



Eje II: “Inventamos o erramos”. Epistemologías desde la periferia

Mesa 4: Historia de las ideas en América Latina, Caribe y el Sur Global

Título de la ponencia: **El concepto de felicidad en la política de la Nueva Generación Argentina: utopías nacionalistas en la Generación del 37**

Subtítulo: **Lecturas al Dogma Socialista y contrapuntos teórico-conceptuales en textos escogidos de Echeverría y Alberdi**

Autora: **Jael L. Ferrari** (UNR - Paris 8)

Introducción

Este trabajo de investigación se inscribe en una problemática de tradición histórico-política, presente -en su forma primigenia- en la antigüedad clásica griega. Las primeras nociones conocidas del término *felicidad* deben rastrearse en el sentido compuesto del antiguo griego. Por este motivo, es interesante tener presente las traducciones que se registran de *eudaimon* (ευδαιμόνων), concebida como el término que mejor refleja la palabra -de nuestra concepción contemporánea- “felicidad”, puesto que *eu* (ευ) se traduce como “bien”, y *daimon* (δαίμων) como “divinidad”, -que tiempo posterior, derivó en la palabra “demonio”-. Darrin M. McMahon (2006)¹ en su libro *Happiness: a history*, explica que *eudaimon* – *olbios*- *makarios*², este conjunto de conceptos que aparecen en el mundo presocrático separados o juntos en algunos versos de Croesus y Solon, refieren a un tipo de *felicidad* que va más allá de la *agencia humana*, y que depende, en todo caso, del capricho de los dioses. Ese “bien destinado a los dioses”, sin el poder del control humano, constituyó la raíz de lo que posteriormente pasaría a considerarse, con Sócrates³, el “bien destinado a los hombres”.

¹ Darrin McMahon (2006) *Happiness: a history*, New York: Atlantic Monthly Press.

² Utilizados en su forma singular o conjunta, *olbios* y *makarios* podrían ser traducidos como “bendecidos” (“blessed”). McMahon, dice: “Herodotus makes use, for example, of the term *olbios*, which along with its close cousin *makarios*, may be rendered (imperfectly) as ‘blessed’ “ (McMahon, 2006: 3).

³ La cita textual del autor, es la siguiente: “(...) And while the epic poets and tragic playwrights had accepted that human happiness was beyond human agency -controlled by luck, fate, or the gods-, Socrates adopted as his point of departure the proposition that happiness in within the human grasp”. (McMahon, 2006: 25).

En el espíritu de los antiguos, y aún en el avance de la descomposición de la *polis* que se evidencia a partir de la muerte de Sócrates, es el ateniense quien primero se aleja de la consideración azarosa de *eu* (ευ), instando a concebir a la *felicidad* como un elemento espiritualmente humano, que depende enteramente de la conducta humana, que nace del deseo humano, y que se deposita en el sentido de una mayor y superior meta⁴ en la vida de los hombres. La felicidad no se limita, entonces, a la satisfacción de los placeres, sino que *anhela* un bien supremo, un propósito externo al hombre⁵.

Platón (siglo V a.c.), se cuestiona en torno al propósito de la felicidad en su manifestación terrenal, humana, al preguntarse por el mejor gobierno de la *polis*. También aquí pesa la perspectiva de su predecesor, al afirmar que la *felicidad* (ευ) no depende del azar, sino de las decisiones del hombre, quien es propenso al equívoco. La pregunta por el gobierno de la *polis*, es en sí misma, un cuestionamiento político, en torno al autogobierno. En *La República* (Πολιτεία) el gobierno democrático está plagado de hombres esclavizados de placeres innecesarios, que someten al pueblo a un accionar errático que conduce al caos (político y social)⁶. La solución que propone Platón es bien conocida: la *República*, como superación de la democracia, debe ser gobernada por filósofos. Solo quienes comprenden los límites del goce de los placeres -a través de un tipo de instrucción o guía práctica de la vida y de las pasiones- tienen una visión completa de las propiedades e implicancias de la vida en la *polis*, y pueden, en este espíritu, gobernar. El gobierno de la *polis* es propiedad de los hombres, quienes rigen y determinan su propia vida. Se puede asegurar, por ello, que Platón propone una felicidad que toma cada vez más el carácter de una “realización personal”, que al mismo tiempo, debe guiarse y nutrirse de conocimiento. Dicha realización, sin embargo, no debe leerse como la promoción del individualismo, sino como la apertura al ideal tradicional de *pueblo* que implica el alcance a una *polis* modélica, en tanto comunidad política imaginada. Este tipo de cultivo moral, fuera del alcance de la corrupción mundana, se traduce por ello, en una mejor *polis*, en una polis más feliz.

⁴ McMahan (2006), en este sentido, dice: “(...) But by happiness, Socrates has something else in mind -something loftier, grander- a higher goal that lies beyond mere enjoyment or satisfaction of the senses” (McMahan, 2005: 25).

⁵ Cabe recordar que utilizamos la palabra en singular para declarar un plural, que si bien se concentra en el *hombre* como esquema antropológico de la historia, remite a la consideración griega de que el todo es anterior a las partes.

⁶ McMahan (2006), así lo declara: “In book eight of the *Republic*, Plato infamously describes democratic man as a slave to unnecessary desires, ruled by ‘useless and unnecessary pleasures’, and he likens democratic leaders to evil wine-pourers who slate the people’s thirst for license and illusory freedom” (McMahan, 2006: 39)

Con Aristóteles (349 A.C.)⁷ aparece la primera unión entre *política* y *felicidad*, puesto que el hombre es un ser político, de esencia política, y de condiciones políticas. La *política*⁸, entonces, es una práctica humana, móvil, variable, y posibilitante, mientras que la *felicidad*⁹, es inmóvil, perfecta, un bien-objeto, un fin en sí mismo, y en este sentido, el fin de todos los actos posibles del hombre. En este universo clásico filosófico, el humano no es perfecto, pero sí perfectible, porque su humanidad puede administrarse mediante la práctica política que lo hace cambiar. Por ello, la felicidad es principio y causa de todo lo que hacen, quienes en tanto seres políticos, administran su humanidad, intentando convertir su imperfección en algo ulteriormente perfecto, es decir, en *felicidad*¹⁰.

Aristóteles localiza a la *felicidad* en la *virtud*, alejándola de la satisfacción de los placeres de los epicúreos, y convirtiendo a la *felicidad* en el nodo de la Ética. La virtud, entonces, es la medida de la facilidad, es decir, es una posesión pero también una práctica, y es la medida o el molde que los hombres utilizan para poder alcanzar aquello *no humano*, aquello perfecto. Aristóteles explica que la virtud requiere del aprendizaje de la misma, de una puesta en práctica que debe aproximar determinado conocimiento en torno a la disciplina, al dolor y al placer, puesto que teme que su práctica quede recluida en los hombres del Estado, y no trascienda a los ciudadanos de la *polis*¹¹. Trabajar, practicar, obrar para conseguir felicidad requiere del adiestramiento de las pasiones, y es por eso que la virtud es la medida ciudadana para la felicidad. Del recurso

⁷ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*.

⁸ Gladis Martínez (2017) en el libro *Política y felicidad. Análisis fragmentario de una versión sobre lo imposible*, dice al respecto: “La política como forma-de-vida, como vida políticamente calificada, como *polis*, es lo móvil, lo variable, aquello que hace al orden de la deliberación de los hombres, aquello que de lo que hablar, dialogar, conversar, porque es lo que puede ser de otra manera, es lo ‘posible’ y como se desconoce su desenlace, está sometida a la ‘contingencia’” (Martínez, 2017: 31)

⁹ Martínez, sobre la felicidad, dice: “La felicidad es del orden de lo necesario, la felicidad es el impulso primordial de la vida. Es, dijimos, lo ‘inmóvil’, lo ‘invariable’ del hombre, está en su naturaleza primera. Pero siendo la felicidad del orden de lo necesario, de lo invariable, para que sea posible debe estar unida, debe estar acompañada incondicionalmente por un par posible, en este caso, la política, la vida políticamente calificada, la forma, la ciudad” (Martínez, 2017: 31)

¹⁰ Martínez (2017) rescata una frase de Aristóteles que vale la pena retomar aquí: “Por consiguiente, la felicidad es ciertamente una cosa definitiva, perfecta, y que se basta a sí misma, puesto que es el fin de todos los actos posibles del hombre” (Martínez, 2017: 29)

¹¹ En este sentido, Martínez (2006), dice: “Aristóteles pretende así que los políticos, hombres de Estado, no solo sean virtuosos ellos, sino que posibiliten la práctica de la virtud a los ciudadanos a través de la repetición de los mismos actos. No está interesado en saber qué es la virtud, es decir, en definirla, sino en encontrar los vericuetos que hagan posible una moral capaz de ser practicada. La virtud debe tener una utilidad práctica que permita a los hombres convertirse en virtuosos y buenos, de tal manera que ambas naturalezas se realicen” (Martínez, 2017: 32)

de la virtud como práctica para la felicidad y límite de pasiones, se desprende la *ética* como práctica social.

El paso de la *polis* griega a la *civis* romana, también perfila un nuevo tipo de felicidad que comienza a alejarse cada vez más de su *politicidad* humana, que otrora constituía la experiencia suprema del hombre. El estoicismo que gobierna esta lógica transforma el proyecto de *alcanzar la felicidad*, por el proyecto de *evitar el dolor* (o el de conseguir el daño menor). Gladis Martínez (2017) llama a este momento histórico el de la “política sin política”, por el evidente vaciamiento del sentido tradicional griego que el imperio romano realiza con respecto a la estructura política precedente. La *Ética*, entonces, se institucionaliza como práctica política en el juego de la inalcanzable felicidad, la cual, vuelve a contener *estratos* cercanos a la divinidad. La separación entre felicidad y política puede rastrearse, entonces, en este momento constitutivo, de convulsión religiosa, guerras de expansión e imperialismo, que le abren la puerta al cristianismo.

