



Universidad de Chile

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
**Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales**  
**Escuela de Derecho**

**DESPUÉS DE LA REPÚBLICA:**  
**La Política y el Derecho en los Tiempos del Escepticismo**

**Memoria de Prueba para optar al grado de**  
**Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales**

**Autor: Renato Fabrizio Garin González**  
**Director: Juan Ormeño Karzulovic**

**Santiago, Chile**  
**2010**

## **TABLA DE CONTENIDOS**

|  |            |
|--|------------|
| <b>Introducción:</b>                         |            |
| <b>Sobre nuestros tiempos .....</b>          | <b>01</b>  |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo Uno:</b>                         |            |
| <b>Los lenguajes del escepticismo.....</b>   | <b>06</b>  |
| Liberalismo Político                         | 07         |
| Pólemos                                      | 11         |
| Democracia y Liberalismo                     | 15         |
| De tortugas y escorpiones                    | 21         |
| La tiranía de la mayoría                     | 26         |
| Los Derechos en serio                        | 30         |
| Lo público y lo político                     | 35         |
| Ardiente Paciencia                           | 39         |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo Dos:</b>                         |            |
| <b>La Eterna Promesa Moderna.....</b>        | <b>40</b>  |
| ¿Cuál Comunidad?                             | 41         |
| Tiempos Modernos                             | 48         |
| La Promesa (post) Moderna                    | 51         |
| La Nueva Barbarie                            | 56         |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo Tres:</b>                        |            |
| <b>Las sirenas de lo Político.....</b>       | <b>61</b>  |
| La lección del Parlamentarismo en Chile      | 63         |
| Kelsen y Schmitt                             | 67         |
| Chile 1861-1925                              | 71         |
| Digresión: Economía y Sociedad parlamentaria | 75         |
| La objección democrática                     | 78         |
| Escepticismo y Decisionismo                  | 82         |
| El silencio de lo político                   | 85         |
| <br>   |            |
| <b>Capítulo Cuatro:</b>                      |            |
| <b>Tras la República .....</b>               | <b>99</b>  |
| La Huella de la Técnica                      | 100        |
| ¿Cuántos años tiene un día?                  | 114        |
| Transitar en la medida de lo posible         | 121        |
| <br>   |            |
| <b>Conclusión:</b>                           |            |
| <b>Reconstruir la República.....</b>         | <b>129</b> |
| <b>Bibliografía General.....</b>             | <b>134</b> |

## **RESUMEN**

La Modernidad, entendida como el marco teórico y práctico bajo el cual se entendieron el Derecho y la Política, está en crisis. Esa crisis se desencadena por la imposibilidad de dar con la racionalidad interna de la práctica moderna y desemboca en el escepticismo generalizado que hoy prima en la teoría política y, dramáticamente, en la teoría del derecho. Por un lado, la teoría política ha asumido, como lugar común, una postura “liberal” ante el problema de la justicia política. Ello representa la evolución teórica de John Rawls que ha traído aparejada la crítica “comunitarista” encabezada por Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair McIntyre. La primera parte de este libro intenta dar una respuesta distinta de ese conflicto mediante el “republicanismo cívico”. En seguida, este escepticismo ha desdibujado la línea divisora entre política y derecho. El problema es la discrecionalidad como pretensión de darle sentido estructural al derecho: una racionalidad interna basada en la normatividad. El punto de este capítulo es mostrar que la crisis del derecho es en realidad una crisis de la identidad moderna y que el derecho como práctica normativa encerrada en la modernidad se encuentra en una fuerte crisis identitaria por la pérdida de sentido colectivo y general –la ley- y la relevancia exagerada e hipertrofiada del caso. La tercera parte pretende relacionar los conceptos anteriores con la evolución política en Chile y mostrar que la única época “republicana” transcurrió entre 1891 y 1925 y lo que vino después no fue sino la constante lucha entre una fundamentación del poder en sentido político y otra en sentido técnico. Es decir política versus eficiencia. 1973 y el proceso constitucional siguiente no fue sino un triunfo “tecnócrata” que percibía el derecho como una herramienta para asegurar seguridad y garantías para los inversionistas y para el proceso político. La evolución posterior a la Dictadura no es sino la lucha constante de lógicas de fundamentación que se aparecen en cada debate mientras el discurso político se traslada a escenarios jurídicos.

**Introducción:**  
**Sobre Nuestros Tiempos**

The line it is drawn/ The curse it is cast  
The slow one now/ Will later be fast/As the  
present now/ Will later be past/ The order is  
Rapidly fadin'/ And the first one now/  
Will later be last/ For the times they are a-  
changin'

Bob DYLAN. "The Times They Are A-Changin'".

De un tiempo a esta parte, nos hemos acostumbrado a que las universidades sean lugares silenciosos en que el conocimiento es “aprendido” y el análisis crítico -casi siempre- postergado. Entre cursos sobre “liderazgo” y técnicas de marketing, las universidades han abandonado su rol público como entes modeladores del debate político. Buena parte de eso descansa en que el nuevo sistema de educación superior, instaurado en Chile en los 80, posicionó a las universidades como dispensadoras de servicios académicos que conducen a un título profesional. Con eso se les liberó de su deber de engendrar y conducir la deliberación pública, como agentes centrales dentro de la sociedad civil.

Por ello, este libro intenta ser crítico desde la Universidad, particularmente desde la Escuela de Derecho más tradicional del valle central. El objeto de la crítica es un cierto modo de concebir las instituciones públicas y la política. Este modo de concebir las insituciones –objeto de la crítica- lo denominaré “escepticismo institucional” en razón de ser causa de una inyección potente de desconfianza hacia la vida pública. Este escepticismo ha colocado en el discurso político, como telón de fondo, una duda fundante sobre el valor de la vida pública y de la representación. Ese escepticismo lo apreciamos encuesta tras encuesta, en las cuales los ciudadanos muestran una fuerte desconfianza hacia los políticos y un profundo desapego respecto de los procesos que ellos encabezan. Contra ese escepticismo, cuyas fibras teóricas pretendo mostrar, está escrito este libro. En realidad, argumentaré, no es que la política haya bajado de nivel hoy con respecto al ayer, ni tampoco que los políticos hoy sean menos capaces que los

de otrora. Sucede que nuestra forma de comprender las labores y roles ha cambiado dramáticamente. Ello pues nuestra auto comprensión, tanto como individuos, tanto como comunidad política, se ha revolucionado completamente. Nuestra política no ha logrado adaptarse en lo discursivo a ese cambio, trayendo como consecuencia una crisis de las instituciones de representación. Esa crisis provocó un vacío discursivo al interior de la clase dirigente en cuyo seno el escepticismo se ha impuesto como única manera de entender lo público. Los políticos mismos hablan contra la política y las instituciones públicas son degradadas ante la eficiencia y la pulcritud de los espacios privados. Esa sensación recorre nuestras vidas y no tenemos mayor explicación para ella.

La tesis central de este libro brota de un diálogo con variados autores, de las más diversas nacionalidades y áreas de investigación. La búsqueda de respuestas atractivas a los problemas que me interesaban me movieron a leer y conocer de especialidades lejanas al derecho y encontrar que la distancia era bastante menor a la que pensaba y que, con seguridad, había mejores frutos en la combinación de disciplinas que en la asunción de un determinado paradigma. Este diálogo se centrará en el debate filosófico más fecundo de la última parte del siglo XX: el del liberalismo norteamericano con el comunitarismo. La sección de ese debate que he considerado para elaborar esta tesis es el comprendido entre la publicación de *Teoría de la Justicia* de John Rawls hasta la aparición de su *Liberalismo Político* que fue escrito por el mismo Rawls en respuesta a las críticas que esgrimieron Walzer, Taylor, Sandel y McIntyre.

Con todo, Rawls es imprescindible para entender la filosofía política que hoy nos rige y que configura nuestra convivencia social. Me refiero al Liberalismo Progresista que, desde Rawls, se ha levantado como un discurso académico prácticamente inobjetable. Justamente por ello, por ese carácter un tanto sacro que ha tomado, es que he escrito esta tesis como una reflexión crítica acerca de cómo ese Liberalismo Progresista de fines de siglo ha erosionado lo que otros siglos demoraron en construir. Este libro es también un argumento a favor del Republicanismo. Mi intención es presentar a esa filosofía pública como la única capaz de rescatar a las instituciones políticas de las trampas conceptuales en las que hoy se encuentran. Argumentaré a favor de una re comprensión de lo público

en base a un “regreso” hacia las bases filosóficas que construyeron a la primera modernidad. Si bien los razonamientos a favor del republicanismo se encuentran desperdigados por todo el texto, he intentado darles un trato inicialmente teórico –en los dos primeros capítulos- y, luego, historiográfico.

## EL ESPÍRITU DE LOS TIEMPOS

Este es un libro que pretende desnudar a la generación que nos antecede como aquellos que privaron a las instituciones públicas de su sentido. El mismo sentido que se fue construyendo ladrillo por ladrillo –por casi un siglo y medio- ha sido derrumbado una y otra vez desde 1925 en adelante. Y las lecciones históricas son constantemente menospreciadas pues la nueva tecnocracia, con su fe inquebrantable en las fórmulas, desprecia también la historia. Así las cosas, nosotros somos los primeros testigos de este desierto institucional. En algún sentido no tenemos nada, pero tenemos, también, el campo abierto para re diseñar este país. A mi juicio el republicanismo debe servirnos como arquitectura para esa misión. Con ese proyecto en mente, he escrito este libro.

Este es un libro sobre la esperanza, escrito desde una generación profundamente desesperanzada. La violencia política ha dejado huellas de tal calibre en las instituciones públicas que hoy nuestro proyecto histórico parece ser, paradójicamente, *no* tener proyecto histórico. Para nosotros la paradoja es evidente. Somos una generación en medio de la nada. Somos hijos de un país fracturado y, también, de una generación fracturada. Hemos crecido en una transición un tanto “mística”, rodeados de paranoia y de desconfianza. Así, nuestros tiempos son paradójicos. Somos herederos de un modelo económico exitoso en las cifras de crecimiento, pero sumamente fracasado con las de depresión. Lideramos los ranking de seguridad fiscal, y también los de pesimismo en la región. Tenemos tasas altísimas de suicidios y de consultas psiquiátricas. Los libros de auto ayuda se venden como pan caliente, las terapias alternativas hacen furor, la violencia familiar explota todos los días, y un largo etcétera que podríamos resumir en que vivimos en una sociedad angustiada y angustiante.

Eso de ser un pueblo depresivo es relativamente nuevo. Lo que sí parece tener larga data es esa sensación de estas huérfanos de nosotros mismos. Y, quizás por eso, nuestros tiempos nos resulten tan contradictorios. Rodeados de comodidades, pero todavía ansiosos. Desiguales y fraccionados. Grises y excéntricos. Oscuros y apáticos. Modernos e indiferentes. Nostálgicos y nihilistas. Nuestros tiempos se parecen a nosotros. Sobre nuestros tiempos se trata este libro.

## ESTRUCTURA

Las universidades se han transformado –según decía un científico chileno- en “pequeñas uniones soviéticas”. Y eso se nota pues con el mismo “capital humano” se han ido construyendo “think tanks” que traen la “política pública” de moda y la ponen en un paper. Entonces los proyectos intelectuales ya no se forjan como política sino como “conocimiento”. Los que saben, los que de verdad han estudiado los temas, parecen ser los indicados para decirnos qué hacer. Mejor aún, ellos saben quiénes somos. Los conflictos políticos, así, son reconducidos a comisiones especiales integradas por “gente que sabe”. La política ya no se hace cargo de los conflictos sociales. Ahora tenemos especialistas que lo hacen por nosotros. Ese fenómeno, el de la tecnocracia como nueva casta de representantes, se nutre del discurso de los derechos. Para cualquier conflicto social, entonces, una comisión de especialistas se enfrentan atrincherados en bandos que defienden un determinado derecho. Así fue para el caso de la educación en 2006. Y ya conocemos los resultados: Un diálogo de sordos impidió avanzar en lo esencial.

En el *primer capítulo* intento dar un argumento sobre por qué ese discurso de los derechos, planteado como discurso político y jurídico, es nocivo para la idea moderna de democracia. Mi aproximación ha sido el contraste entre la idea inicialmente moderna detrás de las constituciones políticas versus la hoy imperante, la cual denomino *neo-constitucionalismo*. En este capítulo el vínculo de la filosofía política del liberalismo

progresista, con la práctica jurídica que ella implica y la actitud hacia la vida pública que conlleva, lo presento como un camino hacia el escepticismo público.

El *segundo capítulo* . pretende estirar el argumento del anterior, pero esta vez poniendo atención sobre el desarrollo de la modernidad. Mi interés aquí es preguntarme sobre cómo la modernidad ha intentado conjugar su promesa inicial –la emancipación- con el reclamo de los sujetos que ella misma ha creado que le demandan “identidad” cultural. El fondo de este capítulo radica –al igual que el anterior- en la discusión de Rawls con algunos comunitaristas. Presentaré al comunitarismo como una filosofía incapaz de posicionarse como alternativa real si es que persiste en su miopía hacia el problema de la configuración del sujeto político. Entraremos también desde la filosofía política para dar un argumento contra la idea de los “derechos sociales”. Ellos constituyen un espejismo que ha atrapado a aquellos que luchan por un mundo más justo.

El *tercer capítulo* da un giro desde lo conceptual hacia lo historiográfico. Y aterrizará algunas distinciones filosóficas en Chile. Particularmente, defenderé al parlamentarismo chileno de sus críticos e intentaré mostrarlo como una experiencia esencialmente republicana. Ello vendrá con un diálogo con parte de la historiografía chilena sobre el período y, también, con una comparación con la experiencia que vivieran los alemanes en la República de Weimar, proceso sumamente similar al chileno en cuanto a la demolición del sistema institucional que tenía como eje la oposición entre decisionismo y parlamentarismo.

El *cuarto capítulo* es un intento de re comprensión de nuestra historia reciente. Desde los años 30 hasta nuestros días trato de identificar los puntos críticos sobre los cuales nuestra identidad política hoy tambalea. Siguiendo el curso de la historia oficial pretendo ir rastreando las diferentes concepciones de lo público que cruzaron el fin del siglo. Si bien fue el primero en ser escrito, todos los demás capítulos están diseñados como justificación de la lectura que este último episodio pretende hacer de nosotros, los jóvenes de este Chile post Dictadura. Sería exitoso en su cometido si, al menos, despierta un grado de interés por replantearse un par de cosas.

