático pleno sin alcanzar primero la igualdad de clases, y en el marco de aquella relación de tutelaje que se menciona en la cita, deja a cargo de la razón gobernante implementar un régimen legal, mezcuno en derechos políticos pero protector en garantías civiles, que provea al pueblo de los medios necesarios para alcanzar su emancipación.

En este camino hacia la igualdad plena se destaca el rol protagónico de dos agentes niveladores que también se han analizado: la religión, como institutriz moral del vulgo encaminada a refinar sus pasiones, y el autogobierno municipal, como etapa de entrenamiento previa para el ejercicio racional del sufragio y el perfeccionamiento de las costumbres cívicas.

Puede decirse que el hecho de haber sentido en carne propia el rebenque del despotismo “democrático” amarró a Echeverría a más de una inconsecuencia. Dado que él mismo se había encargado de pintar un cuadro desolador sobre la política nacional de los últimos años, compuesta, según él, de dictadores vestidos de poncho y de racionalistas impotentes, no se entiende bien de dónde ni cómo esperaba que brotase esa dirigencia sacrificada, que, haciendo de la educación de los ignorantes su primera pre-ocupación, se desprendiera luego del poder que se le confiaba al inicio.

Por supuesto que Echeverría tampoco puede evitar caer en el facilismo típico de esta doctrina y que consiste en que, mientras se los niega a los menos cultos el derecho de influenciar con su voto la voluntad legislativa, si se los reconoce el entendimiento suficiente para que cuando desatendan esas mismas leyes puedan ser juzgados con la misma rigurosidad que los delincuentes ilustrados.

Siguiendo con su idea de dar libertad al pueblo, pero sólo en dosis manejables, intercala en su crítica a los constituyentes del 19 el reconocimiento de que un congreso aristocrático como era el que se proponía en esa Constitución hubiera sido un paso intermedio conveniente entre el colonialismo y el régimen democrático.

En cuanto a los requisitos que se exigían para integrar la parte racional y sensata de la comunidad, figuraba también el trabajo: “Otra condición del ejercicio de la soberanía es la industria. El holgazán, el vagabundo, el que no tiene oficio tampoco puede hacer parte del soberano; porque no estando ligado por interés alguno a la sociedad, dará fácilmente su voto por oro o amenazas”.

También nos parece claro que la exigencia de una profesión, aun cuando no explicita un nivel de ingreso determinado, demuestra su adhe-

sión a la vertiente más dura de esta doctrina, que fue adoptada en los primeros ensayos democráticos de algunos estados norteamericanos e Inglaterra y que exigía que los votantes tuvieran, además de un intelecto cultivado, cierto capital para solventar su independencia de criterio.

Luego de estas consideraciones parecen cobrar fuerza los argumentos de José Ingenieros, cuando señala la inconsecuencia de atribuir a los unitarios cierto rasgo aristocrático y a la vez pretender, por su parte, elevar a las masas despojándolas de derechos.

Las contradicciones en las que incurre Echeverría son las propias de la doctrina que defiende. Sin embargo, su imputación al Partido Unitario, si bien podrá ser revisable desde muchos aspectos, no nos parece incoherente. La crítica a la ley de 1821 mediante la cual se sanciona el sufragio libre cumple con aquella famosa reflexión de que una casa no se construye empezando desde el techo, y que Echeverría ya había formulado cuando comentaba la cruzada unitaria por una constitución.

Creo en una razón que conduzca los procesos sociales con inteligencia, sin la inercia del historicismo radical, pero sin tampoco importar extravagancias que resultaran prematuras a nuestro estado social. Lo que había sido producto de una lenta maduración histórica, en otros pueblos como el helvético o el norteamericano, no podía ser recogido como un producto terminado por nuestros legisladores e introducido a nuestro país en su forma más liberal, pues tanto como el federalismo y el centralismo, el sufragio era una institución susceptible de diferentes matices y que convenía presentarle al pueblo en forma progresiva.

XII. CONCLUSIÓN

Suele decirse que la muerte es el nivelador natural de todos los hombres. Sin embargo, con pocos fue tan injusta como con Esteban Echeverría, a quien alcanzó sólo un año antes de que cayera el dictador que había marcado toda su vida y las puertas de la patria se abrieran para los intelectuales que esperaban ansiosos la posibilidad de regresar y trabajar en su regeneración moral.

Aun así, estas ideas, con las que se propuso educar a gauchos y doctores por igual, terminaron adocrinando a toda una generación de hombres de Estado y va de suyo que coincidimos con Olsen Ghirardi en decir que si las *Bases* de Alberdi son el antecedente inmediato de nuestra Constitución, el *Dogma Socialista* es la base de las *Bases*.

En estas líneas hemos querido mostrar cuánto hay en la doctrina echeverriana aparte de las clásicas frases como "a cada cual según su

capacidad, a cada cual según sus obras" y otros extractos por el estilo. Y aun con todo lo que no pudo ser abarcado en este trabajo, concluimos satisfechos de haber rendido nuestro modesto homenaje a un hombre que, pese a haber bebido en lo más sofisticado de las tendencias europeas, honró hasta el último día su compromiso de "mantener siempre un ojo clavado en las entrañas de nuestra sociedad".

XIII. BIBLIOGRAFÍA

COSTAGLIOLA, Maximiliano (comp.), *El pensamiento argentino. El Dogma Socialista y otras escritas*. Esteban Echeverría, Terramar, Buenos Aires, 2007.

DE VEDIA Y MITRE, Mariano, *Historia de la Unidad Nacional*, Estrada, Buenos Aires, 1952.

ECHEVERRÍA, Esteban, *Prosa literaria*, Colección Clásicos Argentinos, Estrada, Buenos Aires, 1955.

ESTRADA, José Manuel, *La política liberal bajo la tiranía de Rosas*, Colección Clásicos Argentinos, Estrada, Buenos Aires, 1955.

GHIRARDI, Olsen A., *De la Escuela del Salón Literario (1837) a la Constitución Nacional (1853)*, publicado en la web de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias sociales de Córdoba. <http://www.acadec.org.ar/doctrina/articulos/artsalonliterario/?searchterm=de%20la%20escuela>.

INGENIEROS, José, *La evolución de las ideas argentinas*, t. II, "La Restauración", Talleres Gráficos Argentinos de L. J. Rosso y Cia., Buenos Aires, 1920.

LEVENE, Ricardo, *Historia de la Nación Argentina*, Academia Nacional de Historia, El Ateneo, Buenos Aires, 1931.

LINARES, Segundo V., "El incumplimiento de la ley y la revolución empírica", LL del 25/2/2008.

ORTIZ, Tulio, "El pensamiento político de Echeverría", *Revista Electrónica del Instituto de Investigaciones Ambrosio L. Gioja*, año 1, número 1, 2007.