La traslación conceptual hacia el cristianismo, evidencia un tipo de felicidad inscrita en la esencia divina del Dios legítimo, que acoge en su seno a los feligreses. Durante la Edad Media el sentido del concepto *felicidad* se desenvuelve en la trama cristiana, aunque sujeta a la noción de *renuncia* o *beatitud*: según esta lógica religiosa, es feliz quien renuncia a los placeres terrenales, puesto que el fin último de la felicidad humana es la felicidad divina. Lo humano está destinado a perecer en el tiempo, mientras que lo divino, a trascender. La felicidad entonces, solamente puede trascender escindiéndose del hombre, y alcanzando ese bienestar supremo, intangible, trascendente e imperecedero. Es interesante observar aquí la forma que comienza a tener la política para “el gobierno del destino de los hombres”. Dios-Padre se convierte en el nuevo modelo del poder de gobierno: el cristianismo supone el reemplazo de la política y de la ética por el orden religioso. Entonces, el único “bien” (el único “*εὖ*”), es Dios. Para conseguirlo, se debe proceder a una *voluntad* humana basada en la *renuncia*. Esta dupla renuncia-felicidad perdurará en la concepción medieval a través de la percepción escolástica sistémica de Tomas de Aquino, hasta el Renacimiento.

Maquiavelo es uno de los primeros en registrar el retorno de la política al dominio del gobierno de los hombres, no sin antes advertir -como lo hace en *El Príncipe* (1532)¹²- que de las mejores intenciones pueden extraerse las peores acciones, o lo que es igual, que no hay un *bien* que asegure el *bien*. Como explica Miguel Vatter (2019) con Maquiavelo aparecen por primera vez los conceptos -considerados tempranamente modernos- de Estado, sociedad civil, y religión civil.

¹² Es certero indicar, como lo hace Miguel Vatter (2019) que la obra *El Príncipe* fue dedicada a Lorenzo de Médici, o “Lorenzo el Magnífico”, exponiendo un modelo de gobierno posible para ese príncipe, que le permitiera conquistar y conservar el poder.

En la estrategia que se desenvuelve del “arte de gobernar” que describe Maquiavelo, son notorias las alusiones a una *felicidad*¹³ (una combinación entre suerte, experimentación y emocionalidad) que comienza a politizarse, sin desprenderse por completo del pasado religioso, aunque incorporando una manera “noble” -como indica Vatter (2019)- de comprender el rol político de la religión en tanto religión civil¹⁴. La religión civil maquiaveliana, entonces, es la religión que necesariamente conduce a la constitución política: una religión que encuentra su más alta expresión en la esfera práctica, a través de la *constitución política*, que se desprende de una *comunidad política* -o *ciudad* o *Estado*, que en este contexto florentino resultan ser sinónimos-sólida, estable y feliz.

Una ciudad feliz es una ciudad libre, unificada, y sobre todo ordenada, que no requiere (como verbalmente lo expresa) de un ejército mercenario, sino que puede suplir la defensa a través de sus propios ciudadanos. Puesto que Maquiavelo investiga la unidad social a través del juego político del poder, sostiene en este sentido, que de constituirse un órgano político ciudadano estable, no habría mejor defensa que un ejército civil desde el cual *emanara* la protección y la seguridad que tanto anhela, puesto que quedarían satisfechos los “intereses en conflicto”. El sentido de *lo propio* o de la *pertenencia* es importante en Maquiavelo, puesto que describe a la unidad social a través de un sentido práctico: el poner en común los intereses, que aunque siempre son opuestos entre gobernantes y gobernados, pueden encontrar puntos concordantes, como la estabilidad política, que propicia la felicidad.

Maquiavelo habla de felicidad mayormente al referirse al nacimiento de las ciudades, bajo la concepción republicana¹⁵ que supone un ordenamiento común a todos sus

¹³ Como lo expresan Contreras-Vejar; Tice Jen, y Turner (eds.) en el libro *Regimes of Happiness. Comparative and historical studies*, (2019): “Machiavelli’s Word for ‘happiness’, appearing throughout his writings, was *felicità*. The word, just like in its Latin form, *felicitas*, involves a certain element of chance or fortune. The happy person (Italian: *felice*, Latin: *felix*) is consider a ‘lucky’ person. (...) Machiavelli all the same believed that there were ways of managing chance or ‘Fortune’ -not only by striking her and tossing her down (as above), but also by building ‘dikes and embankments’ so as to do no harm. Achieving happiness, for Machiavelli, involves a combination of effort and luck” (...) “Machiavelli’s happiness is an affair of the body, experienced through the body’s senses. Machiavelli’s happiness arrives with the satisfaction of desires, not the liberation from them” (p.90)

¹⁴ La cita textual del autor es la siguiente: “My hypothesis is that Machiavelli tries to develop a novel way that avoids both the Catholic incorporation of politics under the priesthood, and the Protestant-monarchic way of incorporating religion to the goals of the State. The novel way consisted in understanding the political role of religion as a civil religion: this required, so my thesis, the placement of prophetic religions on the side of constitutional politics” (Vatter, 2019: 81).

¹⁵ Explicaremos mejor esta noción en las páginas que continúan.

ciudadanos bajo la ley. En este sentido, la república¹⁶ que piensa el florentino describe una unidad política *superior* que goza de mayor estabilidad que otras, y donde gobierna el orden y la seguridad¹⁷. Sin embargo, no asume un compromiso perpetuo con la *república*, puesto que aclara que la forma de gobierno debe adaptarse a las condiciones y las circunstancias vigentes. La maleabilidad de la adopción de una u otra forma de gobierno nos recuerda la intención de Maquiavelo de “remodelar” la idea de unidad política de acuerdo con la definición de una sociedad política como *diagrama de fuerzas impulsadas por intereses*. La unidad era el resultado de satisfacer intereses en común o “en conflicto”. Sin embargo, si bien suplir intereses en conflicto posibilita el camino a la estabilidad, y por ello, a la felicidad, cabe distinguir -como lo hace el italiano- entre la felicidad de la comunidad política y la de los ciudadanos. En su teoría, no hay una relación necesaria entre el bien común y el bien individual. Igualmente escindidos están los tipos de felicidades que les son propias, tanto al ámbito común como al individual. Existe en Maquiavelo cierta autonomía de la política, que la separa de la esfera del universo de la moral y de la religión, y en este sentido, existe un condicionamiento recíproco entre moral y política. La “moral política” le permite al gobernante (el Príncipe, en este caso) “desatender” las demandas de la virtud cristiana *si la situación política así lo determinase*. La *virtud* -política- remite a cualquier tipo de cualidad que el príncipe considere necesario adquirir para conservar su Estado. La *salvación del Estado*, entonces, muchas veces necesita de la *condena del alma* del príncipe. Puede decirse, por lo expuesto, que la política y la felicidad se desprenden de la práctica, del accionar. Lo interesante para nosotros es comprender el paso de una comprensión cristiana de felicidad, que suponía el estadio supremo del alma, y por lo tanto, una categoría estática e inmutable de felicidad, a la consideración de la práctica de la felicidad, como punto de partida de una vida terrenal transformable, y que incluso, tiene implicancias en la vida espiritual.

La preocupación fundamental de Maquiavelo gira en torno a la gobernabilidad de los Estados, conservación que requería, en palabras de García Jurado (2012) la mayor cantidad de recursos disponibles a manos del gobernante. Dicha preservación entrega un

¹⁶ En palabras del propio Roberto García Jurado (2012): “Es claro que Maquiavelo es republicano, y lo es por muchos motivos: porque lo considera un gobierno de una vida más larga que la de los principados; porque hay más libertad para los ciudadanos, ; se forman más hombres virtuosos; se produce más riqueza; se eligen a mejores magistrados; y porque en ellos hay más estabilidad, prudencia y certeza. Sin embargo, no duda en afirmar que un Estado puede asumir una u otra forma de gobierno de acuerdo con las circunstancias, dependiendo de cuál se adopte mejor a sus condiciones vigentes y cual esté realmente a su alcance” (p.121).

¹⁷ Recordemos que en el contexto socio-político en el que se encuentra inmerso Maquiavelo (1513), Italia se encuentra dividida en reinados o Estados: el Reinado de Nápoles al Sur, al Norte, la República Pontificia de Venecia, el Ducado de Milán, Los Estados Pontificios, Génova, y la República Florentina.

“bien mayor”, es decir, la protección de la vida de gobernantes y gobernados. Es en este sentido en que comprendemos como opera la soberanía en el italiano: en la práctica cotidiana de la política, y en la posibilidad de que pueda recaer tanto en el príncipe como en los ciudadanos¹⁸. La voluntad política no distingue a gobernados de gobernantes, puesto que el poder soberano y el poder en acción formulan una unidad indivisible, como atributos de un poder que se refuerza mutuamente.