**Los Lenguajes del Escepticismo**

Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo

L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*.

Para nadie es un misterio que términos como “política” o “políticos” no gozan de buena reputación. Numerosas encuestas muestran que, entre los diversos funcionarios públicos, los parlamentarios son los que presentan menos credibilidad y “la política” como expresión institucional resulta insatisfactoria a los ojos de los ciudadanos. Esa sensación térmica tiene, en algún sentido, un correlato evidente al apreciar que la democracia chilena se ha convertido en un ritual de contar votos cada cierto tiempo.

En este capítulo quiero hacerme cargo de ese fantasma que ronda nuestra convivencia democrática y quiero mostrar que el descrédito de “la política” es en realidad una concepción errada de lo que la política es. Quiero hacer ese ejercicio desde la teoría política y pretendo mostrar cómo una diversa comprensión de lo político puede reformar a la política. Mi intención es presentar una forma de comprender lo político en oposición a lo que se denomina “liberalismo político” cuyo principal referente es, a mi entender, John Rawls.

La importancia de Rawls no puede ser minimizada puesto que su *Teoría de la Justicia* y su posterior *Liberalismo Político* son las obras centrales del debate filosófico en los últimos años. Sin la obra de Rawls el debate entre comunitaristas y liberales no habría sido posible, lo que nos habría privado de una gran cantidad de autores que dialogan con Rawls o proponen una diversa construcción de la justicia. Y sin Rawls, además, la filosofía política no encontraría una versión coherente y sistematizada de la forma en que el liberalismo-progresista concibe la democracia, los derechos fundamentales, lo

político y la práctica jurídica. Intentaré mostrar que las consecuencias públicas de este nuevo sentido común académico no son alentadoras y que esas consecuencias no pueden ser pasadas por alto dado el surgimiento del neo-constitucionalismo, que en cierto sentido es tributario del liberalismo-progresista, que ha puesto en tela de juicio la distinción entre lo político y lo jurídico. Todas estas cuestiones tienen como punto de partida una cierta comprensión que maneja el liberalismo rawlsiano sobre la democracia y la igualdad que pone de relieve una forma de aproximarse a lo político y al derecho. Por esa arista del problema, entonces, habremos de comenzar.

### LIBERALISMO PROGRESISTA

“There are many of us, and we disagree about justice”<sup>1</sup>. Hay muchos de *nosotros* y tenemos desacuerdos sobre lo justo. Así abre Jeremy Waldron su *Law and Disagreement* de manera que resume, en la primera frase del libro, los dos componentes de lo político. Pues, la palabra política, como han recordado algunos autores<sup>2</sup>, tiene un doble origen. Por una parte política evoca a la “Polis”, es decir, la unidad de agencia, el “nosotros” político y, por otra parte, política viene de “Pólemos” que hace mención a los conflictos políticos existentes dentro de ese nosotros. Ese conflicto no versa acerca de la identidad de la comunidad política, es decir, nunca está en duda la unidad de agencia, esto es, en ningún momento peligró la polis, pero podemos imaginar conflictos políticos que sí traigan como consecuencia el peligro de la polis, como vimos en Chile la mañana del 11 de Septiembre de 1973. Esos conflictos son los que redefinen a la polis, cuando se ejerce el poder constituyente, el poder de constituir a la polis.

En sus trabajos Rawls intenta, justamente, dar solución a la coexistencia pacífica entre personas que no están de acuerdo acerca del bien o qué cuenta como “justo”. Y ese problema ha sido, por mucho tiempo, el tópico central que ha enfrentado el liberalismo en la segunda mitad del siglo XX. Por años la mejor respuesta que encontraba el

---

<sup>1</sup> WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. 1. No puedo pasar por alto lo notable y agudo que resulta Waldron en este texto y en *The Dignity of legislation* que lo muestran como uno de los pensadores de inevitable referencia en cualquier ensayo sobre filosofía política contemporánea.

<sup>2</sup> MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. 14

liberalismo era la de Schumpeter<sup>3</sup> quien concibe la democracia como *modus procedendi* en sus palabras, que es capaz de regular el conflicto entre diversas concepciones de la justicia. La democracia en el sentido de Schumpeter, a quien sigue Hayek y más tarde Jaime Guzmán, es meramente instrumental y resulta tan legítima como la monarquía o la aristocracia. Cristi explica la idea que maneja Schumpeter de una forma democrática de convivencia:

una competencia entre una pluralidad de grupos partidistas que luchan por recursos escasos y buscan imponer sus intereses particulares. El juego político se reduce a compromisos y transacciones que conforman espontáneamente un orden político. Condición necesaria para la preservación del pluralismo democrático es que los grupos en competencia lo hagan en igualdad de condiciones. Solo así se logra un equilibrio entre la oferta y la demanda de bienes políticos<sup>4</sup>. Esa descripción es la perspectiva generalmente aceptada de la democracia como forma procedimental y neutral en relación a cualquier conjunto de valores, “como simple método para tomar decisiones públicas”<sup>5</sup>. En otras palabras, la democracia sería una manera, entre varias otras, de asegurar que se tomen decisiones entre diversos grupos que tienen concepciones acerca de lo bueno o lo justo con anterioridad a concurrir al proceso político, de manera análoga a cómo los agentes concurren al mercado: el demandante sabe qué quiere comprar y a qué precio y el vendedor sabe qué quiere vender y a qué precio.

Rawls, en cambio, se muestra en contra de esta formulación del principio de neutralidad. El objetivo de Rawls es poner de manifiesto que una sociedad “bien ordenada” necesita un compromiso más profundo que un mero *modus procedendi* basado solamente en determinados procedimientos, esto es, elecciones de representantes. La estrategia de Rawls es plantear un consenso moral que permita a personas, con diversas concepciones de lo justo, vivir juntas bajo un marco común. En la introducción a *Liberalismo Político* Rawls formula el problema del siguiente modo:

---

<sup>3</sup> SCHUMPETER, Joseph. *Capitalismo, Socialismo y Democracia*.

<sup>4</sup> CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. 18.

<sup>5</sup> MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. 40.

¿Cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por *razonables* doctrinas religiosas, filosóficas y morales?<sup>6</sup>

Para contestar su pregunta Rawls pretende dar con un núcleo central de concepciones en que personas razonables estén de acuerdo y que permitan la vida en comunidad y el no enfrentamiento bélico. En su búsqueda distingue entre doctrinas razonables contra aquellas que no lo son, de ahí su distinción entre un pluralismo “simple” y el pluralismo “razonable”.

Entiendo el liberalismo político como una doctrina que pertenece a la categoría de lo político. Se desenvuelve enteramente dentro de dicho dominio y no cuenta con nada fuera de él. La visión más familiar de la filosofía política es que sus conceptos, principios e ideales, y otros elementos se presentan como consecuencias de doctrinas comprensivas [...]. Por contra, la filosofía política tal como la entiende el liberalismo político consiste en su mayor parte en diferentes concepciones políticas [...] consideradas como independientes [...]. El liberalismo político se abstiene de realizar afirmaciones acerca del dominio de concepciones comprensivas excepto cuando se trata de concepciones irrazonables y que rechazan todas las variaciones de los elementos básicos de un sistema democrático. Esto es parte del dejar la filosofía tal como está<sup>7</sup>.

El criterio de razonabilidad, en Rawls, viene dado por aquello que no se opone a lo que Mouffe ha denominado “moralidad política”<sup>8</sup>. Nuestro autor lo explica del siguiente modo:

Más que definir directamente lo razonable, determinaré dos de sus aspectos como virtudes de las personas<sup>9</sup>. [...] Las personas son razonables cuando se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo<sup>10</sup> [...]. El segundo aspecto básico [...] es la disposición a reconocer las cargas del juicio y a aceptar sus consecuencias a la hora de usar la razón pública en la tarea de orientar el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional<sup>11</sup>.

Es decir, en palabras de Rawls, las personas razonables son aquellas que

---

<sup>6</sup> RAWLS, John. *Política Liberalism*. 18. El destacado es mío.

<sup>7</sup> RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 77-8

<sup>8</sup> MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. 40s.

<sup>9</sup> RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 79

<sup>10</sup> *Ibíd.* 80

<sup>11</sup> *Ibíd.* 85.

han tomado conciencia de sus potencias morales en un grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen un sólido deseo de atenerse a unos justos términos de cooperación y de ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad<sup>12</sup>.

Lo anterior no hace más que devolver a fojas cero el problema. Rawls piensa que en esta distinción puede descartar ciertas concepciones que no son compatibles con el modelo democrático, es decir, que no son razonables. Pero no hace más que enunciar el dilema pues todo lo que necesitamos saber es qué cuenta como un “régimen constitucional” y qué cuenta como “justos términos de cooperación”. Una respuesta a eso es sostener que lo que el mismo Rawls propone como régimen constitucional y “justos términos de cooperación”. Pero, evidentemente, bajo ese supuesto cualquier concepción política anti liberal sería excluida. ¿Qué ocurre, por ejemplo, con quienes no están de acuerdo con Rawls en que exista un Tribunal Constitucional? O, mejor aún, ¿Qué ocurre con los comunitaristas que piensan de forma distinta la justicia? En algún sentido nuestro autor cae en el error que pretende evitar pues termina definiendo “lo razonable” por la medida que su liberalismo entrega para hacerlo, es decir, lo razonable coincide con el liberalismo progresista de Rawls. Su propuesta, entonces, no es más que la expresión de una “decisión eminentemente política, no un requisito moral”<sup>13</sup>. Mi impresión, que coincide en los análisis, pero no en las conclusiones, del post-marxismo de Mouffe y Laclau<sup>14</sup>, es que sí existe, siempre debe existir, un criterio que diferencia lo razonable de lo no razonable políticamente, es decir, aquellos con los que podemos dialogar de aquellos con los que no existe otra opción que el enfrentamiento. Sin embargo, ese criterio no viene dado por una cuestión moral, sino porque concepciones extremadamente antagónicas no pueden convivir en una misma polis sin poner en cuestión la unidad de agencia de la misma polis o, para decirlo en los términos de Waldron, hay ciertos desacuerdos que no ponen en duda que seguimos siendo “nosotros”, pero existen otro tipo de desacuerdos que, precisamente, atentan contra la unidad del “nosotros”. Es eso lo que vemos todos los días en Colombia, México, España

---

<sup>12</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*. 55.

<sup>13</sup> MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. 42s

<sup>14</sup> LACLAU, E. y MOUFFE, C. *Hegemonía y Estrategia Socialista*.

o ratos en Chile con la “cuestión mapuche” y eso es, casi como ejemplo de laboratorio, lo que ocurrió la mañana del 11 de Septiembre de 1973.

Rawls, pese a ello, no logra comprender ese tipo de desacuerdos porque no logra ver aquello a lo que el liberalismo progresista es totalmente ciego: la dimensión constitutiva de lo político. Esto es lo que mueve a Rawls ha construir el *consenso por superposición* en oposición al *public choice* desarrollado antes por la teoría política norteamericana. Ambas posturas no logran ver la diferencia de niveles entre un conflicto político que pone en duda la unidad de agencia de la polis y otro que solamente se refiere a un conflicto político normal.

## PÓLEMOS

Sabemos ya que *política* tiene dos raíces. Por un lado “polis”, la unidad de agencia, que acarrea todo el problema del poder constituyente<sup>15</sup>, uno de los términos más jabonosos de la teoría política. Constituir la polis es constituir al agente político mediante un acto político, de ahí la paradoja análoga a lo que describe la Biblia al decir que “al comienzo era el verbo” o Goethe, en Fausto, “al comienzo era la acción”. La segunda raíz es “pólemos” que destaca la conflictividad de la acción política. En palabras de Atria;

lo que es político en el sentido de polémico es que debemos actuar colectivamente, pese a que no estemos de acuerdo en qué curso de acción seguir<sup>16</sup>.

En seguida, en el trabajo de Atria se nos recuerda una distinción que realiza Schmitt que resulta central para dar luz al problema. Schmitt distingue entre “la forma y el modo” de una comunidad política y la “identidad” de la misma. Un conflicto político acerca de la “identidad” de una polis es lo que se denomina conflicto “reflexivo”. El liberalismo rawlsiano comprende que ese conflicto reflexivo puede existir, esto es, su posibilidad,

---

<sup>15</sup> Véase la interesante discusión entre Cristi y Atria. La tesis del primero en CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. La crítica del segundo en ATRIA, Fernando. *Sobre la soberanía y lo político*. La réplica de Cristi en CRISTI, Renato y RUIZ-TAGLE, Pablo. *La república en Chile*. Capítulo 7.

<sup>16</sup> ATRIA, Fernando. *Sobre la soberanía y lo político*. 38

pero el modo en que se acerca a él es negándolo. Para ello desplaza la sustancia del conflicto a la esfera privada, tratándolo como un mero desacuerdo entre ciudadanos acerca de cuestiones que no tienen implicancia política. Hay dos estrategias para llevar a cabo esa táctica, por un lado el *public choice* niega la autonomía de la esfera pública y entiende el conflicto político como un conflicto de mercado, esto es, entre partes sobre las cuales nunca hay duda sobre su identidad. La segunda estrategia, que prefiere Rawls, en cambio, prefiere excluir de la estructura básica de la sociedad todo lo que sea conflictivo, en particular las concepciones del bien y de la justicia de cada uno, lo que llama el *consenso por superposición*.