Con John Locke (1689) termina por definirse un tipo de voluntad no basada en la plenitud del deseo de un más allá desconocido, sino en la *incomodidad terrenal de lo posible de ser conocido en esta vida*¹⁹. Si bien, como explica McMahon (2006) *se aprecian en Locke los frutos de una concepción cristiana*, los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (1689) declaran, literalmente, la necesidad de una “felicidad política”, aislando y asimilando la concepción de felicidad a las decisiones humanas terrenales, que determinan la felicidad futura en el cielo. Tanto es así, que la felicidad reside en todos nosotros, y el cristianismo solamente nos muestra el camino a la “buena o verdadera felicidad”. Lo importante de Locke es que esta felicidad “no condicionada por la divinidad” necesita de la libertad. Allí yace su relación con la política: la felicidad solamente puede desarrollarse en libertad, y en una mancomunidad (*commonwealth*) -como Locke mayormente nombra a la sociedad civil- de hombres y mujeres libres. Esta idea fundamental de Locke, como afirma el americano, tuvo grandes repercusiones en el desarrollo de la democracia. Al subrayar que el principio de la felicidad es humano, y que depende del desarrollo de la libertad para asegurar el libre albedrío, Locke deposita el peso de la empresa sobre los hombros de las personas, y no sobre los hombros de sus gobiernos, o los de un Dios. Necesario es también comprender que Locke le entrega a los sujetos el principio del consentimiento, gracias al cual opera el derecho de dejar trunco el sistema de gobierno (o los gobernantes), en caso de que el mismo fuese en contra del *bien común*. Se infiere de sus ideas, que los gobiernos y los gobernantes tienen la responsabilidad de asegurar y procurar la felicidad de los gobernados; como lo expone McMahon (2006) retomando a Locke: “*el bien público es la norma y la medida de toda labor legislativa, [...] y si algo no es útil para la mancomunidad, quizás no pueda en ese momento promulgarse como ley*” (Cfr. McMahon, 2006: 188)²⁰.

¹⁸ Cfr. García Jurado, 2012: 122.

¹⁹ Según McMahon, Locke piensa que la incomodidad es la sensibilidad que rige la voluntad humana, aquello que moviliza al hombre y permite cambios en su vida. El autor, dice: “What is it that determines the Will in regard to our Actions?” he asks in the critical chapter ‘Power’ in book 2 of the *Essay*. *Uneasiness, he answers*” (McMahon, 2006: 180).

²⁰ La cita textual del autor es la siguiente: “Locke himself observed that ‘the public Good is the rule and measure of all law-making’, and ‘If a thing be not useful to the commonwealth... it may not presently be established by law’ “ (McMahon, 2006: 188).

Influencias en el pensamiento de Jean-Jacques Rousseau fueron Maquiavelo y Locke, tanto en su consideración política de Estado y sociedad civil, como en su filosofía en torno a la *religión civil* y la naturaleza humana. Con respecto a esta última, mientras Maquiavelo considera la natural tendencia humana hacia la corrupción, Rousseau propone, a la inversa, una bondad natural moldeada socialmente. En ese sentido, si para Maquiavelo la naturaleza humana es inmutable (aunque puede dirigirse, es decir, gobernarse), para Rousseau será perfectible y modificable a través de la educación civil. Sin embargo, el italiano también reconoce que la educación es fundamental para formar ciudadanos respetuosos de las leyes, socializando dicho respeto a través de los hábitos y las costumbres. El fruto de la empresa política maquiaveliana, en este sentido, no solamente es el de conseguir estabilidad y perdurabilidad, sino el de conseguir leyes que sean respetadas y que extiendan la vida de la comunidad política, es decir, de la *República*. De esta consideración se desprende la comprensión de Maquiavelo en torno a la *República* como *gobierno de la ley*. Sin embargo, la visión del italiano no es trasladable a la consideración de *República* de Rousseau, quien separa *soberanía* de *gobierno*. El poder soberano debe recaer en la voluntad general para ser legítimo, voluntad que solamente puede expresarse a través de la ley. De aquí que, como explica García Jurado (2012), en Rousseau se perciba una concatenación necesaria entre la voluntad general, la soberanía, la legitimidad, la ley y la República²¹. La soberanía es lo que permite distinguir entre el todo y las partes, es decir, la comunidad política del individuo. El soberano ya no es una persona definida, sino una identidad colectiva, colocada por encima de los individuos, aunque nacida de ese conjunto político.

El factor de importancia del pensamiento iluminista moderno descansa sobre la creación “artificial” de la comunidad política, que antaño solía ser “natural”. En *El Contrato Social* (1762), Rousseau pretende -simbólicamente- devolverles a los ciudadanos la naturaleza “perdida”, y entregarles un tipo de libertad civil y moral que reemplace el lugar de la libertad individual del estado de naturaleza (Cfr. McMahon, 2006: 239). Rousseau, entonces, será el mejor exponente de la concepción contractual *ius naturalista* sobre la que gira la religión civil. Como explica Robert Derathé (1962)²² el pacto social requiere de la religión civil para contener a los ciudadanos al interior del Estado, impidiendo -en última instancia- romper el mismo²³. La religión civil le *dona* al Estado el carácter *sagrado* que le entrega al pacto autoridad moral. Se trata de un tipo

²¹ Cfr. García Jurado, 2012: 122.

²² Nos referimos al texto de Robert Derathé titulado “La religion civile selon Rousseau”, en *Annales de la Société JJR*, 1962, T. XXXV, Genève, A. Julien, pp.161-170.

²³ El autor lo explica de la siguiente manera: “La société humaine n’étant fondée que sur la fois des conventions, il s’agit par la religion civile de donner à l’engagement de citoyens un caractère sacré, pour qu’ils ne soient pas tentés de le rompre” (Derathé, 1962 : 162)

de sujeción que no se funda sobre un dogma religioso, sino en el sentimiento mismo de la sociabilidad²⁴.

La responsabilidad del Estado, como dueño de la propiedad de sus ciudadanos, es la de garantizar la moderación y la imparcialidad en la distribución *de todos los asuntos del Estado*, conteniendo la riqueza extrema mediante la acción de otorgar a cada uno *lo que necesita, pero no mucho más*. El propósito de dicha administración estatal no es otro más que el fomento de la *virtud*, requisito indispensable para la felicidad. La virtud, disposición de servir a los demás y de sacrificarse uno mismo por la justicia y el bien general, sirve como antídoto contra el egoísmo y el amor propio eneguedores, los cuales constituyen la principal causa del descontento y la corrupción en las sociedades. Tanto como en Locke, existe en Rousseau *resquicios* del cristianismo donde se encuentra el sustrato de la *voluntad* en tanto que *renuncia*. La virtud permite renunciar a la ambición y someterse a la voluntad general. Lo interesante de Rousseau es que le entrega un nuevo giro político a la felicidad: ella vive en todos los seres humanos, espiritualmente está presente como bien supremo, y forma parte del Estado de Naturaleza, al cual el sujeto puede volver, sometándose a la voluntad general a través del Estado. Pero cuando Rousseau piensa en el Estado de Naturaleza tiene en claro que se trata de un pasado histórico sobre el cual todavía existe la posibilidad del retorno. Como explica Dominique Ségler (1998) ni Rousseau es un utópico, ni el *Contrato Social* una utopía. Rousseau se permite pensar en el comportamiento de los seres humanos previo al proceso civilizatorio, pero su imaginación tiene un asidero geográfico, puesto que es bien sabido que en más de una ocasión se refiere al “nuevo mundo” (América) como sinónimo de este universo de posibilidad. El suizo presenta un modelo de construcción político-social que involucra a la felicidad, como el resultado de la realización social. Es por eso que, si bien el hombre está -en ese momento histórico- alejado de alcanzar la felicidad, producto del tipo de sociedad comercial en la que se encuentra inmerso, la misma es una posibilidad política, socialmente alcanzable (Cfr. Ségler, 1998: 295).

Rousseau convierte a la felicidad en la materia del Estado y en su responsabilidad, puesto que la misma requiere del sometimiento a una voluntad que permite la realización terrenal y espiritual. En este sentido, y como decreta McMahon (2006) mantiene la esperanza de que el hombre es maleable, transformable y perfectible, y que

²⁴ La cita textual del autor es la siguiente: “C’est pourquoi, dans le *Contrat Sociale*, les dogmes de la religion civile seront prescrits et formulés ‘non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiment de sociabilité’ (Derathé, 1962 : 162)

la felicidad puede ser el resultado de su transformación. La educación -en materia social²⁵- convierte al hombre en un “nuevo hombre” (Cfr. McMahon, 2006: 243).

Esta perspectiva rousseauiana será la que moldee el espíritu transformador de la posterior Revolución Francesa. La idea moderna de que las transformaciones profundas *crean* nuevos hombres, y por lo tanto, nuevos mundos donde habitan estos nuevos hombres, capturará el espíritu revolucionario, hasta concentrarlo en el fundamento de la razón, y el nacimiento de la *historia*²⁶. Como lo describe Mona Ozouf (1989) la Revolución *bautizó aquello que abolió* (Antiguo Régimen,) y en este ímpetu, le da comienzo al relato histórico: el de la República, y por ello de la Nación francesa. Como lo describe Claude Nicolet en su libro *L'idée républicaine en France (1789-1924)* (1982), fue a partir de 1791, luego de la huida del Rey, que la idea de *República* se equipara con la de *Nación*, aislada de la de *monarquía*. Aquí, comienzan a proliferar (sobre todo en los discursos de Robespierre) la idea de una República como una Nación (territorial y francesa) que presenta características democráticas, donde prepondera la idea del bien común. Cabe destacar que, como lo expresa François Furet (1992), a diferencia de Inglaterra y sus reyes hannoverianos, la Francia monárquica no contaba con un pasado *republicano*. El nacimiento del republicanismo francés, responde, entonces, a la creación *ex nihilo* de una conciencia social emancipada, y superadora de las diferencias sociales.