Rawls sostiene que si una sociedad está bien ordenada, el consenso se establece en torno a los principios de su teoría de la justicia como equidad. Dado que estos principios han sido escogidos mediante la construcción de la posición original con su “velo de ignorancia”, tales principios satisfacen el principio liberal de ser aceptados por todos los ciudadanos –racionales y razonables-<sup>17</sup>. Rawls pretende mostrar que hay un carácter moral en el consenso y no un mero interés personal de cada ciudadano. Nuestro autor parece creer que aun siendo imposible un acuerdo racional entre doctrinas generales de carácter moral, religioso y filosófico, es posible alcanzar dicho acuerdo en el campo político. Una vez que las doctrinas controvertidas han quedado relegadas al campo privado, es posible establecer en lo público un consenso fundando en la razón. Una vez alcanzado ese consenso sería imposible de deslegitimar y la única forma de “botarlo” sería atacarlo desde fuera, es decir, desde posiciones *no* razonables. Esto quiere decir que si se ha logrado instaurar una sociedad bien ordenada aquellos que han participado del consenso no tendrían ningún “derecho” a cuestionarla y solamente podría ser criticada, destruida, por personas no razonables.

No cabe duda de que Rawls considera que el total consenso entrecruzado o por superposición no podrá conseguirse nunca, pero sostiene que puede producirse una aproximación lo suficientemente satisfactoria. Lo que no ve Rawls es que su consenso no hace más que eliminar todo componente político, en el sentido de polémico, de la

---

<sup>17</sup> RAWLS, John. *Political Liberalism*. 141s.

vida pública. El concepto de justicia de Rawls es algo que reconocen los ciudadanos razonables y racionales que actúan conforme a lo que ese concepto de justicia manda. Y es probable, reconoce el liberalismo progresista, que los ciudadanos tengan concepciones muy diversas e incluso conflictivas acerca de lo bueno, pero esas cuestiones son “estrictamente privadas y no interfieren con su vida pública”<sup>18</sup>. Aquí salta a la vista una de las aristas más interesantes del pensamiento rawlsiano. Por una curiosa razón, todo lo que resultaba interesante en *Teoría de la Justicia* pasa a un segundo plano en *Liberalismo Político*. En la primera Rawls se interesó por plantear una idea metafísica de la persona, siguiendo a Kant, pero -dadas las críticas y dardos- cambia de perspectiva en su última obra y no se ocupa ahora por cuestiones metafísicas sino por problemas políticos, es decir, se aleja de un liberalismo comprensivo y se contenta con un liberalismo “meramente político”. De este modo, dice Cristi describiendo la idea rawlsiana de lo político, “independiente de cómo se resuelva la cuestión metafísica, los ciudadanos, en cuanto sujetos políticos, son libres y esto quiere decir, en primer lugar”<sup>19</sup>:

que tienen el derecho de ser considerados como personas independientes de, y no identificables con, ninguna concepción particular y su esquema de fines últimos<sup>20</sup>.

Cristi coloca el ejemplo de una persona que decide cambiar de religión. Ello, bajo la lupa de Rawls no significaría la alteración de su identidad pública sino un mero cambio en opciones privadas de vida. En segundo lugar, los ciudadanos son libres “en el sentido de que son fuentes originales y auténticas de demandas válidas”<sup>21</sup>. Es indiferente, dice Cristi,

el que esas demandas manifiesten ideales religiosos o morales, ideales patrióticos o meras preferencias. Su validez como demandas políticas no dice relación con la importancia de los bienes que afirman. El liberalismo político pone así entre paréntesis nuestras convicciones morales y religiosas<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Ibíd.

<sup>19</sup> CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. 189

<sup>20</sup> RAWLS, John. *Political liberalism*. 30.

<sup>21</sup> Ibíd. 32.

<sup>22</sup> CRISTI, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. 190.

Como intentaré mostrar en lo que sigue, lo que el liberalismo de Rawls tiene de “político” es solamente el apellido. Según la versión rawlsiana, los ciudadanos necesitan, como personas libres e iguales, los mismos bienes, ya que sus concepciones de “lo bueno”, por muy diversas que sean requieren todas de

los mismos bienes primarios, esto es, los mismos derechos básicos, las mismas libertades y oportunidades, y los mismos medios multiuso, como los ingresos y la riqueza, todo ello completado por las mismas bases sociales de respeto propio<sup>23</sup>.

Así, lo que la concepción de “sociedad bien ordenada” de Rawls termina por eliminar la lucha democrática entre “adversarios”, esto es, entre quienes comparten la lealtad hacia los principios democráticos, pero defienden interpretaciones distintas respecto a lo que significar la “libertad”, la “igualdad”, la “vida o la “honra” en cada caso. Gracias a su juego de racionalidad y moralidad el liberalismo de Rawls quiere dar solución al dilema liberal: cómo eliminar a sus adversarios y seguir siendo al mismo tiempo neutral. Sin embargo, la estrategia de Rawls falla por donde pretende ganar pues su liberalismo excluye todo elemento político de la política. El peligro es evidente pues cualquier desacuerdo termina por poner en duda la unidad de agencia de la polis al presentarse como una lucha entre enemigos. Esta es la razón por la que el liberalismo progresista, lejos de entender lo político, termina negándolo y pone en riesgo aquello que quiere solidificar, esto es, la convivencia democrática y hace imposible la distinción entre “adversarios” y “enemigos”.

## DEMOCRACIA Y LIBERALISMO

¿Qué hace liberales a los liberales? En otras palabras: ¿Dónde radica el punto central del liberalismo? La respuesta a esa pregunta la ha dado uno de los juristas y pensadores de la política más agudos, y menos comprendidos, del siglo XX: Carl Schmitt. Por muchas razones el pensamiento de Schmitt se ha visto tergiversado dada su militancia en el Partido Nazi durante la Segunda Guerra Mundial. Schmitt fue conocido como el

---

<sup>23</sup> RAWLS, John. *Political liberalism*. 180

*Kronjurist* de Hitler y sus ideas acerca del poder constituyente fueron utilizadas por diversas dictaduras a lo largo del mundo. En lo que sigue no pretendo mostrar a Schmitt como un pensador republicano, no pretendo tampoco negar su paso por el nazismo, pero sí quiero usar sus ideas como arma de crítica contra el liberalismo rawlsiano.

Los liberales sostienen que todos los seres humanos, no importando el lugar donde viven o al país al que pertenecen, son iguales. Igualdad en el sentido de igualdad humana, que todos gozan de los mismos derechos humanos y de las mismas garantías frente a sus respectivos Estados. Este es el cordón umbilical del argumento liberal desde hace varios siglos: la primacía ontológica del sujeto<sup>24</sup>. Ello se manifiesta en el individualismo liberal que concibe el individuo como anterior a la comunidad, es decir, los individuos poseen una libertad en principio ilimitada que ceden, en parte, al Estado que tiene una libertad en principio limitada. Esta es la lógica del contractualismo que, como veremos, tiene una tensión inevitable con la idea de democracia.

Schmitt, uno de los antiliberales más famosos del siglo XX, plantea en el prefacio de su texto *La Crisis de la Democracia Parlamentaria* de 1926 la tesis de la homogeneidad como condición de cualquier democracia.

Toda democracia real descansa en el principio de que no sólo son iguales los iguales, sino en el de que no recibirán un trato igual los desiguales. Por consiguiente, la democracia exige, en primer lugar homogeneidad, y en segundo lugar –si surge la necesidad- la eliminación o la erradicación de la heterogeneidad<sup>25</sup>.

Esta afirmación bien puede ser descartada inmediatamente por el tinte racista que lleva dada la evolución política personal de su autor. Sin embargo, considero que es posible llevar a cabo una lectura de esta afirmación que pone de relieve una de las características centrales de la democracia que el liberalismo tiene a eliminar.

Schmitt sostiene que la “homogeneidad” es una idea central en la tradición democrática, en el sentido de que la democracia, como ejercicio político dentro de la polis, es llevada

---

<sup>24</sup> Vid. SANDEL, M. *Liberalism and the limits of Justice*. Particularmente en la introducción Sandel descompone el argumento liberal.

<sup>25</sup> SCHMITT, Carl. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. 9.

a cabo por los “iguales” que son iguales en virtud de una “sustancia común”. De esta manera Schmitt niega el valor *político* de la igualdad abstracta liberal.

La igualdad sólo es interesante y de inestimable valor político en la medida en que tenga sustancia, y en que, por esta razón, contenga al menos la posibilidad y el riesgo de la desigualdad<sup>26</sup>.

La igualdad liberal, entonces, no tiene ningún sentido político pues no permite diferenciar entre aquellos que pertenecen a la polis y aquellos que no pertenecen. Dicho en otros términos, la existencia de una polis alemana y una polis chilena dice que -entre de los alemanes- los alemanes son más iguales entre ellos de lo que es un chileno y dentro de los chilenos los chilenos somos más iguales entre nosotros que un alemán entre nosotros. La igualdad liberal, sin embargo, no proporciona un correlato posible de desigualdad.

La igualdad de todas las personas en tanto personas no es democracia sino una cierta forma de liberalismo, no es una forma estatal sino una ética individualista humanitaria y una Weltanschauung. La moderna democracia de masas descansa en la confusa mezcla de ambas cosas.<sup>27</sup>

Nótese que esto no se traduce en la negación de la igualdad humana, sino que se niega su *relevancia* política. Nadie, por supuesto, estaría dispuesto a negar que los seres humanos somos iguales unos a otros, pero lo que interesa aquí no es ese sentido sino la igualdad política existente entre todos. Desde el punto de vista de Schmitt, cuando hablamos de igualdad debemos distinguir entre 2 niveles de cosas. Por un lado la concepción liberal de la igualdad y, por otro, la idea democrática de igualdad. Según el primero las personas, *en tanto personas*, son todas iguales. La segunda, en cambio, vive de la posibilidad de distinguir entre quién pertenece a la polis y quién no, en nuestros términos, quién es ciudadano de un país y quién no.

Y esto es interesante pues para Schmitt el sujeto portador de lo político es el pueblo, pero el concepto de pueblo se constituye a sí mismo por medio del antagonismo político. Si hubiera un solo pueblo en el planeta, la noción de pueblo no existiría, de modo que el

---

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid. 13

agente constitutivo de un pueblo no puede ser sino otro pueblo que, negando al primero, lo obliga a constituirse como pueblo y así sucesivamente<sup>28</sup>. Schmitt no es un humanista en el sentido liberal, y esa es una de las cuestiones que les resulta más difícil de entender a los liberales que buscan atacar a Schmitt, pues “humanidad excluye el concepto de enemigo”<sup>29</sup> y, con ello, excluye el concepto de lo político. Esa igualdad democrática, que hoy conocemos como ciudadanía de un respectivo país, es para Schmitt la base de todas las demás formas de igualdad. Esta es la razón por la que el concepto central en la construcción teórica de Schmitt no sea la de “humanidad” sino el de “pueblo”. La democracia solamente puede existir para un “pueblo”.

En el ámbito de lo político, las personas no se ponen una frente a la otra en calidad de abstracciones, sino como personas provistas de un interés político y políticamente determinadas, como ciudadanos, gobernantes o gobernados, como aliados o como oponentes políticos en cualquier caso, por tanto, en función de categorías políticas. En la esfera de lo político, no puede abstraerse lo que es político y dejar únicamente la igualdad humana universal<sup>30</sup>.

Pero, ¿en virtud de qué son iguales aquellos que son iguales entre sí? La respuesta de Schmitt a esta pregunta es lo que se denomina “la fruta envenenada” de su teoría por ser una respuesta que, inequívocamente, lleva a una política de exclusión y exterminio racial. La unidad del agente político, es decir, la igualdad dentro de la polis, es, según Schmitt, *natural*, en el sentido de pre-política. Esto es diametralmente opuesto a la idea que maneja Hobbes, a quien tantas veces se relaciona con Schmitt, quien concibe la unidad de agencia, del Leviatán, como un hecho político, no natural. En Hobbes los seres humanos en estado natural no existen como “pueblo” sino como mera colección de individuos que, a fin de proteger parte de su libertad, ceden otra parte de ella al poder común.

Decía que el pueblo no es un dato natural, no puede serlo sin caer en el error con tinte racista de Schmitt. La existencia del pueblo, de la polis, es un dato político, es un acto político de existencia que se identifica con el poder constituyente. Sabemos ya que el

---

<sup>28</sup> MIRES, Fernando. *Introducción a la política*. 56.

<sup>29</sup> SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*. 55

<sup>30</sup> SCHMITT, Carl. *La crisis de la Democracia Parlamentaria*. 11.

poder constituyente lleva consigo la paradoja de la teoría constitucional que es que el sujeto político, el pueblo, comienza a existir por un acto político que él mismo lleva a cabo. Pero aún no encontramos respuesta a la pregunta antes planteada, es decir, si la igualdad de la polis no es un dato natural, entonces, ¿en virtud de qué son iguales los iguales? La única respuesta posible a esta pregunta, para no caer en el error de Schmitt, es sostener que la igualdad de la polis viene dada por una declaración política de igualdad. A esa declaración hoy en día le llamamos “derechos fundamentales” o, en el lenguaje de los estadounidenses, “verdades auto evidentes”. El nacimiento de una comunidad política, por ejemplo de los norteamericanos en 1776, es de las cuestiones más poéticas de la teoría política pues da cuenta de cómo un agente político se da nacimiento a sí mismo. Y ese nacimiento es en virtud de ciertas verdades que nos definen políticamente y que nos hacen identificables como polis. Atria lo explica:

Pero por supuesto, al entender la frase “*x* sostiene *y*” como una afirmación de la existencia e identidad de *x*, tanto *x* como *y* se definen recíprocamente. Sostenemos estas verdades como auto evidentes, pero también: esas verdades definen quiénes somos, es decir, los que creemos en ellas. Y nótese que las verdades que sostenemos son auto-evidentes, es decir, “nosotros” creemos en ellas no porque hayamos sido convencidos por argumentos, sino porque se presentan inmediatamente a nuestra razón. Esta última afirmación debe ser entendida en sentido político, no metafísico. Significa que con aquellos que las niegan, no es posible ningún argumento político; si su negativa amenaza nuestra existencia, serán entonces nuestros enemigos: “consideramos al resto de la humanidad Enemigos en la Guerra, en la Paz Amigos”<sup>31</sup>.