Es necesario, sin embargo, hacer notar que en la tradición del pensamiento republicano, el concepto de República tuvo tantos matices como el de Nación. Como lo declara Roberto García Jurado (2012)²⁷ Maquiavelo, por su parte, la considera como una forma de gobierno aceptable frente a otras, -como los principados- (siendo *la tiranía* la más perversa de esas formas de gobiernos), mientras que Rousseau se refiere a la *República* como la relación de la entidad pública frente a los individuos. Hacia el siglo XVIII y comienzos del siglo XIX la palabra *República* se utilizaba con sentidos diferentes, sin excluir hasta ese momento, a la monarquía. Su significado remite a la composición política que se presenta a través de la soberanía del pueblo, compartiendo -en este momento histórico- el valor semántico que se desprende del concepto de *Nación*, en tanto *Nación* remitía instantáneamente a un cuerpo político organizado, soberano, y de

²⁵ Rousseau no especifica en *El Emilio o de la educación* (1762) qué tipo de educación es la mejor, aunque inferimos por su obra que todo tipo de educación ilustrada que independice al hombre del sometimiento de las pasiones y del egoísmo, sería adecuada.

²⁶ Mona Ozouf y François Furet en el *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, 1992 describen a la Revolución Francesa como el nacimiento de la historia, destacando la importancia de considerar a Hegel como el precursor de la filosofía de la historia (Cfr. Ozouf y Furet, 1992: 420)

²⁷ Cfr. García Jurado, 2012: 121.

tradición histórica²⁸. Hacia 1730 la *República* podía formar parte -conceptualmente- de *reino, ciudad, monarquía y Estado*, en tanto y cuanto el *uso* expresara, como explica Gabriel Entin (2009) cuerpos políticos *libres*. Pero en ese momento histórico, dicha libertad no los apartaba de la sujeción al Rey. El significado toma un nuevo curso, ajustándose al registro de *gobierno popular* que comienza a diseminarse a partir del estallido de la Revolución Francesa en 1789. En este momento y en esa geografía, *República* es, entonces, incompatible con *monarquía*, convertida en un modelo concreto de organización política que se proyecta incluso en el siglo XIX.

En la mente de los ilustrados americanos del Sur, la transportación semántica del concepto compondrá nuevas estructuras, que durante el primer momento revolucionario independentista rioplatense -como explica Entin (2009)²⁹- girarán en torno al Rey español, hasta conseguir legitimidad, orden y consolidación social diferenciada de aquel. La *República* significó, para los revolucionarios de 1810, la existencia de una nueva comunidad política.

En nuestra búsqueda conceptual, esta comunidad política republicana nacida de la voluntad de personas autoconvocadas a la tarea de gobierno, nos acerca la mirada de binomio *política-felicidad* que se inscribe en la tradición republicana, harto trabajadas por las Ciencias Sociales, la Historia y la Filosofía Política, y que impactó en las posteriores discusiones en torno al Estado y la Democracia. Nuestro trabajo analítico comienza aquí, aunque focalizado territorial y temporalmente en la autodenominada Nueva Generación Argentina, de 1837. La recepción del mundo francés e inglés del republicanismo tradicional, desde Locke, Maquiavelo, Rousseau, Saint-Simon (y los saintsimonianos), pasando por Diderot, Lamartine, Lerminier, Leroux, Lamennais, Mazzini, Bentham, Toqueville, y Hamilton, -por nombrar solamente a algunos-, serán constitutivos del corpus de recepción filosófica necesaria en el análisis de una agrupación política que se constituye bajo el horizonte del republicanismo patriótico rioplatense.

Reconocemos, en este sentido, una infinidad de libros, artículos, textos y reflexiones de una vasta cantidad de autores argentinos y extranjeros en torno al análisis de la Generación del 37', ya sea en el trabajo particularmente histórico, como es el caso de José Carlos Chiariamonte (1982), Tulio Halperin Donghi (1961, 2005), u Oscar Oslak (1982) por nombrar algunos, como así en el estudio singular de los grupos de élite literaria argentina, como lo han hecho Lucila Pagliani (2005), Horacio Tarcus (2016), y

²⁸ Al comprender la estructura de la tradición de una Nación anterior al siglo XVIII, recordemos que la misma tiene un asidero político común en la religión, en la lengua o en el territorio (Cfr. Hobsbawm, 2012: 26).

²⁹ Cfr. Entin, 2009, "De la república desincorporada a la república representada. El lenguaje republicano de la Revolución del Río de la Plata", p.6.

Oscar Terán (1996), o de la interpretación de la producción literaria de la Nueva Generación, revisado por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo (1985), o de la recepción de las ideas europeas en el territorio argentino, con Raúl Orgaz (1934), Elías Palti (2009), Gabriel Entin (2013), Eduardo Dürnhöfer (1985), Marcela Ternavasio (2007) y Natalio Botana (1991, 2005), y Leandro Losada (2019). Es gracias a esta extensa bibliografía que podemos ir en busca de una cuestión vagamente explorada inscripta al interior de la trama conceptual que *flota* en las páginas del llamado *Dogma Socialista*, y que impacta en las mentalidades de la época post-independentista: el concepto político tangible de *felicidad* que ésta, la Generación Argentina, instaurará en la trama nacional como una necesidad al interior del proyecto de transformación social.

Es gracias a los trabajos de las autoras argentinas, Gabriela Rodríguez (2010) y Eugenia Molina (2005) que podemos confirmar un proyecto político compartido entre los integrantes de la élite literaria, herederos simbólicos de los revolucionarios de 1810. Dicho proyecto político será transportado, transformado en el exilio, y readaptado, en el caso de Alberdi y Sarmiento, a las necesidades de una naciente Nación que se sostiene en el imaginario de los literatos gracias a una constante yuxtaposición de “recetas políticas”, que como lo describe Rodríguez (2011) constituirán el corolario del republicanismo argentino. Si bien Rodríguez (2011) se detiene en el análisis de la figura de Alberdi, sus aportes son interesantes porque dan cuenta, al igual que Molina (2005), de un tipo de sociabilidad nacida de la literatura y fortalecida por la política, que funciona a través de una estructura de “red”, es decir, un tejido que se mantiene vivo, crece, se desarrolla, y perece en conjunto, conjugando lazos de unión político-emocionales en el tiempo. Esta comprensión nos permite desarrollar nuestro análisis teórico-conceptual atendiendo a la primera cuestión: que el Dogma Socialista, si bien representa la pluma de Esteban Echeverría (y el comienzo de la literatura romántica en el territorio nacional), es en verdad el resultado de una producción conjunta, donde cada integrante se desdibuja simbólicamente en la representación de un “todo”, o grupo de unión, que piensa, siente, y vive los mismos proyectos políticos volcados en esas páginas. Aquí el concepto de *política* debe comprenderse como formando parte de este juego literario que estimula empírica y abstractamente la emergencia de un grupo dispuesto a operar en lo sucesivo. Claramente, el análisis del momento “dogmático” atravesado por el concepto de *felicidad* nos permite visibilizar, hacia adelante y hacia atrás en la historia, la forma en que un cúmulo de conceptos *sinonímicos* (por ejemplo, el de República y Nación) entran en relación con el concepto político de *felicidad* en la trama discursiva del grupo, -desde el Salón Literario y aún en el exilio-, y cómo dicha trama política discursiva promueve acciones concretas.

Si bien el *Dogma Socialista* ha sido editado gran cantidad de veces, desde su primera circulación en 1846³⁰ recogiendo diferentes textos, tomaremos para el análisis una de las ediciones más recientes, del 2007, titulada *El Dogma Socialista y Otros Escritos. Esteban Echeverría. Estudio Preliminar Alfredo Palcos*³¹. La elección de esta edición en particular se debe al compendio exclusivo que provee el texto, el cual debe leerse en su totalidad como una composición organizada de sentido político que comienza con lo que daremos en llamar el “momento dogmático” (es decir, con la escritura, la jura y la primera versión editada por el propio Echeverría), que se mantiene durante el exilio a través del intercambio de cartas personales entre miembros de la Asociación de Mayo, y que consigue su punto de maduración en el accionar ulterior de Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento³². En este sentido, este ejemplar integra algunos textos fundamentales para comprender el sentido principal de “El Dogma”: el *Estudio Preliminar de Alfredo Palcos* (el cual funciona como una especie de Prólogo) es claramente un agregado de la historiografía posterior que enriquece el texto, y ofrece un marco teórico-filosófico necesario. Como el texto lo declara, el informe contextual de Palcos se sustrae de una edición de 1940 publicada originalmente por la Universidad de La Plata, tras cumplirse cien años de la publicación del *Dogma*. Del mismo modo, en esta edición se ofrece una Cronología que gira en torno a Echeverría, donde se enlistan los años de importancia en la producción del autor, agregando como en las otras ediciones anteriores, la *Ojeada Retrospectiva sobre el movimiento intelectual en El Plata desde el año 37'*, reflexión que el literato incluye luego de la primera edición del *Dogma*.

Una cuestión importante a rescatar, entonces, es la forma en que se conjugan en este ejemplar -que funciona para nosotros como fuente primaria-, el manifiesto dogmático, las cartas personales, y las declaraciones biográficas. El intercambio de correspondencia entre los miembros es presentado, en este caso, bajo los capítulos nombrados como “Polémica con De Ángelis” y “Apéndice”, y en estricta relación con el *Dogma*. Esta selección responde, entonces, tanto al orden cronológico-histórico como al orden

³⁰ Si bien el *Dogma* se publica por primera vez el 1ro de Enero de 1839, bajo el nombre *Código o Declaración de los Principios que constituyen la creencia social de la República Argentina*, la versión impresa de 1846 se considera generalmente la “primera edición”, también publicada desde Montevideo por Esteban Echeverría, bajo el título *Dogma Socialista de la Asociación de Mayo*, recolectando el desarrollo doctrinario de los quince principios del “Credo” o “Dogma”, donde se incluye la *Ojeada Retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde 1837* (la imprenta le pertenecía al periódico El Nacional, de Montevideo, Uruguay). Esta compilación es, ulteriormente, la más reproducida por las editoriales argentinas.