El enemigo en este contexto es el *otro existencial*. Es con quien, en el conflicto existencial, no hay lugar para la paz ni para la indiferencia. El otro está en el último lugar de la negación, al borde mismo de la guerra y es el que, por eso mismo, nos convierte en alguien diferente de él, o de ellos, es decir, en un nosotros. En breve y otra vez: aquellas verdades auto-evidentes que nos definen como polis nos constituyen políticamente y hacen posible que seamos iguales entre nosotros y distintos de otros. Esos otros, en contextos de paz, son nuestros amigos, pero en contextos de guerra no pueden sino ser nuestros enemigos pues nos niegan existencialmente. Pensemos, como ejemplo, en el enfrentamiento entre la URSS y EEUU durante la guerra fría. Ambos se

---

<sup>31</sup> ATRIA, Fernando. *Sobre la Soberanía y lo político*. 25.

negaban existencialmente pues ambos negaban una “verdad auto evidente” del otro, a través de los diversos modelos económicos y políticos que practicaban. Y eso es, a la vez, lo que enfrentó, al menos sustancialmente, a buena parte de occidente contra la Alemania Nazi de Hitler durante la Segunda Guerra Mundial: los nazis negaban lo sagrado de la vida de cada ser humano a través del genocidio, ello los constituyó en nuestros enemigos y debimos enfrentarlos.

Los *enemigos* y los *amigos* son aquellos que están fuera de la polis, los *adversarios*, en cambio, son parte de “nosotros” pero, por la contingencia de lo político, tienen desacuerdos en torno a qué es justo o bueno en cada caso. Los adversarios comparten aquellas verdades auto evidentes, son parte de la polis y componen la agencia política, pero por diversos intereses conciben de forma distinta los conceptos que nos definen como comunidad política. Ese es el objetivo de las constituciones políticas: *constituírnos políticamente*.

Ese era el sentido institucional del constitucionalismo clásico: *hacer posible* lo político. Y lo hacía posible porque posibilitaba la existencia de un agente político, de un “nosotros”, pero lo hacía posible también porque restringía las opciones de quien detentaba el poder: establecía en líneas generales la forma y el modo de existencia de la comunidad política, del nosotros. Ello posibilitaba, en base al constitucionalismo clásico, que los gobernantes no fueran tiranos, esto es, hacía posible el gobierno basado en la razón y no en el temor. Solamente a través de la existencia de una unidad de agencia política podemos actuar colectivamente a través de nuestros representantes y podemos estar, todos, pese a que tengamos desacuerdos políticos, es decir, pese a que seamos adversarios, unidos en la *Constitución Política*. Eso es lo que Rawls no logra comprender: no entiende que el rol de la Constitución no es establecer derechos en sentido jurídico sino que es vincularnos como sujeto político. Es por eso que las constituciones tienen, en lo relevante a “derechos fundamentales” o “verdades auto evidentes”, *conceptos* y no *concepciones*<sup>32</sup>. Que la Constitución chilena asegure “el

---

<sup>32</sup> La distinción es de HART, H. *The Concept of Law*.

derecho a la vida”, “a la libertad” “a la igualdad” o a la “honra” es análogo a lo que Thomas Jefferson declarara como verdades auto evidentes del pueblo norteamericano, la libertad, la igualdad, la dignidad, la búsqueda de la felicidad. Pero esa afirmación no define qué es la libertad o la igualdad y ese es, *precisamente*, el valor de esas declaraciones: hacen posible que personas con diversas concepciones de la libertad o la dignidad se vean representadas en nuestro texto fundacional que nos *constituye* políticamente.

Hasta aquí hemos visto que el liberalismo progresista de Rawls no comprende el conflicto político entre adversarios por un doble motivo. Por un lado porque todo conflicto político lo relega al ámbito privado por una estrategia de *consenso por superposición* y, por otro lado, porque no entiende la dimensión constitutiva de lo político y nunca se pregunta por la identidad del agente político. Eso lleva al liberalismo a no poder diferenciar entre adversarios y enemigos, es decir, entre quienes comparten la polis y quienes están fuera de ella. Y no lo logra porque la idea de igualdad que concibe el liberalismo no es política, no entrega un criterio de des-igualdad.

Desde lo que pretendo llamar una concepción republicana de lo político he señalado que los “derechos fundamentales” son aquello que nos permiten constituir la polis. Sin embargo, esta postura que resulta un lugar común a la luz del constitucionalismo clásico, que *hacía posible* lo político, choca de frente con el nuevo fantasma que recorre a la filosofía del derecho, la teoría política y la práctica jurídica en el mundo: el neo-constitucionalismo que pretende *limitar normativamente* lo político volviendo difusa la distinción entre lo político y lo jurídico.

## DE TORTUGAS Y ESCORPIONES

En sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* Maquiavelo sostiene que la república exige la virtud cívica, materializada como amor a la patria y a la constitución, como “principio de la acción de la comunidad política”<sup>33</sup>. Por “amor a la constitución”

---

<sup>33</sup> GODOY, Oscar. *Republicanismo, Liberalismo y Democracia*. 249

Maquiavelo no se está refiriendo al conjunto de normas de la Constitución, sino a la expresión de la polis, como vimos antes. Entiende que el requisito de existencia de la comunidad política es que sus integrantes no atenten contra ella, es decir, que se sientan ligados a la Constitución como una relación de amor: sentir que en la Constitución de la polis también están representados ellos. Cuando se pierde ese vínculo ocurre lo que ocurrió en Chile la mañana del 11 de Septiembre de 1973. El republicanismo es, históricamente, el correlato de esa virtud cívica entendida como “amor a la Constitución”. Oscar Godoy lo explica del siguiente modo:

El liberalismo, contrastado con los republicanismos, se nos aparece como algo abstracto. Y ello se atribuye al hecho de que los teóricos del liberalismo, como Locke por ejemplo, nos proponen un ser humano pre-social, que se rige por leyes naturales, y que no tiene arraigo en ninguna sociedad histórica y concreta. En cambio, la teoría republicana apela a un ser humano inserto en una sociedad histórica, enraizado en una comunidad concreta, partícipe de las ideas y valores colectivos. El amor a la patria y a la constitución significa ese arraigo<sup>34</sup>.

La Constitución como *lo que hace posible* lo político en el sentido de constituir la polis. Pero el neo-constitucionalismo no ve lo mismo en la Constitución, esta “corriente de pensamiento” -como la ha denominado Pozzolo<sup>35</sup> - se opone al positivismo jurídico del siglo XIX y propone la eficacia normativa de la Constitución, es decir, que la Constitución valga como una ley. Y aquí, nótese, no estamos hablando de la parte orgánica de las constituciones, no se trata de si la duración del mandato presidencial o la cantidad de Senadores deba operar o no como una ley, porque obviamente la respuesta es sí, sino si los “derechos fundamentales” pueden ser aplicables en un Tribunal.

El neo-constitucionalismo en algún sentido es hijo del terror. Tras la Segunda Guerra Mundial, dados los atropellos y el genocidio practicado por los totalitarismos europeos y las tiranías latinoamericanas, se ha vuelto un lugar común creer que el derecho puede servir para prevenir el terror e impedir que se reproduzcan las imágenes que vimos en la Alemania Nazi o en la Unión Soviética de Stalin. Todo ello parte de una nueva descripción de la democracia: el gobierno de la mayoría con el respeto de los derechos

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> POZZOLO. *Neoconstitucionalismo y especificidad de la interpretación constitucional*. 339

de las minorías. Esa definición ha dado a luz a lo que la teoría política identifica como “la paradoja de la democracia liberal”<sup>36</sup> que consiste en que debe gobernar la mayoría pero, a la vez, se deben respetar los derechos de la minoría. En primer lugar se coloca a la Constitución a la cabeza del sistema jurídico, como el tronco desde el cual todo se deriva<sup>37</sup>. Luego se dice que los derechos fundamentales de las personas son límites a las decisiones mayoritarias en contextos democráticos pues, de otra forma, estaríamos frente a una dictadura de la mayoría. Por último se sostiene que debe existir tal límite, y debe existir revisión judicial de las decisiones legislativas, pues debemos prevenir la instauración de regímenes totalitarios o tiránicos.

Dos reconocidos autores, Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle, que parecen identificarse con el neo-constitucionalismo, lo describen del siguiente modo:

El constitucionalismo implica esencialmente un intento de establecer el imperio de la ley con el fin de limitar el poder político, específicamente por medio de las constituciones escritas. (...) Pero en el siglo XX, bajo el impacto de la experiencia totalitaria en Europa, el constitucionalismo se ha centrado en la tarea de limitar el poder legislativo a través del establecimiento de un sistema de control judicial que quede en manos del poder judicial<sup>38</sup>.

Nótese, en primer lugar, que el párrafo toma la postura neo-constitucional de *limitar* el poder político y no de *hacerlo posible* como describe el constitucionalismo clásico. En seguida defienden la idea del control judicial de las decisiones democráticas con referencia al totalitarismo Europeo de mitades del siglo pasado. A este respecto debe hacerse una mención necesaria a la idea de “limitar” el poder. Por supuesto que el

---

<sup>36</sup> Ese es el tema que inspira el libro de MOUFFE, C. *La paradoja de la Democracia Liberal*. Curiosamente, pese a que esta autora construye a lo largo de su argumentación una sólida crítica a la forma en que el liberalismo comprende la democracia, termina concluyendo que la paradoja de la democracia liberal no es un defecto o un punto ciego, sino que es una virtud. Y eso es sencillamente incompatible con su post-marxismo pues termina por concebir una mezcla entre marxismo y liberalismo que, en sus conclusiones, resulta incomprensible. Y lo es porque defiende una idea de democracia radical y, a la vez, trata como virtud lo que pretende criticar.

<sup>37</sup> Comúnmente suele decirse que el sistema normativo es una pirámide, lo que, según algunos, viene de Kelsen. Pero eso es incorrecto, en Kelsen –y en general en todos los autores de sistema normativo- la metáfora correcta no es una pirámide sino un árbol. Para el ideal neo-constitucionalista, entonces, la Constitución es el tronco del árbol y cada ley una de muchas ramas.

<sup>38</sup> CRISTI, Renato y RUIZ-TAGLE, Pablo. *La República en Chile*. 29-30.

constitucionalismo clásico, el que por ejemplo defienden los padres fundadores en *El Federalista*, contempla una forma en que aquellos que son designados nuestros representantes –parlamentarios o Presidente de la República- no se transformen en piratas que abusan del poder que se les ha otorgado y ese control es la separación de poderes. La existencia del Parlamento, del Presidente y de los Tribunales hace posible que exista lo político pues permite que la soberanía popular no sea “capturada” por quienes han sido elegidos. En ningún momento la revisión judicial de las decisiones democráticas fue un postulado del constitucionalismo clásico, pero desde la decisión del juez John Marshall, Presidente de la Corte Suprema Norteamericana, en el caso *Marbury v. Madison* esa idea se ha vuelto un lugar común. Ruiz-Tagle y Cristi describen la decisión de Marshall del siguiente modo:

La idea de Marshall es concederle a la Constitución un status jurídico superior, porque constituye la ley suprema en virtud de ser promulgada por el pueblo. El papel de la Corte es proteger las decisiones constitucionales fundantes frente al *efecto erosionador* que conlleva la legislación normal<sup>39</sup>.

Lo primero que debemos tener presente es que en este caso el juez Marshall operó con competencias que ni la Constitución ni ninguna ley le otorgaban para revisar la constitucionalidad de una ley. El fundamento de su decisión fue la idea de que si la Constitución era la ley suprema entonces los jueces que decidían alguna causa debían pronunciarse acerca de la inconstitucionalidad de una ley. Nótese, en seguida, que los profesores Cristi y Ruiz-Tagle conciben a la legislación normal como portadora de un *efecto erosionador* de la legislación constitucional. Ese efecto erosionador, sostienen, debe ser compensado a través de la revisión judicial de las decisiones democráticas en un Tribunal Constitucional (como ocurre en Europa) o en la Corte Suprema (como es en Estados Unidos). De aquí surgen dos preguntas interesantes que pueden servir para poner de relieve el dogma neo-constitucional. La primera es que, aún si aceptáramos que la Constitución es una “*ley fundamental*”, ¿dice algo eso acerca de quién debe velar por

---

<sup>39</sup> Ibíd. 37. Cursivas agregadas

la constitucionalidad de las leyes? Y la segunda es ¿Qué es lo que se “erosiona” a través de la legislación normal?

La respuesta a la primera pregunta es negativa, nada dice la supremacía de la Constitución acerca de quién debe ser el custodio de ella. Bien podríamos decir que la supremacía de la Constitución podría ser encargada a un Tribunal Constitucional o a la Corte Suprema, pero nada impide que le otorguemos ese control al parlamento<sup>40</sup>. Entonces, diría el neo-constitucionalista, ¿qué sentido tendría darle la potestad de controlar a quien queremos controlar? Desde una posición que promueva el auto gobierno ese argumento no hace sentido. Si la Constitución es la expresión de lo que somos como polis, entonces no hay ninguna razón para que el control de las leyes no lo hagamos también nosotros a través de nuestros representantes. Y esto, obviamente, implica la disolución del control de constitucionalidad porque si una mayoría aprueba una ley entonces no tendría ningún sentido que esa misma mayoría rechazara su propia ley porque la considera inconstitucional. Y la razón fundamental de ello es que la Constitución es, o debe ser, tan amplia en su redacción que la idea de inconstitucionalidad de una ley debe ser una cuestión extremadamente marginal en lo relativo a “derechos fundamentales”. Como he marcado reiteradamente antes, la Constitución, en los derechos fundamentales, tiene una redacción que hace mención a conceptos y no concepciones por lo que si una mayoría dicta una ley que toca temas relativos a la “vida”, como es el caso del aborto, no puede haber ahí ninguna inconstitucionalidad pues aquella ley no sería más que una concepción del concepto que contiene la Constitución.

Entonces es posible imaginar una nueva réplica de parte de los neo-constitucionalistas: hagamos que la Constitución tenga *concepciones* y no *conceptos*, porque ahí sí sería susceptible de ser aplicada como una norma. Pero si fuera así la Constitución no tendría ningún sentido político pues quienes no estén de acuerdo con esas concepciones expuestas en la Constitución no podrían sentirse parte de la polis y, en vez de constituirnos políticamente, ese texto no haría más que dividirnos.

---

<sup>40</sup> Ver el interesante trabajo de TROPER. *Poder Judicial y Democracia*.

Vemos que el problema salta a la vista. Como la Constitución contiene conceptos y no concepciones no puede ser aplicable jurídicamente pues el contenido de esos conceptos es político. Es evidentemente político el sentido que le demos a la “libertad”, “igualdad”, “vida” u “honra” por lo que la decisión que se tome en base a ellos será nada más que la expresión política del juez o jueces que la tomen. Cuando el Tribunal Constitucional en Chile debe pronunciarse acerca de una solicitud de la constitucionalidad de una ley que despenaliza el aborto por ir en contra del artículo 19 número 1 que asegura la “vida” no puede decidir ese caso sino teniendo como base sus concepciones políticas. Entonces todo el proceso de deliberación pública que se lleva a cabo en el Parlamento se vuelve inútil y es la deliberación dentro del Tribunal Constitucional la que termina por decidir una ley que nosotros nos hemos dado en virtud del autogobierno de la polis. Nótese la forma en que lo describen Ruiz-Tagle y Cristi:

La revisión judicial se ha hecho tan extendida que la interpretación constitucional no se guía ya por la agenda legislativa, sino que se determina por el espíritu de la adjudicación.

En algún sentido podríamos decir que en Chile la última palabra, la que importa, en materia legislativa no la tienen los representantes de la mayoría sino los integrantes del Tribunal Constitucional y son ellos los únicos parlamentarios que no han obtenido votos. Este liberalismo neo-constitucional no hace sino atentar contra la idea de la legislación que uno de los padres del liberalismo, John Locke, defendió<sup>41</sup> pues coloca al legislador bajo el control de un órgano que termina decidiendo, bajo nada más que concepciones políticas, qué ley es constitucional y qué ley no lo es, es decir, nos imponen la polis que ellos quieren construir y no la que hemos decidido construir. La idea del autogobierno no es más que esa: que somos capaces de deliberar y establecer las leyes y que serán ellas quienes gobiernen y no hombres y mujeres.

En base a eso podemos contestar la segunda pregunta propuesta más arriba: no hay nada que se *erosione* mediante la legislación normal. Ello pues la ley no hace sino *especificar*

---

<sup>41</sup> Véase WALDRON, Jeremy. *The dignity of legislation*. 63s

el sentido de la constitución. El valor de la legislación, entonces, es materializar contingentemente la promesa que nos hiciéramos en la constitución.

## LOS DERECHOS EN SERIO

Una vez que los neo-constitucionalistas se enfrentan a estos argumentos suelen decir que hay una respuesta *histórica*. Esa respuesta histórica es que los totalitarismos del siglo XX nos han enseñado que es recomendable tener frenos institucionales para cuando la mayoría se “emborrache”. Pero por supuesto este argumento, que suele ser el último que se esgrime, equivoca el camino. Es una falacia evidente creer que una norma sirve para evitar la tiranía de la mayoría o para impedir que los regímenes democráticos se transformen en totalitarismos. Mirar el caso chileno es útil: no hay ninguna buena razón para creer que una norma de cualquier jerarquía pudiera impedir que Pinochet diera el golpe de Estado la mañana del 11 de Septiembre de 1973<sup>42</sup>. Y esto es iluminador para entender el sentido de este capítulo: hay cuestiones, y esta es una de ellas, que el derecho no puede impedir.

El problema de la tiranía de la mayoría es mal comprendido. No se entiende que si se erige un gobierno totalitario no habrá ninguna norma que impida que lleven a cabo su plan de acción. En contextos normales, en gobiernos democráticos, la idea de una tiranía de la mayoría es comúnmente sobre dimensionado. Así lo cree –por ejemplo- un popular cientista político:

En este momento es importante establecer claramente que el concepto “tiranía de la mayoría” no debe hacer pensar que las mayorías electorales puedan tiranizar. Una cosa son las mayorías concretas de pequeños grupos “reales” (estas pueden muy bien ser tiránicas) y otra totalmente diferente son las mayorías electorales. En este último sentido nos referimos a colectividades extensas y dispersas, y así, “mayoría” significa, como de costumbre, agregaciones efímeras que se forman y se disuelven elección tras elección. Es verdad que también pueden existir “mayorías de masas” estables y en estado de coagulación, las cuales exigen que la mayoría de una población electoral esté constituida por individuos *identificados* (de clase, raza o partido) que estén verdadera e intensamente, identificados. En las democracias occidentales no es así casi nunca (sucede a las minorías, no a la mayoría). Por lo tanto, las mayorías de masas que

---

<sup>42</sup> Véase ISRAEL, Ricardo. *La Democracia que se perdió entre todos*.

sostengan y promuevan una tiranía de la mayoría, en el sentido constitucional del término, son demasiado improbables y también difíciles de lograr<sup>43</sup>.

Pero, entonces, ¿quién puede impedir que las mayorías se emborrachen y pasen a llevar a las minorías? El derecho, evidentemente, *no* pues si la mayoría está borracha nada impedirá que se reformen las normas que les son incómodas o, sencillamente, pasarlas a llevar también. La única instancia en la que podemos evitar la violencia y el terror es la política y para ello la política debe comprenderse como la mejor forma de encontrarnos. Hannah Arendt comprendió de la mejor manera posible aquello al entender que al ser clausurados los espacios políticos solo es posible que se imponga el terror total<sup>44</sup>. Además, y este es uno de los más fuertes argumentos de Waldron<sup>45</sup>, hay una evidente tensión al concebir al individuo como un ser autónomo, libre y responsable de sí mismo y, a la vez, pensar que el individuo actuando en grupo es capaz de perder la razón y pasar a llevar a los demás. Cuando se pretende despolitizar las cuestiones es cuando se corre el riesgo que temen los neo-constitucionalistas. Fernando Mires lo expresa del siguiente modo:

Con la burocratización del Estado termina la política como cosa pública, antagónica y polémica. No obstante, su espacio continúa abierto, aunque vacío. Ahora bien, es en ese vacío de poder y de política donde a veces hace su entrada triunfal el demagogo iluminado que, apoyado en la mecanizada e impersonal burocracia, entra a dominar sobre los destinos de un país a punta de balas y cuchillos. Esa –la pasiva burocracia que llegó a contabilizar millones de cadáveres, a incluirlos en ítems, a catalogarlos en archivos y despacharlos en largos informes, y que después se dejó seducir obscenamente por los aullidos del Führer- fue la que despolitizó (y con ello policializó) al Estado del país de Weber a fin de que su utopía se convirtiera en realidad...

Esto no lo logra comprender el neo-constitucionalismo. Ellos ven al derecho como una herramienta adecuada para *limitar* lo político e *impedir* el terror. La experiencia histórica, dicen, muestra justamente aquello. Pero no notan que la experiencia histórica muestra lo contrario: que los totalitarismos y el terror están dispuestos a pasar por encima de cualquier cosa, seres humanos o normas, en pos de su utopía. Y aquí no sirve establecer algún criterio para determinar cuándo el pueblo está borracho pues la

---

<sup>43</sup> SARTORI, Giovanni. *¿Qué es la Democracia?* 139 El destacado es del original.

<sup>44</sup> ARENDT, Hannah. *Los Orígenes del Totalitarismo*.

<sup>45</sup> WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*.

“borrachera del pueblo” es por definición, también un tema político. Basta con pensar en Chile entre los años 70 y 73 y nos daremos cuenta que una persona de derecha aseguraría que el pueblo estaba borracho, no así alguien de izquierda.

Pero el neo-constitucionalismo es algo más que una doctrina incapaz de comprender lo político, es también el mejor aliado del liberalismo político de la segunda mitad del siglo XX y reproduce, con su acción, una antigua fábula:

Una vez una tortuga se encontró con un escorpión a la orilla de un río. El escorpión le pidió a la tortuga que lo cruzara en su caparazón hacia la otra orilla. La tortuga dudó y se negó pues temía que el escorpión la picara. El escorpión le prometió no hacerlo y, tras mucho meditarlo, la tortuga accedió. El escorpión se subió al caparazón y la tortuga se lanzó al agua con el escorpión encima. Cuando iban a la mitad del río el escorpión picó a la tortuga:

-Pero idiota, dijo la tortuga, ¿Por qué me picaste? Ahora nos ahogaremos los dos.

-Es que es mi naturaleza dijo el escorpión.

Esta fábula es notablemente útil para este caso. El neo-constitucionalismo sube en su caparazón a los derechos fundamentales e intenta cruzarlos desde la orilla de lo político a la orilla del derecho, pero algo ocurre a mitad de camino y termina naufragando, entre el derecho y la política, sin poder aferrarse a ninguna de las dos orillas. Y cuando se pregunta por qué ha naufragado los derechos fundamentales le contestan lo obvio: la naturaleza de lo político impide cruzar el río con éxito.

Ahora es interesante preguntarse por qué el neo-constitucionalismo quiere cruzar el río entre lo político y el derecho. Y para ello debemos volver a la idea de la Constitución como constitución política de la polis contra la idea normativa de la Constitución. Oscar Godoy no distingue esto:

Claro está, la virtud cívica del republicanismo nos propone la supremacía del amor a la patria y a la constitución por sobre los intereses particulares y el liberalismo concibe al todo de la comunidad política como un garante de la vida, la libertad y los bienes de los individuos que la componen. Y si hay algún amor en el liberalismo, éste es a la constitución<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> GODOY, Oscar. *Republicanism, Liberalismo y Democracia*. 255

Godoy no nota la distinción entre la idea republicana de la constitución como punto de partida de la polis y la idea liberal de la constitución como garantía o límite. Piensa que el “amor a la constitución” de ambos se refiere a lo mismo. Esto sirve para ver con claridad el telón de fondo de estos problemas: la diferente concepción del liberalismo y del republicanismo de lo político. Giovanni Sartori explica la idea liberal:

El hecho es que la solución liberal-constitucional del problema del poder se funda sobre el derecho, y que el derecho es *límite*, un conjunto de límites *limitantes*. Y la idea de legalidad limita, in primis, el poder popular<sup>47</sup>.

Vemos que el liberalismo comprende al derecho como externo a la política, como un límite. Por su parte la tradición republicana concibe a la constitución como una relación interna con lo político, lo hace posible.

El republicanismo es una teoría sobre cómo la soberanía política encuentra expresión en el derecho. El derecho, sostienen los republicanos, hace posible la soberanía popular facilitándole reglas constitucionales como el vehículo o el “hogar” de la deliberación política<sup>48</sup>.

Entonces ahora podemos cerrar el círculo que abrimos más arriba. El conflicto político, decíamos, es trasladado por parte del liberalismo rawlsiano, en todo aquello que es conflictivo –polémico, pólemos- al ámbito privado por una estrategia de *consenso por superposición* que hace irrelevante políticamente las concepciones del bien de cada ciudadano. Es similar a la estrategia del *public choice*, pero con ciertos matices que la configuran como una teoría independiente. Pero el liberalismo, en cualquiera de sus facciones requiere de algún mecanismo que asegure que esa estrategia funcione. Dicho en otras palabras: el liberalismo busca algo con qué atar a la política para que la política no se auto destruya, o, en un ejemplo, el liberalismo busca algo para evitar que lo político se decida de formas violentas como vimos en Chile hace más de 30 años. Entonces mira a su alrededor en busca de una sogá que permita atar la política y la encuentra en el neo-constitucionalismo, en los derechos fundamentales y en la revisión judicial.

---

<sup>47</sup> SARTORI, Giovanni. *¿Qué es la Democracia?* 227

<sup>48</sup> CHRISTODOULIDIS, *Law and Reflexive Politics*, 10.

El liberalismo neo-constitucional nos deja a mitad de camino. Quita de la política lo que por definición debiera ser decidido políticamente (qué es la igualdad, la libertad o la vida en cada caso) y, además, amenaza con dejarnos sin derecho pues lo vuelve políticamente controvertido. Ya lo vaticinaba Honoré en un texto clásico que recorre las escuelas de Derecho:

En algunos países, como los Estados Unidos, se intenta destruir la autonomía del discurso jurídico y reducir las cuestiones jurídicas a cuestiones en las cuales cualquier tipo de consideración social, política o moral es relevante<sup>49</sup>.

La advertencia de Honoré es la crónica de una tragedia anunciada. Es el día a día en la práctica jurídica en que, cada vez más, se le pide a los jueces que fallen según cuestiones que ninguna norma dispone. Poner a jueces a decidir causas en base a cuestiones que nadie ha consagrado en normas es opresivo: juzga a las partes no según “sus” normas sino según lo que el juez cree que es pertinente aplicar<sup>50</sup>. Ruiz-Tagle, proponiendo una forma alternativa de interpretación constitucional que se enfrente a las, así denominadas, “doctrinas pontificias”, sostiene que su construcción

supone (...) un rechazo del método intuitivo y de la adopción de jerarquías injustificadas respecto de los derechos. Si admite algún grado de preeminencia entre derechos constitucionales, se exige una justificación *histórica o política*, o por lo menos un sometimiento a las exigencias formales expuestas por Rawls (...) También supone que la inclusión de *elementos morales, religiosos, políticos o económicos fundacionales*, deben mencionarse en forma expresa (...) Por su parte, la delimitación busca fijar los límites de los contornos externos de los derechos sin afectar el núcleo de los mismos o su esencia<sup>51</sup>.

Ruiz-Tagle intenta una forma de concebir los derechos fundamentales que haga posible que sean aplicables jurídicamente, pero en su intento hace que la advertencia de Honoré se vuelva realidad. No hay forma de entender los derechos fundamentales sin una referencia ajena al derecho. Entonces comenzamos a tener jueces más preocupados de *elementos morales, religiosos, políticos o económicos fundacionales* que de aplicar las

---

<sup>49</sup> HONORÉ, *Legal Reasoning in Rome and Today*. 93

<sup>50</sup> Este es, exactamente, el problema que tiene la llamada “eficacia horizontal” de los derechos fundamentales y, además, la misma crítica que puede hacerse a la escuela del Law and Economics que pretende aplicar criterios de microeconomía en las decisiones judiciales.

<sup>51</sup> CRISTI, R. y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*. 262-3. El destacado es mío.

normas. Y en seguida Ruiz-Tagle intenta dar solución al problema de la abstracción de los derechos fundamentales – conceptos y no concepciones- declarando que existe una “esencia” o “núcleo” en cada derecho, pero eso no hace más que reproducir el problema con otros términos pues ahora nos preguntamos por *cuál* es el núcleo o la esencia del derecho.