³¹ Nos referimos a la edición de la editorial Terramar, ciudad de La Plata.

³² Nombramos a Alberdi y a Sarmiento, puesto que Esteban Echeverría, escritor del *Dogma*, fallece tempranamente en 1851, siendo el primero de la Asociación de Mayo en morir.

filosófico-sociológico, aspectos bajo los que fue concebido el libro del 2007. Nuestra primera observación en torno a la inclusión de las cartas es que, si bien pertenecen al dominio de lo *privado* -por su género dentro de la literatura-le permiten al lector entrar en contacto con el tipo de sociabilidad que estructura la Asociación de Mayo, puesto que -como explicamos al comienzo de estas líneas-, el *Código* o *Dogma* es escrito por Echeverría, aunque en su prosa es reconocible un colectivo de miembros. De esta forma, el intercambio de cartas no solamente ubica al lector en el contexto histórico e inmediatamente anterior o posterior a la publicación del *Dogma*, sino que presenta -intencionalmente- la correlación entre dos géneros literarios: el de las cartas personales (ámbito privado) y el del manifiesto (ámbito público). Entre las cartas y el manifiesto, es observable la yuxtaposición entre dos formas diferentes de imaginar al lector al cual van dirigidos los escritos, sin analizar aquí la obvia cuestión del contenido³³. El código lingüístico de cada una de esas dimensiones dispares editadas en la versión de Terramar, nos ofrece un compendio de textos muy particular, dirigido -suponemos, mayormente- a un público local argentino. Y es que, aún integrando el *Estudio Preliminar* de Alfredo Palcos, el compilado de estos textos presupone, a la vez, un conocimiento previo de la historia del país que aquí se da por sentado. Por lo tanto, podemos argumentar en este punto, que el libro en su totalidad no es un libro específicamente *de* historia, sino un libro *sobre* historia, y más aún, un libro sobre la condición política que se presenta ante una realidad histórica, en una agrupación que lucha por hacerse oír. Las cartas a Don Pedro de Ángelis³⁴, en este sentido, demuestran la disputa interna entre el editor del “Archivo Americano” y los *publicistas del 37*³⁵. En las dos cartas que se agregan al final del texto, Echeverría rechaza la adjetivación que De Ángelis le otorga al *Dogma*, llamándolo “libelo”³⁶ al momento de oponerse a la publicación. El libro, sin embargo,

³³ Cuestión de la cual nos ocuparemos más adelante en este trabajo.

³⁴ Pedro de Ángelis (1784-1859) fue el editor de varios periódicos políticos y críticos en el territorio rioplatense, entre 1827 y 1856. Hacia 1830 Juan Manuel de Rosas lo contrata para tomar el cargo de las publicaciones de los periódicos afines al gobierno rosista “Archivo Americano” y “Espíritu de la prensa del Mundo”, ambos traducidos a varios idiomas y de circulación rioplatense y europea. Los miembros acercan el manuscrito del *Dogma* hacia 1846, el cual es claramente rechazado en primera instancia por ser contrario al gobierno de Rosas, y es de ese rechazo que se desprenden las cartas que Echeverría dirige y que se adjuntan en el libro que presentamos al análisis.

³⁵ Tomamos el término del libro de Silvana Carozzi (2017) *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*, quien también nombra al grupo revolucionario de 1810 como los “publicistas del 10”.

³⁶ Echeverría explica lo que significa “libelo”: “Empieza Vd. por llamar a ‘juicio’ cual otro Radamante de ‘libelo’; -esto se parece bárbaramente a lo que hacía la Inquisición con los heréticos y a lo que hace la Mazorca con los que no son de su cofradía. Yo le creía periodista crítico, y se me aparece juez: se conoce que por allá el poder de enjuiciar ha invadido hasta la prensa. Todo el mundo sabe, empero, que Libelo se llama a un escrito calumnioso y difamador; y los que hayan leído o lean mi obra verán que toda ella es doctrinaria”. (Echeverría, 2007 -1847-: 262)

presenta solamente las cartas que Echeverría escribe como réplica a De Ángelis, y no las adjudicaciones de aquel. Este *gesto* es notable por parte de los editores de Terramar, puesto que el libro pondera la voz de Echeverría, para reforzar la problemática en torno a la publicación del *Dogma* desde la mirada de su autor³⁷. Otros ejemplos similares son visibles en el “Apéndice” con la inclusión de las cartas que Echeverría le escribe a sus compañeros, tanto a Gutiérrez como a Alberdi (1846) y al General Melchor Pacheco y Obes (1844) – a quien también considera un amigo-, como la carta que Alberdi le escribe a Echeverría, de las cuales no se incluyen, en este ejemplar, las respuestas.

Nos parece pertinente, por lo expuesto, agregar al corpus de análisis de este trabajo el análisis del resto de las correspondencias ausentes -antes mencionadas- que funcionan aquí como fuentes secundarias, para completar el sentido ausente en la edición de Terramar. La carta que Pedro de Ángelis dirige a Esteban Echeverría, posteriormente titulado- “Dogma Socialista: juicio de este libelo”, escrito el 03 de Febrero de 1847, resulta fundamental para comprender el contexto político de la época. Aquí, Pedro De Ángelis se presenta como defensor acérrimo de Juan Manuel de Rosas, oponiéndose a publicar *a personas que ponen en duda el poder y patriotismo de Rosas*³⁸ en un claro ejemplo de censura pública. Lo interesante a rescatar para nosotros, es que a través de esta correspondencia se hace visible el tipo de censura que opera en el siglo XIX, en un Estado argentino todavía en formación. Y en torno a esta cuestión principal, también se torna necesario exponer aquellas características histórico-culturales que definen lo que reconocemos por “censura pública” y que moldean la acción de la censura, en un entorno socio-político donde todavía no se reconoce un órgano de gobierno nacional oficial, sino una Confederación, que tuvo vigencia desde 1835 hasta 1852. La vinculación entre la forma de gobierno contextual a la disputa y la correspondencia, permite un análisis necesario en torno a la estructura proto-estatal que rige el orden de las decisiones políticas de las provincias involucradas. Recordemos que Juan Manuel de Rosas no ejerció -durante su largo mandato- funciones mayores a la de Gobernador de la Provincia de Buenos Aires. Sin embargo, el peso político colocado sobre su figura, y la centralidad que recubren sus decisiones para el destino de la Confederación, son la

³⁷ Destacamos este *gesto* de la editorial, para reforzar el argumento en torno a la elección de los textos que conforman este ejemplar del *Dogma Socialista*. La selección de algunas cartas sin la inclusión de las réplicas correspondientes, dan cuenta de la intención: no se trata de un libro que pretende rescatar determinadas ideas a través de la presentación del intercambio de correspondencia (como el caso de las *Cartas Quillotanas* entre Sarmiento y Alberdi), sino un libro que utiliza determinada compilación privada para guiar al lector hacia la comprensión del sentido histórico y lógico que supone el texto principal.

³⁸ Cfr. Pedro De Ángelis (1847) *Dogma socialista: juicio de este libelo*, p.5, en Biblioteca Virtual Cervantes. Recuperado de:
https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/dogma-socialista-juicio-de-este-libelo/html/dcba10be-523c-11e1-b1fb-00163ebf5e63_1.html#I_0_

clara muestra de la importancia que -socialmente- tienen sus opiniones con respecto a las de sus detractores. Por ello, como explicamos, comprender las formas en que opera la censura en una época ausente de leyes en torno a la misma, es central para el análisis del *Dogma*.

Con respecto al resto de las cartas antes nombradas, nuestro propósito es agregar en este trabajo una prudente selección de la correspondencia dirigida a Esteban Echeverría por parte de sus allegados, junto al análisis de las devoluciones, con el propósito de describir el contexto sociopolítico anterior y contemporáneo a la publicación del *Dogma*. En este sentido, serán reconocidas las cartas que Juan María Gutiérrez le escribe desde el exilio, entre 1841 y 1847, así como las de Juan Bautista Alberdi, donde se cruzan la visión filosófica sobre la actualidad, los buenos deseos, las noticias, y las instrucciones sobre cómo accionar políticamente.

La *Ojeada retrospectiva...* que como ya dijimos, fue escrita e incluida un año después a la primera publicación del manifiesto, recapitula el proceso intelectual que le dio forma al *Dogma*, al tiempo en que coloca al lector en sintonía con el contexto histórico-territorial que justifica, en la visión de Echeverría, la necesidad del *establecimiento de una Asociación de jóvenes que quisieran consagrarse a trabajar por la patria* (Cfr. Echeverría, 2007 -1846-: 101). Como tantos otros intelectuales contemporáneos (aunque, mayormente europeos), en Echeverría pervive la necesidad de destacar la importancia de su producción literaria a través de un ensayo “autobiográfico”. Si bien la *Ojeada retrospectiva...* no se trata estrictamente de una “autobiografía”, puesto que no se describe aquí la vida completa del autor, diremos que sí se presentan puntos concordantes con la estructura autobiográfica, atravesados por el formato enunciativo que coloca a los intelectuales del 37’ como verdaderos *agentes de la producción del saber* (Cfr. Sarlo y Altamirano, 1985: 18). En este sentido, vale recordar que el *Dogma* y el *Manual de Enseñanza moral para las escuelas primarias del estado oriental* fueron publicadas casi en simultáneo en 1846, indicio de una producción que tiene claras intenciones pedagógicas sobre el interlocutor³⁹.