### UN PROBLEMA DE LENGUAJE

El lenguaje de los derechos, como lo ha descrito Mary Ann Glendon, ha llevado a que las cuestiones políticas por excelencia se hayan transformado en materias judiciales. Ronald Dworkin es uno de los autores que más énfasis le ha dado a la función judicial como un moderador político<sup>52</sup>. No es de extrañar que Dworkin tome esta posición pues, mal que mal,

el creciente predominio del poder jurídico también debe entenderse en el contexto del debilitamiento de la esfera política democrática pública en la que debería tener lugar la confrontación agonística. Dada la creciente imposibilidad de concebir los problemas de la sociedad de una forma políticamente adecuada, existe una marcada tendencia a privilegiar el campo jurídico y a esperar que el derecho proporcione las soluciones a todos los tipos de conflictos<sup>53</sup>.

Dworkin es uno de aquellos que cree que los problemas políticos como el desempleo, la educación, la censura, la libertad de asociación o la contaminación ambiental quedan mejor resueltas si interviene un juez, con tal que interprete la constitución haciendo referencia al principio de igualdad política. Peor aún, hay una creciente cultura jurídica que cree que en los tribunales los problemas encuentran mejor solución porque están ajenos a la contingencia política, es decir, que la política contamina lo que está en juego y lo salpica de intereses partidistas. Así todos los problemas sociales, todos los antagonismos, se enfocan desde la óptica jurídica en la forma de derechos. No hay indicador más revelador

---

<sup>52</sup> DWORKIN, R. *Law's Empire*. En especial véase la tesis que maneja Dworkin del “juez Hércules”. Véase adicionalmente DWORKIN, R. *Taking rights seriously*.

<sup>53</sup> MOUFFE, C. *La Paradoja Democrática*. 128.

de la medida en que los conceptos jurídicos han penetrado el discurso popular y político que nuestra creciente tendencia a referirnos a lo que es más importante para nosotros en función de derechos, y a caracterizar casi todas las controversias sociales como un choque de derechos<sup>54</sup>.

Y esto está lejos de ser algo positivo. Aquí no estamos juzgando si los abogados, expertos en reconducir cualquier conflicto a “derechos fundamentales” y a presentar recursos de protección están o no equivocados sino si acaso la democracia gana o pierde. Mary Ann Glendon da un par de argumentos que es útil atender:

Nuestro lenguaje sobre los derechos, con su carácter absolutista, estimula expectativas poco realistas, intensifica los conflictos sociales e inhibe el diálogo que podría conducir al consenso, al ajuste o al menos a encontrar un terreno común. Al no pronunciarse acerca de las responsabilidades, parece tolerar que se acepten los beneficios que acarrea vivir en un Estado democrático de bienestar social, sin aceptar los correspondientes deberes personales y cívicos. En su implacable individualismo, estimula un ambiente poco acogedor para los fracasados de la sociedad, y ello sitúa sistemáticamente en desventaja a los agentes protectores y a los dependientes, jóvenes y viejos. En su despreocupación por la sociedad civil, debilita los principales semilleros de virtudes cívicas y personales. En su insularidad, les cierra la puerta a ayudas que podrían llegar a ser importantes para el proceso de auto-corrección. Todos estos rasgos fomentan la simple afirmación por sobre la argumentación razonada.<sup>55</sup>

Nótese que hablábamos, más arriba, de la constitución como lo que nos hace ser “nosotros”. Pero este lenguaje de los derechos, con una fuerte carga anti-política, hace que la constitución se transforme en un arma jurídica, un enfrentamiento en virtud de aquello que se supone nos hace hombres y mujeres que comparten una comunidad. Seguramente aquellos, los liberales neo-constitucionalistas, que no comprenden el ámbito constitutivo de la constitución no se alarmarán ante estos argumentos. Dirán que el derecho no se trata solamente de una cuestión técnica y de razonamiento jurídico sino también, y fundamentalmente, de cuestiones políticas y morales. No hay nada nuevo en esto,

Aquellos que han renunciado a la política común y a los procesos legislativos no se sentirán afligidos si las controversias más importantes quedan en manos de los tribunales<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> GLENDON, M. *El Lenguaje de los Derechos*. 81

<sup>55</sup> *Ibíd.* 94

<sup>56</sup> *Ibíd.* 68

Por supuesto que el liberalismo norteamericano ha buscado respuestas a estas objeciones. Y es útil notar que los problemas aquí descritos no han encontrado mayor solución sobretodo en lo referente a la “dificultad contramayoritaria”. Así, al menos, lo relata Gabriela Alonso

Durante las últimas décadas, la “dificultad contramayoritaria” ha fascinado a los teóricos constitucionales. Dicho brevemente, la dificultad contramayoritaria es el problema de cómo una sociedad democrática puede justificar autorizar a los jueces (que no han sido elegidos popularmente y no están sujetos a la responsabilidad de dar cuenta de sus actos ante el pueblo) para invalidar la elección de ciertos cursos de acción política por parte de legisladores elegidos democráticamente<sup>57</sup>.

En seguida Alonso nos da cuenta de las diferentes teorías que se han formulado para “resolver” la dificultad contramayoritaria y por qué todas, en algún sentido, fracasan. Así es cómo la idea “fundacionalista” defendida por Dworkin<sup>58</sup>, la “tesis intermedia” de John Hart Ely<sup>59</sup> y la “estrategia del pre compromiso”<sup>60</sup> pretenden solucionar el problema de la tortuga pensando que la dificultad no está en la naturaleza del escorpión sino en el agua y pretenden colocar un dique a la corriente del río pensando que pueden salvar a la tortuga con eso pero, por supuesto, no logran dar con una solución al problema porque no lo entienden. Bruce Ackerman en cambio, entiende el problema pero pretende concebir una teoría que haga que el problema desaparezca, es decir, pretende hacer que el escorpión deje de ser tal. Esta teoría es interesante pues, en mucho tiempo, no se había presentado una comprensión tan sistemática y coherente de un sistema institucional, en este caso el estadounidense<sup>61</sup>. En palabras de Alonso,

Ackerman propone disolver, antes que resolver, la dificultad contramayoritaria: el control de constitucionalidad no entraña un problema fundamental de legitimidad ya que, lejos de oponerse o constituir una alternativa a la práctica democrática, es en sí mismo una forma de práctica democrática (...) la historia y práctica constitucionales en Estados Unidos son más

---

<sup>57</sup> Introducción a ACKERMAN, Bruce. *La Política del Diálogo Liberal*. 9

<sup>58</sup> Ver DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. También disponible en una curiosa traducción como *El Imperio de la Justicia*.

<sup>59</sup> ELY, John. *Democracy and Distrust*.

<sup>60</sup> La mejor defensa de esta tesis se encuentra en HOLMES, Stephen. *Precommitment and the Paradox of Democracy*.

<sup>61</sup> Las obras centrales de este autor son ACKERMAN, B. *We the People: Foundations* y ACKERMAN, B. *We the people: Transformations*.

adecuadamente caracterizadas por una distinción entre “política normal” y “política constitucional”, es decir, por una teoría democrática dualista. La primera fase se distingue por el predominio de tres actitudes disposicionales: apatía, ignorancia y egoísmo. El rasgo distintivo de la política constitucional está dado, en cambio, por juicios populares “considerados” (o reflexivos) acerca de “los derechos de los ciudadanos y los intereses permanentes de la comunidad”<sup>62</sup>.

Ackerman nos invita a distinguir entre dos visiones. Por un lado el *monismo*, que solamente trataría como normas en sentido jurídico aquellas que han sido producto de la legislación normal representativa y el *dualismo* en que también tienen el carácter de normas jurídicas aquellas que son producto de todo el pueblo en momentos de participación, los momentos constitucionales<sup>63</sup>. Entonces Ackerman nos entrega ciertos criterios para distinguir un verdadero momento constitucional exitoso de un conflicto político normal:

De acuerdo con Ackerman, éstos son cuatro: (a) un alegado mandato por uno de los tres poderes nacionales conducente a la promulgación de legislación transformadora; (b) la resistencia por otro poder de la nación, produciendo una situación de *impasse* entre los poderes; (c) una elección crítica en la que el pueblo tiene la oportunidad de deliberar y elegir entre posiciones constitucionales opuestas (la presidencia plebiscitaria); y (d) un “giro en el tiempo” por el cual el poder nacional inicialmente reticente manifiesta su aquiescencia con la voluntad popular, seguido de la codificación del momento constitucional por la Corte Suprema a través de una serie de opiniones transformadoras<sup>64</sup>.

En primer lugar, Ackerman reconoce la posibilidad del conflicto reflexivo, es decir, reconoce que hay ciertos momentos en que la polis decide su identidad. Pero en seguida Ackerman pretende establecer criterios normativos para regular los momentos constitucionales. Y eso es evidentemente contradictorio pues los momentos políticos reflexivos son por definición momentos en que cualquier manifestación normativa para la acción del pueblo resulta fútil. Pierde de vista Ackerman que el pueblo en contextos reflexivos siempre opera por interposita persona, es decir, por representantes que se abrogan la representación del pueblo. Su éxito o fracaso no viene dado por cumplir o no

---

<sup>62</sup> Introducción a ACKERMAN, Bruce. *La Política del Diálogo Liberal*. 12

<sup>63</sup> Esta es una de las ideas que inspira el análisis en CRISTI, R. y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*. Véase especialmente el capítulo uno.

<sup>64</sup> Introducción a ACKERMAN, Bruce. *La Política del Diálogo Liberal*. 14-5

con los criterios de Ackerman sino con el grado de fuerza política que logran reunir. Por ejemplo: es imposible negar que en 1973 comienza un momento reflexivo de nuestra polis y es imposible afirmar, también, que se cumplen los criterios de Ackerman. Y esto nos lleva a un nuevo problema: es absolutamente inconsistente creer que la Corte Suprema, a través de “una serie de opiniones transformadoras”, pueda tener alguna ingerencia en las decisiones reflexivas sobre la polis. Carlos Santiago Nino expresa esta objeción a Ackerman:

Con respecto a la justificación del control judicial de constitucionalidad, la visión dualista es problemática ya que no ofrece razones para que “la voluntad del pueblo” deba ser preservada por funcionarios contramayoritarios y no por aquellos que se encuentran más cerca de las preferencias de las mayorías actuales<sup>65</sup>.

En algún sentido Nino nos muestra el punto crucial: definir qué cuenta como un “momento reflexivo” es una cuestión política *en sí misma*. No hay espacio conceptual para una posición objetiva que nos permita distinguir una pretensión de la otra. Ello supone que podemos concebir a un observador interno del proceso político y, a la vez, neutral respecto del mismo. Esto es trágico para el neo-constitucionalismo pues su construcción teórica termina descansando en la mera discreción de los agentes. Pero, por alguna razón, estos problemas se han ido marginando del debate público y suelen ser tratados como meros problemas académicos.

## ARDIENTE PACIENCIA

El punto más discutido en los últimos años en torno al republicanismo y el liberalismo es si acaso la participación política tiene o no un valor intrínseco. Esa es la preocupación, por ejemplo, de Cristi<sup>66</sup> que intenta mostrar que el republicanismo es concebible como una tercera vía –“lugar de acercamiento y encuentro”<sup>67</sup> en sus palabras- entre el liberalismo y el comunitarismo. El mismo Rawls, en *Liberalismo Político*, cree que la

---

<sup>65</sup> NINO, Carlos Santiago. *La Constitución de la Democracia Deliberativa*. 147

<sup>66</sup> CRISTI, Renato y RUIZ-TAGLE, Pablo. *La República en Chile*. Capítulo 14.

<sup>67</sup> *Ibíd.* 381

participación no puede ser un valor en sí mismo, pues, como todo liberal, niega la posibilidad de que los individuos lleguen a estar de acuerdo en el valor intrínseco de algo, en particular de la participación política<sup>68</sup>. Esa es también la discusión que han sostenido Pettit y Sandel y que ha recordado las distinciones entre republicanismo neo-ateniense y republicanismo neo-romano<sup>69</sup>. Sin embargo, mi impresión es que el debate no ha dado con el punto relevante. Los autores han discurrido lo suficiente acerca del valor intrínseco de la participación como para poner de relieve que la médula del asunto no descansa ahí.

La idea de la autonomía de lo público, es decir, que la política es el único medio de canalizar lo político es central. Hay aquí dos dimensiones en juego, por un lado *lo* político que es la dimensión del antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que se puede presentar de diversas formas y en distintos tipos de relaciones sociales. *La* política, en cambio, se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que regulan la vida en sociedad y está cruzada por la dimensión antagonista de lo político. El problema del antagonismo en las cuestiones humanas no es nada nuevo, desde los primeros filósofos se ha reconocido como uno de los temas centrales y es en Hegel donde mejor se aprecia la idea del antagonismo –formulado como una “apetencia”- a lo largo de la historia<sup>70</sup>. Pero el punto aquí no es discutir acerca de si es el antagonismo el motor de la historia humana, como sí lo hace Hegel, sino de entender que es la política la mejor forma de canalizar lo político.

Esa forma de canalizar pasa por comprender la dimensión de lo político como un inexorable antagonismo y a la política como la mejor manera de “domesticar”<sup>71</sup> ese antagonismo. Es por eso que Schmitt, cuando busca caracterizar lo político, encuentra la distinción básica en la noción de amigos y enemigos.

La distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. Lo que ésta proporciona no es desde

---

<sup>68</sup> RAWLS, John. *Liberalismo Político*. 207s

<sup>69</sup> Véase SANDEL, M. *Democracy's Discontent* y PETTIT, Philip. *Republicanism*.

<sup>70</sup> Se ha argumentado que ese es el tema central en *La Fenomenología del Espíritu*. Véase adicionalmente PEREZ, C. *Sobre Hegel*.

<sup>71</sup> La expresión es de MOUFFE, C. *La Paradoja Democrática*. 114.

luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su contenido, pero su una determinación de su concepto en el sentido de un criterio<sup>72</sup>.