Es evidente para nosotros, que la posición que ocupa el grupo político con respecto a la realidad rosista que los “obliga” a exiliarse, debe comprenderse teniendo en cuenta varias aristas enunciativas que analizamos en este trabajo. En primer lugar, y como lo describe Estela Fernández Nadal (2001) en su libro *Revolución y utopía*, es palpable en el discurso de la agrupación, la tarea -autoencomendada- de constituirse como los “portavoces” de la realidad social. La causa que justifica la denuncia grupal, además del rosismo y la coaptación de la libertad de expresión que impide la publicación del

³⁹ Cfr. Sarlo y Altamirano (1985) *Ensayos Argentinos: de Sarmiento a la Vanguardia*. Buenos Aires: Editorial Ariel.

Dogma en su propio territorio, es el deseo revolucionario. Comprendemos, por lo tanto, que ese deseo revolucionario se expresa en la pluma de la Generación el 37' a través del *Manifiesto*, *Código* o *Dogma* Socialista, en cuanto la expresión de otro tipo de literatura resultaría inadecuada para representar la necesidad de cambio y progreso que se combinan en él.

En segundo lugar, y en relación a la idea del “portavoz”, cabe hacer notar que Echeverría actúa respondiendo al cumplimiento de un mandato oportunamente delegado en su persona por sus compatriotas. Su voz en el discurso del *Dogma*, si bien figura en términos singulares, esconde la pluralidad. Esta forma de desdibujar lo plural en lo singular, además de insertar la autoridad del mandato en la trama discursiva del *Dogma*, describe los elementos materiales que constituyen la trama simbólica de la organización expresados en el discurso, siendo un ejemplo evidente, la conformación del grupo como logia masónica (Cfr. Ferrari, 2018: 106).

Y en tercer lugar, el grupo funda su decir basándose en un saber teórico recepcionado del mundo europeo (iluminista y romántico) que le permite constituir su propia voz política. La posición social que al grupo ilustrado le confiere ese saber, moldea en la Generación del 37' el conjunto de ideas de acción política que comienzan con la escritura del *Dogma* y continúan con la *jura* (como promesa de compromiso), y que siembran *a posteriori* en el pensamiento de los *continuadores* de la “razón dogmática”, diremos -mayormente- Alberdi y Sarmiento, los grandes proyectos de país.

El manifiesto político, que supone un tipo de enunciación grupal, objeto de estudio de este trabajo, nos acerca al momento de producción del discurso, el cual debe comprenderse como un acontecimiento inscripto en una coyuntura histórica determinada, que no solamente tiene por propósito describir la realidad circundante, sino criticarla y -en el caso de la Juventud de Mayo- cambiarla. La publicación del *Dogma* determina, entonces, el momento político de una agrupación que acciona a través del recurso escrito, y cuya voluntad política se manifiesta mediante la escritura y la publicidad de esas ideas correlacionadas. Entendiendo, por ello, a la *enunciación* en su construcción lingüística veroniana⁴⁰, como el par conceptual que opone dos niveles de funcionamiento discursivo -enunciación / enunciado-, siendo el nivel del enunciado *aquello dicho*, y el de la enunciación, las *modalidades del decir*. Gracias al análisis de este binomio, es que podemos determinar las condiciones sociales de producción del discurso político, que en palabras de Verón y Sigal (2003) *son intrínsecas al orden simbólico que las genera*⁴¹ (Cfr. Verón y Sigal, 2003: 15).

⁴⁰ Nos referimos a la definición que entrega Eliseo Verón -junto a Silvia Sigal- (2003) en el texto *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Editorial Eudeba

⁴¹ La cita textual de Sigal y Verón es la siguiente: “En el esfuerzo por superar esta alternativa, la noción ‘discurso’ desempeña un papel fundamental. Como todo comportamiento social, la acción

Es mediante la enunciación que se describe un sujeto ilustrado, políticamente apto para encaminar la tarea que propone. Es apropiado, en consecuencia, abordar el discurso de la Asociación de Mayo desde una perspectiva de análisis que se resiste a establecer una separación entre discurso y práctica. La potencia interpelatoria de la *Juventud* contiene los elementos requeridos para conformar un nivel simbólico desde la práctica revolucionaria de la expresión persuasiva. En palabras de Pierre Bourdieu (1985), *es el poder especial de la lengua de producir existencia produciendo su representación* (Cfr. Bourdieu, 1985: 16).

En el universo político expresado mediante el *Dogma*, el proyecto revolucionario es representado semánticamente por las *luces* del Iluminismo progresista, donde una serie de conceptos se conjugan e interrelacionan constantemente: “libertad”, “razón”, “progreso”, “patria”, “civilización”, “república”, “felicidad”. Como lo destaca Horacio Tarcus (2016) si bien la exportación de conceptos e ideas románticas (mayormente francesas) es notable en Echeverría, sentenciar al autor por la “extracción” de conceptos foráneos como expresión de la falta de originalidad del romántico argentino -como lo han hecho gran cantidad de analistas locales⁴²- equivaldría (erróneamente, en nuestra contemporaneidad) a condenar a cualquier otro autor por su pertenencia a determinado movimiento literario, o su utilización de recursos conceptuales. De igual modo, y como sostiene Tarcus (2016) la pregunta por la “originalidad” de la obra *dogmática* derivó luego en la preocupación por las condiciones de existencia de un “genuino” pensamiento argentino (Cfr. Tarcus, 2016: 55). Sin embargo, las interpretaciones que autores del siglo XX hicieron sobre el *Dogma* responden, como bien explica María Elisa Cevasco (2012)⁴³ “*a la perenne discusión [literaria] entre copia versus original*” (Cevasco, 2012: 21). El análisis de la producción literaria local debe desarrollarse atendiendo a la circulación y recepción de ideas internacionales, nunca plasmadas en su forma *pura* en los textos, sino en su profunda interrelación con otras estructuras culturales con las cuales *dialoga*.

política no es comprensible fuera del orden simbólico que la genera y del universo imaginario que ella misma engendra dentro de un campo determinado de relaciones sociales. Ahora bien el único camino para acceder a los mecanismos imaginarios y simbólicos asociados al sentido de la acción es el análisis de los discursos sociales” (Sigal y Verón, 2003: 15)

⁴² Tarcus (2016) explica en *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* que muchos análisis de reconocidos autores argentinos fueron dilapidarios con respecto a la figura y la escritura de Esteban Echeverría, entre ellos, Ricardo Rojas (1948), Rafael Alberto Arrieta (1958), Emilio Carilla (1958), Liborio Justo (1988), José Ingenieros (1915), y el propio Paul Groussac (1897) contemporáneo a él.

⁴³ Nos referimos al artículo titulado “El significado de las ‘ideas fuera de lugar’ ” (2011), en *Políticas de la Memoria*, N° 10, 11, 12, pp.21-23. Recuperado de: <https://ojs.politicasdelamemoria.cedinci.org/index.php/PM/article/view/143/133>

Sin duda, el caso de Echeverría es particular, no solamente por haber sido el promotor del romanticismo en el territorio rioplatense, sino por conjugar en sus textos literarios⁴⁴ visiones políticas críticas de su realidad temporal. Aún así, es pertinente destacar, como lo hace Tarcus (2016), que los adjetivos descalificantes hacia Echeverría⁴⁵ no describen en absoluto la totalidad de la complejidad literaria del argentino, donde pueden visualizarse estratos o sesgos conceptuales, que en palabras de Reinhart Koselleck (2012), recogen *premisas comunicativas* sobre un tipo particular de temporalidad histórica (Cfr. Koselleck, 2012: 13). Leer el *Dogma* intentando encontrar “el significado de las ideas fuera de lugar”⁴⁶ significa reducir la prosa del mismo a cierta taxonomía mecánica, como lo han hecho otros literatos en su trabajo crítico, que comprime el significado conceptual del universo de sentido que se devela en los conceptos. Recordemos que un concepto es -en resumidas cuentas- la *condensación* de nexos de sentido que contiene las experiencias pasadas, sedimentadas en diferentes capas temporales. Como lo declara Elías Palti (2000) en el Prólogo del libro *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, de Koselleck: “(...) en un concepto se encuentran siempre sedimentados sentidos correspondientes a épocas y circunstancias de enunciación diversas, los que se ponen en juego en cada uno de sus usos efectivos (esto es, se vuelve sincrónico lo diacrónico)” (Koselleck, 2000: 15). Y es que, lo que distingue a un concepto de una palabra o un vocablo, no solamente es su capacidad de condensar una experiencia histórica, sino su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo. Más aún, la *plurivocidad* de los conceptos es lo que los distingue de las ideas, puesto que los conceptos se *cargan* de connotaciones particulares diversas, y no pueden distinguirse por fuera de su contexto enunciativo (Cfr. Koselleck, 2000: 15). Por ello, analizar el *Dogma* en clave histórico-conceptual nos permite desentrañar los nodos de sentido intrínsecos al *momento dogmático*. Operatoria que supera grandemente el análisis taxonómico de las palabras características de la tradición republicana, democrática y liberal, de los referentes anteriormente nombrados por nosotros. En este sentido, para comprender el concepto político de “felicidad” es necesario contrastar los diferentes momentos de producción literaria de la agrupación, que como ya dijimos, inicia su relato revolucionario con el Dogma Socialista.

Analizar el contexto histórico de expresión de los conceptos, supone, a la vez la comprensión de las “particularidades históricas” (intersticios donde se cuele la memoria) que moldean la vida de los actores. La historia es lo que *acontece* entre los

⁴⁴ Nos referimos especialmente a “El Matadero” (1838) y “La Cautiva” (1837).

⁴⁵ Entre los más variados, recordamos el de José Ingenieros, quien nombra a la Generación del 37’ como “los santsimonianos”. (Cfr. Tarcus, 2016: 57)

⁴⁶ Tomamos la expresión de María Elisa Cevasco (2012).

sujetos, y para interpretarla es necesario analizar ciertas *premisas comunicativas* que dejan una impronta clasificable, dado que siempre hay una diferencia entre la historia en acto y la articulación lingüística que la hace posible (Koselleck, 2012: 14). La gran paradoja, entonces, que describe Koselleck y con la que cualquier analista conceptual se encuentra indefectiblemente al emprender esta tarea, es que la historia no es equivalente a la forma de su comprensión, pero tampoco puede pensarse sin ella, y del mismo modo, la historia tampoco puede reducirse exclusivamente a las relaciones sociales, o interpersonales, aunque sin embargo, éstas no pueden pensarse sin un contexto superador de esa micro-realidad que las enmarque en aquello que llamamos *historia*. (Koselleck, 2012: 13)

Por este motivo es que para nosotros no es menos importante considerar la unión del grupo socialista a la masonería. Si bien es claro para la historiografía que la agrupación establece lazos de amistad y afinidad a través de la vinculación con la literatura y la pertenencia al Salón Literario, lo cierto es que el relato histórico “oficial” argentino dejó de lado algunos aspectos de la vida privada de sus integrantes por considerarlos *ajenos* a la trama política de los actores involucrados. El propio Halperin Donghi (2005) afirma que el relato historiográfico -el cual paradójicamente durante tanto tiempo se interesó por interpretar a la agrupación socialista-, apartó de la vista la instrucción masónica de los integrantes de la Generación del 37'. Hoy, bajo una perspectiva diferente, comprendemos que la masonería estimula un tipo de vinculación basada en lazos de confianza a través de un pacto artificial asociativo que *hermana* a los sujetos en una jerarquía determinada por obligaciones, ritos, aprendizajes, rutinas y cumplimientos (Cfr. Ferrari, 2017: 230).

La masonería contemporánea a la Generación del 37' necesitó del secretismo y de la clandestinidad para desarrollar una forma particular de *hacer política*. En este sentido, Koselleck (2007) explica que la masonería, como institución moderna y consecuente a la Revolución Francesa, surge como un espacio de formación de una moral *privada* en contraposición a un Estado *público*. En el enfrentamiento con el absolutismo monárquico pudieron desarrollarse espacios morales internos únicamente gracias a una oposición *secreta* que iba en contra de la política estatal. Un tipo de libertad burguesa interna y única, dice Koselleck, *inscrita en el alma del ciudadano individual, que Hobbes tuvo que desterrar del Estado absolutista para poder deducir su concepto de soberanía, y que en Locke habría de condensarse “by a secret and a tacit consent”, de los individuos, en una legislación filosófica independiente del Estado*. (Cfr. Koselleck -1982- 2007: 74) Un tipo de libertad burguesa que sólo era posible de existir, en el seno del Estado absolutista, si podía relegarse al interior de un espacio secreto: *una moral de las convicciones*, de carácter privado, que consolidó en sociedades privadas. No

renuncian, dice Koselleck, al secreto del reino moral interior, porque precisamente en él es donde hallan la garantía de su existencia independiente del Estado.

En este trabajo, pretendimos responder a una serie de preguntas que le dieron curso a la investigación, y consideramos que el lector encontrará aquí las respuestas: ¿cómo y de qué manera se conforma la *felicidad*, comprendida en colaboración o disparidad con otros conceptos, en esta trama particular de relevancia histórica en Argentina?, ¿cómo opera la *felicidad* en el proyecto político de la Nueva Generación Argentina, al interior de la literatura particular que se desprende del *Dogma Socialista*, y cuál es el grado de vinculación con el proyecto político nacional? ¿Cómo y de qué forma la felicidad consigue ingresar en la trama discursiva y cuál es su relación con el universo conceptual republicano recepcionado por los Revolucionarios del 10', padres simbólicos de la Joven Argentina? ¿Cuál es el universo conceptual que sujeta simbólica y políticamente a la Joven Generación con los *próceres* de 1810? ¿Cómo opera conceptualmente la felicidad en el proyecto político del grupo durante la época del exilio?

Bibliografía

- Aguilar Rivera, José Antonio (comp.) (2006) “Dos conceptos de república”, en *El Republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, p. 57-85. Madrid: Editorial Fondo de Cultura Económica de España.
- Alberdi, Juan Bautista (2009) [1852] *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. La Plata: Editorial Terramar.
- Alberdi, Juan Bautista; SARMIENTO, Domingo Faustino (2005) [1851-1853] *La gran polémica nacional*. Cartas Quillotanas. Las Ciento y una. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Alliaud, Andrea (1993) “El Proyecto educativo oligárquico (1880 – 1910)”, en *Los maestros y su historia: los orígenes del magisterio argentino*, a) Características propias en la constitución del Estado moderno. Tomo II. Páginas 35, 36 y 37. Buenos Aires: Editorial Centro Editor de América Latina.
- Ambelain, Robert (1966) *Franc-Maçonnerie d'autrefois. Cérémonies et rituels des Rites de Misraïm et de Memphis*, Paris: Editorial Robert Laffont.
- Anderson, James (2012) [1723] *Constituciones de los franc-masones o Libro de las Constituciones*, en:
http://www.uned.es/dpto-hdi/museovirtualhistoriamasoneria/3documentos_fundacionale/s/constituciones%20anderson%201723.pdf. Captura 24/04/15

- Anderson, Benedict (1991) *Comunidades imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Editorial Fondo de Cultura Económica
- Ansart, Pierre (1969) *Saint Simon*. Paris: Presses Universitaire de France
- Bobbio, Norberto (2005) *Teoría general de la política*. Buenos Aires: Editorial Trotta
- Botana, Natalio (2005) *La tradición republicana*. Alberdi, Sarmiento y las ideas de su tiempo, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bourdieu, Pierre (1985) *¿Qué significa hablar?* Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid: Editorial AKAL
- Cappelletti, Angel J. (2007) *Etapas del pensamiento socialista*. Buenos Aires: Libros de Anarres
- Carozzi, Silvana (2011) *Las filosofías de la revolución. Mariano Moreno y los jacobinos rioplatenses en la prensa de Mayo: 1810-1815*. Rosario: Editorial Prometeo.
- Carozzi, Silvana (1999) “Revolución y modernidad democrática en los primeros debates del siglo XIX argentino”, en QUIROGA, Hugo, VERMEREN, Patrice, VILLAVICENCIO, Susana (comps.) *Filosofías de la Ciudadanía. Sujeto Político y democracia*, Rosario: Homo Sapiens.
- Capellán De Miguel, Gonzalo; FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier (eds) (2013) *Conceptos políticos, tiempo e historia*. España: Editorial de la Universidad de Cantabria.
- Cappelletti, Angel J. (2010) [1978] *La ideología anarquista*. Barcelona: Editorial Espíritu Libertario
- Cappelletti, Angel, J. (2007) [1978] *Etapas del pensamiento socialista*. Babeuf, Saint-Simon, Blanc, Blanqui. Buenos Aires: Libros de Anarres
- Cevasco, María Elisa (2012.) “El significado de las ‘ideas fuera de lugar’ “, en *Políticas de la Memoria, Anuario de investigación e información del CEDINCI* (10/11/12), pp.21-23. Buenos Aires: CEDINCI
- Charaudeau, Patrick (1986) “Semiolingüística y comunicación”, en Revista Núcleo-4, U.C.V, Caracas. Versión online: <http://www.patrick-charaudeau.com/Semiolingüística-y-Comunicación.html>.
- Chiaramonte, José Carlos (2004) *Nación y Estado en Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Chignola, Sandro & Duso, Giuseppe (2009) *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva

- Consalvi, Simón Alberto (2006) “Francisco de Miranda y la Revolución de Independencia en los Estados Unidos”, en *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Venezuela, Caracas, Tomo 89, N° 354, pp.71-78. Recuperado de: <https://biblat.unam.mx/hevila/BoletindelaAcademiaNacionaldeHistoriaCaracas/2006/vol89/no354/5.pdf>
- Contreras-Vejar; Tice Jen, y Turner (eds.) (2019) *Regimes of Happiness. Comparative and historical studies*. London. Anthem Press
- Corbière, Emilio J., (2011) *La Masonería - Política y sociedades secretas*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Corbière, Emilio, J., (2004) *La historia Masónica ante la historia científica*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Corbière, Emilio, J., (2007) *La Masonería II: Tradición y Revolución*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cullen, Carlos (1985) *Reflexiones desde nuestra América*. Rosario: Fundación Editorial Ross.
- Derathé, Robert (1962) “La religion civile selon Rousseau”, en *Annales de la Societé JJR*, T. XXXV, Genève, A. Julien, pp.161-170.
- Díaz, Hernán M. (2020) *De Saint-Simon a Marx*. Los orígenes del socialismo en Francia. Buenos Aires: Editorial Biblos
- Dürnhöfer, Eduardo (1985) *Moreno, el origen de la república*. Buenos Aires: Escuela de Guerra Naval
- Echeverría, Esteban (2007) [1837] *El Dogma Socialista de la Juventud Argentina (Credo de la Joven Generación Argentina) y otros escritos*. Buenos Aires: Editorial Terramar.
- Echeverría, Esteban (1964) [1838] “Discurso de introducción a una serie de lecturas en el salón literario”, septiembre de 1837, en Echeverría, E. Los ideales de mayo y la tiranía. Buenos Aires: Editorial Jackson.
- Echeverría, Esteban (1941) [1873] “Cartas a Don Pedro De Angelis”, en Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista*. La Plata: Editorial de Crítica Palcos
- Entin, Gabriel (2013) “El patriotismo americano en el siglo XVIII: ambigüedades de un discurso político hispánico”, en Véronique Hébrard y Geneviève Verdo (comp.), *Les indépendances hispano-américaines, un objet d'histoire*, p. 19-33. Madrid: Casa de Velázquez.
- Entin, Gabriel y González-Ripoll, Loles (2014) “La acción por la palabra: usos y sentidos de la libertad en Iberoamérica (1770-1870)”, en Javier Fernández Sebastián