Lo que la polis hace posible es que nuestros enemigos pasan a ser nuestros adversarios pues no hay una negación existencial entre nosotros. Y esto no es una reproducción del estado de naturaleza de Hobbes pues aquí la cuestión no es que cada hombre es el lobo de cada hombre, sino que los seres humanos nos agrupamos en torno a objetivos comunes a los cuales otros también aspirar o se oponen. De ahí que la idea de Aristóteles, que el hombre es un ser naturalmente político, pueda ser re entendida: es condición natural a la humanidad el antagonismo. Es la posibilidad del enfrentamiento bélico lo que da vida a la política. La política vive de la posibilidad de la guerra y de evitarla<sup>73</sup>. Pero la política no se trata de solucionar los antagonismos sino darles otro carácter: convertir los antagonismos en agonismos. Esta idea, de que la política permite que los antagonismos sean agonismos es sumamente antigua, pero igualmente olvidada. Hannah Arendt ha sido una de las autoras que nos ha recordado que el paso del antagonismo al agonismo

pasó a ser el prototipo de la acción en la antigüedad griega e influyó, bajo la forma del llamado espíritu *agonal*, en el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro, que sustenta el concepto de la política prevaleciente en las ciudades-Estado<sup>74</sup>.

Tanto Arendt como Simone Weil han tomado como referencia los relatos homéricos sobre la guerra de Troya para explicar el origen y el sentido de la política<sup>75</sup> y quizás sea útil, para comprender lo que está en juego, tener a la vista esos argumentos. Lo que a ambas autoras les llama la atención es que la Guerra de Troya tiene la dimensión de una guerra fundante, la primera guerra que conocemos, que destruyó una ciudad, pero que permitió en seguida la fundación de otras ciudades sobre sus cenizas. Es esa doble dimensión, la del antagonismo destruyendo una polis, y haciendo posible otras polis es

---

<sup>72</sup> SCHMITT, C. *El Concepto de lo Político*. 55.

<sup>73</sup> De ahí que no sea extraño que la segunda palabra más mencionada en la obra de Schmitt después de “política” sea “guerra”. MEIR, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss and The Concept of political*.

<sup>74</sup> ARENDT, Hannah. *La Condición Humana*. 217.

<sup>75</sup> Véase ESPÓSITO, Roberto. *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?*

lo que ven ambas autoras en Homero y de ahí explican el origen de la política. Un historiador de Grecia relata el “comienzo tras el fin” –el agonismo tras la guerra- como un desarrollo, el progreso de algo que está en curso:

Volviendo otra vez a Homero, veremos que en todo lo agonal no hay más que un principio infantil del desarrollo posterior. Aunque ya existen todas las especies de luchas, todavía no llegan a determinar y llenar la vida de los héroes, porque éstos tienen otras cosas que hacer delante de Ilión<sup>76</sup>.

Este es un punto interesante pues muestra la inexorable relación y oposición entre guerra y política en que el “doble origen” de pólemos y pólis parece unificarse en la idea de “agón”, de hacer posible que la guerra deje de ser tal y se *especifique* como acción política. Espósito sostiene que se trata

de una especificación de gran importancia, ya que al subrayar la relevancia, e incluso el carácter constitutivo, del elemento de la visibilidad en el ámbito de la política, muestra el último, o acaso primer, significado del origen pre-político de la política. Ésta es fuente de luz –la escena de la batalla está inundada de luz, se desarrolla siempre en pleno día, incluso al llegar la noche porque es una noche que preludia el nuevo día de la política. Del mismo modo que su relación con la *pólis*, extrínseca e intrínseca a un tiempo, es exactamente la misma que se da entre la luz y lo que ésta ilumina: distinto de ella, pero por ella hecho visible. El espacio de la política es el lugar en que la acción de los hombres aparece literalmente al mundo<sup>77</sup>.

Hasta ahí pareciera ser que la versión arendtiana del origen de la política es perfectamente poética, pero Arendt incluye un elemento en su análisis y es que la pólis como ideal griego fracasó:

Mientras la pólis griega estuvo impregnada del espíritu agonal siguió siendo una forma aristocrática de gobierno, y no una oligarquía en la que el poder está en manos de una minoría. Los elementos aristocráticos, la pasión por la distinción y el individualismo extremo que la acompaña, llevaron finalmente a las póleis a la ruina, porque hicieron casi imposible sus alianzas<sup>78</sup>.

El problema de la pólis era que el ánimo aristocrático atentaba contra la unidad de la misma y la solución a ese problema no lo encuentra Arendt en Grecia sino en Roma. Es

---

<sup>76</sup> BURCKHARDT, J. *Historia de la Cultura Griega*. 133-4.

<sup>77</sup> ESPÓSITO, Roberto. *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* 48-9.

<sup>78</sup> ARENDT, Hannah. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. 55.

ahí donde es posible que la política se reencuentre en su doble origen –destrucción y fundación- sin la “deuda y la culpa”<sup>79</sup> que en Grecia no se ha logrado expiar. Esa culpa es haber destruido Troya y no tener la distancia suficiente como para hacer justicia acerca de los troyanos. Por eso, dice Arendt,

es tan importante que la guerra de Troya, repetida sobre suelo italiano, a la que el pueblo romano remontaba su existencia política e histórica, no finalizara a su vez con una aniquilación de los vencidos, sino con una alianza y un tratado. No se trataba de atizar otra vez las llamas para invertir el desenlace, sino de concebir un nuevo desenlace para esas llamas<sup>80</sup>.

Arendt remarca repetidas veces el profundo significado constructivo, fundacional que tiene el incendio, la guerra. La diferencia que ve ella es que en Roma la luminosidad no viene dada por la apertura de un nuevo espacio – la política- sino por la luz de la *lex*, el derecho romano. Creer, en cambio, que son las normas lo que impiden que el conflicto político se vuelva bélico es no comprender lo que Arendt tan bien entendía: que la violencia está inserta en la política desde su fundación y que es la política lo único que permite evitarla.

Comencé este capítulo diciendo que hay una evidente crisis de la política como expresión institucional. Hay quienes creen que el republicanismo es una salida a esa crisis. Ciertos autores que revisan el republicanismo creen que el punto central del mismo es el énfasis en la participación, sin embargo, mi impresión es que el republicanismo es una defensa de la política para canalizar lo político y la participación no es más que una consecuencia obvia de ello. Pero nadie puede objetar que la idea de la política como agonismo y espacio de encuentro se ha vuelto difusa y frecuentemente puesta en duda. Sucede que las instituciones públicas son presa de una nueva actitud y de una nueva autocomprensión: el escepticismo. Ya no creemos en que ellas puedan unificar nuestros intereses, sino que son los vehículos mediante los cuales unos se imponen a otros. El escepticismo como enfoque institucional ha traído como consecuencia la tecnocracia y la asunción del discurso de los derechos como formas de

---

<sup>79</sup> ESPÓSITO, Roberto. *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* 56

<sup>80</sup> ARENDT, Hannah. *¿Qué es la Política?* 118

canalizar los conflictos. Ello no es sino una negación de la esperanza fundacional que debe recorrer la política.

Sabemos que el conflicto político, la dimensión antagónica de la condición humana, es consustancial al pluralismo. La gran novedad que tiene la democracia es que es que el conflicto político está legitimado no así la posibilidad de suprimirlo autoritariamente. Pero eso no implica creer que la democracia se trata de construir constantes consensos y que el conflicto político normal debe ser evitado. El consenso básico de una sociedad democrática se basa en no atentar contra la unidad de la pólis, contra aquello que nos hace ser “nosotros”.

Lamentablemente esa idea es comúnmente mal entendida, la política se ha transformado en una especie de gerencia en que solamente nos ocupamos de “solucionar los problemas de la gente” y cualquier conflicto político es tratado como mera “politiquería” y demagogia. Se ha transformado a la política en una actividad vacía que se aleja de las ideologías y las identidades políticas para abrazar otras formas de identificación. No hay mayor salida a ello que contestar institucionalmente con discursos históricos radicados en la confianza. Confianza ya no en aquello que parece oprimirnos sino confianza en nuestra propia habilidad para encausar lo político.

Pero una actitud no escéptica de lo público es, comúnmente, considerada ingenua. Hoy pareciera que no cabe sino esperar un milagro para transformar la esfera pública y quitarla de las manos de los pasillos que la consumen. Pero esperar milagros es, también, una cuestión política. Hannah Arendt lo vio de forma inmejorable:

Por lo tanto, si esperar milagros es un rasgo del callejón sin salida a que ha ido a parar nuestro mundo, de ninguna manera esta esperanza nos saca del ámbito político originario. Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio –y no en ningún otro- donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no. La pregunta de si la política tiene todavía algún sentido, aun cuando acabe en la fe en milagros –y ¿dónde debería acabar, si no?- nos conduce inevitablemente de nuevo a la pregunta por el sentido de la política<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> ARENDT, H. *¿Qué es la Política?* 66.

Y esta es una idea que no solamente está presente en la teoría política, también la ha visto la poesía, como hermosamente lo escribiera Rimbaud: *A la aurora, armados de una ardiente paciencia, entraremos en las espléndidas ciudades.*

*Armados de una ardiente paciencia* lograremos hacer que los antagonismos desaparezcan, ese es el sentido profundo que debe tener la esperanza en la política. Eso debe llevar a que creamos, de nuevo, en la política como forma de canalizar lo político y de hacer posible la vida en comunidad. Pero no estoy hablando aquí de un optimismo ciego y cándido de creer que en la política está la solución a todos los problemas y el aseguramiento de la paz perpetua. La verdad es justamente lo contrario, dedicarse, como llama Weber, “profesionalmente” a la política debe ser la actividad que más responsabilidad acarrea pues lo que está en juego no es, como creen algunos, la popularidad de un Presidente o tener poder, sino cuidar la pólis e impedir que el antagonismo la destruya. Y esa es una lección especialmente importante para nosotros, los chilenos, en vista de lo que ha ocurrido en nuestro país en los últimos años. Que la política no se trata solamente de “solucionar problemas de la gente” y que los “derechos fundamentales” son algo mucho más trascendental que armas jurídicas puede llevarnos a volver a creer en lo público. Sobre todo en estos tiempos de auge de las corrientes “progresistas”, que todavía no terminan por definir realmente qué son y en qué creen. Quizás, un reencantamiento con lo público haga posible que esta densa nube de apatía política que se ha posado sobre nuestra pólis se disipe y que vuelvan a brillar en nuestro horizonte las *espléndidas ciudades*.

## II La Promesa Moderna

Veo una masa innumerable de hombres iguales que rondan sin reposo procurándose pequeños y vulgares placeres para colmar sus almas. Cada uno de ellos, apartado, es como un extranjero en el destino de los otros. Por encima de ellos se erige un poder inmenso y tutelar, que se encarga de asegurar sus goces. Es absoluto, detallista, regular, previsor y suave. Se parece al poder paterno, aunque irrevocablemente fija a los hombres en la infancia; le gusta que los ciudadanos gocen mientras sólo busquen gozar. Trabaja voluntarioso para que puedan lograr esta felicidad (...) aunque no consigue quitarles del todo la confusión del pensar y la pena de vivir.

Alexis de TOCQUEVILLE. “La Democracia en América”.

En el capítulo anterior argumenté en contra de los lenguajes que atentan, en mi opinión, contra la democracia. Esos lenguajes son, por un lado, el de los derechos y, por otro, el del conocimiento técnico. El primero ha sido el caballo de batalla del pensamiento “progresista” en Chile durante la última década. El segundo ha sido un discurso público subterráneo que ha habitado en nuestras instituciones mucho más tiempo del que pensamos. Ambos han tenido un auge incomparable en la última mitad del siglo XX y la configuración institucional de buena parte de los países occidentales responden a la preponderancia de ambos.

De un tiempo a esta parte los tribunales conocen de un número ascendente de conflictos emanados de vulneraciones de los *derechos fundamentales* mediante recursos constitucionales. Del mismo modo, incontables “think tanks” surgen como promotores de determinadas *políticas públicas* que son producto del trabajo de *expertos* en las materias. De tanto en tanto, los conflictos sociales son derivados a consejos

especializados en que los miembros de estos centros de estudios reciben las potestades de presentar proyectos de reforma sobre las áreas más sensibles del convivir democrático. Así lo vimos en Chile ante la crisis de la educación escolar evidenciada con las marchas de los “pinguinos” en 2006. El conflicto fue derivado a un comité de eruditos que –finalmente- entregó sus propuestas, las partes fueron escuchadas y un proyecto de ley fue redactado.

En el capítulo anterior intenté mostrar el argumento acerca de por qué esos conductos institucionales, particularmente la retórica de los derechos, terminan erosionando el vínculo democrático. En este capítulo me ocuparé de mostrar lo que hay detrás de la pretensión tecnócrata. Del mismo modo, mostraré cuál debería ser el correlato público de lo que –realmente- implica la política, en otras palabras, intentaré esbozar un argumento acerca de cómo la *identidad* y la *emancipación* son, en sí mismas, el sentido del lenguaje político. Del mismo modo quiero mostrar lo paradójico del momento que vivimos y su vínculo con la emancipación como proyecto moderno. Tal como hicimos antes, recurriremos a algunas categorías de filosofía política para adentrarnos en el asunto.

## EL PROBLEMA TEÓRICO

Mimi Bick ha caracterizado al liberalismo que es objeto de las críticas comunitaristas de forma lo suficientemente sucinta y explicativa como para remitirme a ella.

Quiero establecer que Rawls representaba un tipo de liberalismo antagónico al liberalismo elitista de Robert Nozick, o economicista de Von Hayek y Milton Friedman, los dos últimos archiconocidos en Chile por sus conexiones con los Chicago Boys y el régimen de Pinochet. A diferencia de estos “libertarios” o liberales de derecha quienes detestaban el Estado y en particular el Estado benefactor, a la vez que vertían en forma casi mesiánica su confianza en la mano invisible del mercado – el liberalismo de Rawls, aquel blanco de la crítica comunitarista que comento, trataba explícitamente no sólo el tema de las libertades y derechos individuales sino también el tema de la desigualdad. Es este liberalismo que buscó articular una forma sistemática de asociación entre libertad e igualdad en una concepción de justicia distributiva. En términos más concretos este liberalismo de Rawls buscó proveerles a los veteranos de la guerra de Vietnam y a los pobres de su país, buenas razones para cumplir con sus deberes como

ciudadanos (el sueño republicano) y obedecer al soberano, a pesar de ser los más desaventajados de la sociedad. Es esencialmente con este liberalismo que los comunitaristas entraron al debate<sup>82</sup>.