(dir.), *Diccionario histórico iberoamericano de conceptos sociales y políticos*, Iberconceptos II, p. 15-48. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

- Entin, Gabriel (2009) “De la república desincorporada a la república representada. El lenguaje republicano durante la revolución del Río de la Plata”, en Marisa Muñoz y Patrice Vermeren (comp.), *Coloquio Internacional Repensando el Siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al filósofo Arturo A. Roig*, Buenos Aires: Colihue. Versión online: <http://historiapolitica.com/datos/biblioteca/entin1.pdf>

- Ferrari, Jael L. (2017) *Renovadas experiencias políticas de la fraternidad revolucionaria francesa: Logias masónicas y movimientos anarquistas de Rosario*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario

- Falcón, Ricardo (2005) *La Barcelona argentina. Migrantes, obreros militantes en Rosario 1870 – 1912*. Rosario: Editorial Laborde

- Falcón, Ricardo (2010) “La formación de la identidad socialista en Argentina”, Conferencia, en: <http://www.pssantafe.org/admin/upload/d2/LaformacindelaidentidadsocialistaenArgentina.pdf>.

- Furet, François (1988) *La Révolution I, 1770 – 1814, De Turgot à Napoléon*. France: Editorial Pluriel. Hachette Littératures.

- Furet, François (1988) *La Révolution II, 1814 – 1880. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry*. France: Editorial Pluriel. Hachette Littératures.

- Furet, François; Ozouf, Mona (2007) *Idées. Dictionnaire critique de la Révolution française*. Paris: Editorial Flammarion.

- Furet, François; Ozouf, Mona (dir.) (1993) *Le siècle de l'avènement républicain*. Paris: Editorial Gallimard

- Halperin Donghi, Tulio (2005) *Revolución y guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla*. Buenos Aires: Siglo XXI Editorial.

- Herrero, Alejandro, y Herrero, Fabián (1996) “Las ideas y sus historiadores. Un fragmento del campo intelectual en los años 90's”. *Presentación*, pp. 7-11. Santa Fe: Universidad Nacional de Litoral.

- Hobsbawm, Eric (2002) [1983] *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Hobsbawm, Eric (2012) [1990] *Ecos de la Marsellesa*. Barcelona: Editorial Crítica.

- Hobsbawm, Eric (2018) [1962] *La era de la Revolución 1789 -1848*. Buenos Aires: Editorial Crítica.

- García Jurado (2012) “El que quiere el fin, quiere los medios. Naturaleza humana y republicanismo en Maquiavelo y Rousseau”, en *En-Claves del Pensamiento*, Año 6, , Nº12, pp.111-131.
- Ghirardi, Olsen (2004) *La generación del 37’ en el Río de la Plata*. Córdoba: Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba.
- Grimmer, Luis Santiago, y Lombardía, Federico Nicolás (2013) “Política y ética en Aristóteles y Maquiavelo: un contrapunto para pensar la felicidad política”, en *Anacronismo e Irrupción Revista de Teoría y Filosofía Clásica y Moderna*, Buenos Aires, pp.58-84.
- Goldman, Noemí, Fernández, Javier Sebastián (Ed.) (2014) “Soberanía en Argentina y en el Río de la Plata”, en *Diccionario político y social del mundo Iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales 1770-1870*, Iberconceptos II, Tomo 10, p.43. Universidad del País Vasco. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- González Bernaldo De Quiroz, Pilar (2000) *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- González Bernaldo De Quiroz, Pilar (1990) *Masonería y sociabilidad en el centro y sur de la campaña bonaerense. Fines del siglo XIX, principios del siglo XX*. Rosario: Prohistoria Vol. 16. Versión online: ISSN 1851-9504 (Julio 2011), en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1851-95042011000200001&script=sci_arttext
- .
- Koselleck, Reinhart (2012) *Historias de conceptos*. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político social. Madrid: Editorial Trotta
- Koselleck, Reinhart (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007) *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Editorial Trotta.
- Koselleck, Reinhart (2004) “Historia de los conceptos, y conceptos de historia”, en *Revista Ayer* Nº54, pp.27-45, ISSN: 1137-2227
- Koselleck, Reinhart (2010) *Historia/Historia*. Madrid: Editorial Minima Trotta
- Séglard, Dominique (1998) « L’intérêt du Contrat Social chez Rousseau » en Lazzeri, Christian, y Reynié, Dominique (eds.) *Politiques de l’intérêt*. Paris, Annales Littéraires de l’Université de Franche-Comté. Editorial: Les Belles Lettres.
- Nicolet, Claude (1982) *L’idée républicaine en France (1789-1924)*. Paris: Editorial Gallimard

- Martínez, Gladis Ana Catalina (2017) en el libro *Política y felicidad. Análisis fragmentario de una versión sobre lo imposible*. Entre Ríos: EDUNER
- Mannina de Gamero, Liliana (2003) "La matriz ideológica de la Generación del 37", en *Revista de Historia Americana y Argentina*, Publicación del Instituto de Historia Americana y Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Tercera Época, N° 40. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo
- McMahon, Darrin M. (2006) *Happiness. A history*. New York: Atlantic Monthly Press
- Musso, P., (1997) "La religion du monde industriel, analyse de la pensée de Saint-Simon", en *La Tour d'Aigues*, Éditions de l'Aube, 2006 Piedras, E., 2003. Industrias Culturales en México.
- Orgaz, Raúl (1934) "Echeverría y el Saint-Simonismo", en Orgaz, R. *Obras Completas*, T. II. Buenos Aires: Editorial Córdoba Rossi.
- Oszlak, Oscar (1982) *La formación del Estado Argentino*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- Ozouf, Mona (1989) *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution Française*. Paris: Editorial Gallimard.
- Pagliani, Lucila (comp.) (2005), en ALBERDI, Juan Bautista; SARMIENTO, Domingo Faustino, *La gran polémica nacional. Cartas quillotanas. Las ciento y una*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.
- Palti, Elías, (2006) "De la historia de 'Ideas' a la historia de los 'Lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano", *Anales Nueva Época*, número 7- 8, pp. 63-81. Suecia, Universidad Göteborg, Instituto Iberoamericano.
- Palti, Elías (2011) "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", en *Res Pública* N°25, pp.227-248.
- Palti, Elías (2010) "*Mito y realidad de la 'cultura política latinoamericana'*". Buenos Aires: Editorial Prometeo
- Palti, Elías (2007) *El tiempo de la política. Leguaje e historia en el siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Rodríguez Rial, Gabriela (2022) *Tocqueville en el fin del mundo. La generación del 1837 la ciencia política argentina*. Buenos Aires: Editorial Miño y Dávila.
- Roig, Arturo Andrés (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Introducción y Capítulos I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1994) *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Editorial El Andariego.

- Romero, José Luis (1956) *Las ideas políticas en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosseti, Mariana (2023) *Letrados de la independencia*. Polémicas y discursos formadores. Buenos Aires: CLACSO
- Salazar Bondy, Augusto (1988) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Sarlo, Beatriz; Altamirano, Carlos (1985) *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*. Buenos Aires: Editorial Ariel.
- Silone, Ignazio (1940) *El pensamiento vivo de Mazzini*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Sorensen, Diana (1998) *El Facundo y la construcción de la cultura argentina*. Buenos Aires: Beatriz Viterbo Editora
- Tarcus, Horacio (2018) “Aportes para una historia conceptual del socialismo en el espacio rioplatense (1837-1899)”, en *Revista Conceptos Históricos*, Año 4, N° 5, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, pp.122-178.
- Tarcus, Horacio (2016) *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Tarcus, Horacio (2020a) *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna (1853-1880)*. I Francisco Bilbao y Bartolomé Victory y Suárez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Tarcus, Horacio (2020b) *Los exiliados románticos. Socialistas y masones en la formación de la Argentina moderna (1853-1880)*. II Alejo Peyret y Serafín Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ternavasio, Marcela (comp.) (2013) *De la organización provincial a la federalización de Buenos Aires (1821-1880)*, Tomo III. Rosario: Editorial Unipe
- Vatter, Miguel (2013) “Maquiavelo y la concepción republicana de providencia”, en *La Revolución de Maquiavelo. El Príncipe 500 años después*, Sazo Muñoz, Diego (ed.). pp.225-250. Santiago de Chile: RIL
- Vatter, Miguel (2019) “Civil Religion and the pursuit of happiness from Machiavelli to Italian theory”, en *Giornale critico di storia delle idee*, N° 1 pp.72-87.
- Verón, Eliseo y Sigal, Silvia (2003) *Perón o muerte. Los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*. Buenos Aires: Editorial Eudeba



Congreso del Pensamiento Nacional Latinoamericano

8, 9 y 10 de junio de 2023

Universidad Nacional de Lanús (UNLa)

Lanús, Provincia de Buenos Aires, Argentina

- VV.AA (2014) “La historia conceptual y el trabajo de los historiadores de las ideas” en Introducción, *Estudios de Historia Conceptual del Pensamiento Político*, Universidad de la República del Uruguay, Montevideo: Editorial Plural.
- Wasserman, Fabio y Chiaramonte, José Carlos (1996) *Formas de identidad política y representación de la Nación en el discurso de la generación de 1837*. Buenos Aires: Filo:UBA
- Weinberg, Félix (1977) *El Salón Literario de 1837*. Buenos Aires: Hachette