En este liberalismo la piedra angular lo constituye un cruce, sumamente interesante, que realizó Rawls entre las concepciones de la justicia de Kant y consideraciones deontológicas cuyo producto es un individuo situado solamente en contextos hipotéticos tras un “velo de la ignorancia”. Este individuo hipotético no conoce las condiciones bajo las cuales la sociedad se desarrollará. No sabrá si le tocará vivir en un régimen democrático o dictatorial, no sabrá su propia posición social respecto de los bienes que le corresponden ni tampoco sabrá la configuración económica de las estructuras sociales. En otras palabras, Rawls atiende a una concepción ontológica del sujeto marcada por un individuo constituido con anterioridad a la comunidad que se *inserta* en ella. Veremos como esa idea es, en parte, hija de los fantasmas que Marx instaló en las cabezas liberales.

## UN TORMENTO LLAMADO MARX

En buenas cuentas, la filosofía vive de discutir lo que otros han dicho. Más o menos una vez cada veinticinco años aparece un libro o un autor que hace mover a los críticos, a los partidarios y a los detractores generando toda una corriente de debate que enriquece la academia y que mantiene con trabajo a los profesores. Ese es el caso de Marx por ejemplo, pero también es el caso Rawls. El primero marcó y marcará la filosofía política, la teoría económica y la teoría de la justicia de un modo irreplicable, el segundo condicionó el quehacer académico del último cuarto de siglo planteando la mejor versión del “liberalismo progresista”. Por supuesto no estoy aquí sosteniendo que Marx y Rawls están en una continuidad histórica respecto de sus argumentos, sino que es interesante comparar los contextos en los que escriben.

La cuestión que aquí nos ocupa no es de orden biográfico sino teórico, pues cuando Marx escribe, la “revolución burguesa” se encontraba en su pleno apogeo. Tras la

---

<sup>82</sup> BICK, M. *Discurso de la Doctora Bick presentado en II Congreso de Derecho y Teoría Constitucional.*

destrucción de los principios de la monarquía absoluta, un nuevo invento ocupó la titularidad de la soberanía. Ese invento fue el “pueblo soberano”, el ente que trasciende a los ciudadanos, pero que es integrado por estos<sup>83</sup>. La soberanía, entonces, ya no dependía de la voluntad divina sino de la acción conjunta de personas que comparten un sustrato de igualdad política que los hace comunes. En ese contexto, terminando el siglo XVIII,

la burguesía empezó a demandar de modo cada vez más categórico el reconocimiento de ciertos bienes que eran para ella especialmente importantes. El modo en que esa demanda fue formulada fue a través de una exigencia de que ciertos derechos fueran reconocidos. Esos derechos aseguraban a la burguesía protección frente a la arbitrariedad de lo político, ante la voracidad del Leviatán<sup>84</sup>.

En virtud de estas reclamaciones se formó el concepto de libertad burguesa que, en el fondo, es la forma en que los burgueses aseguraron que el Estado no erosionaría aquellos derechos naturales de los cuales se creía ser portador. Por supuesto, esta idea es la idea hobbesiana de comunidad política: nos conformamos como comunidad política, renunciando a ciertas libertades, en pos de garantizar ciertos derechos. El temor ahora no era hacia otros individuos, sino hacia todos ellos juntos en la figura del Leviatán<sup>85</sup>. Para garantizar que el Estado no haría imposible la vida individual se garantizó ciertos principios que gobernarían la vida en común. Carl Schmitt, el tristemente célebre jurista nazi, lo explica del siguiente modo en su *Teoría de la Constitución*:

De la idea fundamental de la libertad burguesa se deducen dos consecuencias, que integran los dos principios del elemento típico del Estado de Derecho, presente en toda Constitución moderna. Primero, *un principio de distribución*: la esfera de libertad del individuo se supone como un dato anterior al Estado, quedando la libertad del individuo *ilimitada en principio*, mientras que la facultad del Estado para invadirla es *limitada en principio*. Segundo, un *principio de organización*, que sirve para poner en práctica ese principio de distribución: el poder del Estado para invadirla es *limitada en principio*<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Vid. MORGAN, E. *La Invención del Pueblo Soberano*.

<sup>84</sup> ATRIA, F. *¿Existen Derechos Sociales?* P. 15.

<sup>85</sup> Vid. STRAUSS, L. *La Filosofía Política en Hobbes*.

<sup>86</sup> SCHMITT, C. *Teoría de la Constitución*. 138. Pese a que Schmitt está haciendo aquí un repaso teórico sobre cómo los burgueses construyeron el Estado de Derecho, no han faltado aquellos que creen ver en Schmitt un hobbesiano proto-liberal.

Si el Estado de Derecho, como repasa Schmitt, fue construido bajo estos principios, no fue sino porque el constitucionalismo clásico, que se identifica con los dos principios mencionados por Schmitt fue la filosofía política dominante en Europa durante el siglo XVIII y hasta bien entrado el XIX, y desde ahí irradió hacia las colonias. Se erigió como el correlato político del dinamismo económico y de la avanzada moderna que todavía no conocía su cara oscura<sup>87</sup>. El Estado, así, sólo podía ser legítimo mientras garantizara la libertad de sus ciudadanos y, si dejaba de hacerlo, entonces ese Estado podía ser revolucionado, ese era el rol de las constituciones, es decir, presentar el sentido político bajo el cual se orquestaba este poder que era susceptible de ser revolucionado violentamente si no respetaba ese sentido político que entregaba la Constitución<sup>88</sup>. Ahí entraban en juego las declaraciones “de derechos” del hombre o las verdades autoevidentes según sea el caso. Y esto significa algo que hoy parece del todo ingenuo decir: los derechos fundamentales eran declaraciones de principios. El asunto funcionaba más o menos así: si una Constitución contenía el derecho a la libertad ello no significaba que cada ciudadano podía ir a un tribunal a exigir su libertad sino que su adherencia a ese poder se veía determinada por su convicción sobre el sentido político de esas declaraciones. El derecho, en cambio, funcionaba como una razón artificial basada en el autogobierno de los pueblos, lo que marca la aparición y el fundamento último del positivismo jurídico.

Por ende, el derecho no tenía como norte un fundamento de justicia sino que ella era un problema económico y político, pero no jurídico. El derecho se veía como consecuencia de un proceso político y no se argumentaba desde él para corregir la desigualdad. Si así fuera, Marx habría sido un teórico del derecho, pero no lo fue, en su lugar argumentó contra todo ideal de igualdad normativa, para que la igualdad recién fuera posible. Lo que está rechazando Marx, particularmente en *La Crítica del Programa de Gotha*, es que el derecho como sistema no puede ser sino un instrumento de dominación pues esa

---

<sup>87</sup> Para un repaso del fenómeno moderno vid. BERGMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*.

<sup>88</sup> Me estoy basando en la distinción de Hannah ARENDT entre “poder” y “violencia”. Vid. ARENDT, H. *¿Qué es la Política?*

justicia que lleva inscrita en su registro es el estándar burgués de justicia. Y este razonamiento, que después extenderá por toda su obra, dará origen al primer y único texto que entrelaza una teoría política y una teoría económica: *El Capital*.

La respuesta de Marx al Estado de Derecho, así, no es que estuviera construido sobre un principio de injusticia y que este podía ser corregido. El argumento de Marx fue que el derecho, como tal, era esencialmente opresivo. Y esto no significa que cada una de las leyes sea injusta para el proletariado sino que el derecho, en su sentido sistémico y estructural, resulta funcional a los intereses burgueses. Pero Marx, sin embargo, no ve posible la vida del hombre en tanto “individuo”<sup>89</sup> De ahí que Marx afirme en la *Crítica del Programa de Gotha* que el hombre es un animal político. Nótese que no lo hace en el mismo sentido aristotélico, sino que en sentido justamente inverso: Marx no afirma que tenemos una inclinación natural por la política sino que somos animales políticos porque solamente podemos ser seres humanos en contextos políticos.

En esta visión socialista la comunidad es valiosa porque permite a sus miembros relacionarse respondiendo a la razón y no a sus inclinaciones. En términos actuales, en comunidad ya no miramos solamente a nuestro interés privado y egoísta sino que ahora, en contextos políticos, podemos actuar solidariamente. Esta idea de solidaridad es la que levanta Marx en *La Sagrada Familia*: “de cada cual de acuerdo a sus capacidades, a cada cual según sus necesidades”. El socialismo, así, se erige teóricamente como un igualitarismo material. Luego la noción de comunidad en Marx se traduce en un proyecto revolucionario destinado a igualar las condiciones materiales de existencia de los seres humanos. Solamente así la lucha de clases acabaría y, solamente así, la humanidad podría emanciparse.

Esta reacción de Marx es completamente comprensible. Lo que había sucedido durante el siglo XIX europeo es que las revoluciones que dieron paso a la soberanía popular se fueron alejando en el imaginario colectivo y lo que parecía un horizonte común de libertad e igualdad se transformó en libertad para algunos y opresión para otros. Esa diferencia la había dado la propiedad que tenían unos y que añoraban otros. Esta teoría

---

<sup>89</sup> Sobre el individuo y el individualismo véase DEWEY, *Viejo y Nuevo Individualismo*.

económica que se entrelaza con una teoría de la justicia, comienza a ver la luz en *La Crítica del Programa de Gotha*, en la que Marx señala que las relaciones de trabajo, que son aquellas que oprimen, se mantienen, en buena medida, gracias al derecho. Dice el barbudo nacido en Tréveris,

En un estadio más alto de la sociedad comunista después de que ha desaparecido la esclava subordinación del individuo a la división del trabajo, y con ella la antítesis entre el trabajo manual y el intelectual; después de que las fuerzas productivas han aumentado también con el desarrollo de conjunto del individuo, y todas las fuentes del bienestar común manan, más abundantemente, sólo entonces, el estrecho horizonte del derecho burgués puede ser cancelado en su totalidad y la sociedad puede escribir en sus estandartes: De cada uno según su habilidad, a cada uno según sus necesidades”<sup>90</sup>.

De este modo, tiene pleno sentido que la pregunta sobre la justicia en Marx se trate sobre cómo terminar con toda concepción de la justicia en pos de que ella sea posible, como sostiene en *La Crítica del Programa de Gotha*. Y veamos cómo lo plantea en su visión del trabajo en los manuscritos de 1844:

¿En qué consiste, entonces, la enajenación del trabajo? Primeramente en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, que no le pertenece; en que cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro. (...) Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.

Aquí está, quizás, la piedra angular para comprender la idea marxista de la modernidad: el plano existencial. Marx no sólo da discusiones filosóficas elevadas, también piensa en el día a día de los seres humanos comunes y corrientes. Y ese diagnóstico es lapidario: la humanidad está enajenada. En algún sentido, todo el devenir del liberalismo político desde el siglo XIX hasta hoy, se ve marcado porque necesita plantear una teoría de la

---

<sup>90</sup> MARX, C. *Crítica del Programa de Gotha*.

justicia que haga frente a la crítica marxista y dé una solución a ese diagnóstico sobre la justicia política.

### RAWLS: LIBERALISMO IGUALITARISTA

Por supuesto, con el avance de las críticas que pedían del Estado un rol más fuerte en el establecimiento de “derechos sociales” -pues ya no era suficiente que el estado político fuera mejor que el estado de naturaleza hobbesiano, sino que requeríamos que las condiciones de vida mejoraran sobretodo en virtud de quienes se encontraban en las peores condiciones de vida, materialmente hablando- el liberalismo se ve fuertemente moderado.

La gran novedad de Rawls es que para que el acuerdo sobre los principios de justicia sea verdaderamente equitativo es condición sine qua non el dar con un punto en virtud del cual los individuos no se vean subsumidos por su posición social, talentos o estatus en la sociedad. Ese es el rol de la “posición original” y el “velo de la ignorancia” pues, según ellos, los participantes de la comunidad política ignoran su lugar exacto en la sociedad, sus talentos, objetivos y todo lo que pudiera nublar la imparcialidad requerida. Chantal Mouffe lo describe del siguiente modo:

La Posición Original designa, pues, una situación heurística de libertad e igualdad que permite a los participantes seleccionar, en procedimiento de deliberación, los principios de justicia para organizar la cooperación social entre personas libres e iguales.

Así pues, la posición original ocupa en la teoría de Rawls el lugar del “estado de naturaleza” que conciben Hobbes, Locke y Rousseau. Sin embargo, la posición original no puede ser asimilada como un período histórico, ni a una situación precisa de cultura humana, sino que, como el mismo Rawls rescata, debe entenderse como el punto

hipotético de partida en virtud del cual es se razona en contextos institucionales<sup>91</sup>. Rawls explica la idea de la posición original:

Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo un grupo de personas tiene que decidir, *de una vez y para siempre*, lo que para ellos significará justo o injusto<sup>92</sup>.

Tal como ha sugerido el mayor exponente del positivismo en el siglo XX, Herbert Hart, la teoría de Rawls hace pensable una concepción de la justicia con cierta abstracción de la configuración institucional y, además, nos proporciona un horizonte al cual aspirar<sup>93</sup>. Rawls cree que así ha resuelto el problema que el liberalismo no lograba comprender, esto es, por fin era posible pensar la democracia como un sistema de goce de libertades individuales sin que eso implicara el desmedro material de quienes no estaban en propiedad de los bienes de producción. Su teoría, en el fondo, lograría responder la pregunta que se hace en el comienzo de *Liberalismo Político*: ¿Cuál es la concepción de la justicia más adecuada para especificar los términos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales?<sup>94</sup>

La respuesta a esa pregunta es la novedad de la teoría de Rawls: el principio de la diferencia. En razón de él, nuestras obligaciones como comunidad vienen dadas por el principio de la diferencia según el cual las desigualdades son siempre válidas si, y solo si, mejoran la condición de quienes quedan peor. Lo interesante aquí es que el principio de la diferencia no requiere de igualdad material para ser satisfecho sino que se contenta con que las desigualdades vayan en el sentido correcto, es decir, que mejoren la condición de los más desfavorecidos. Rawls expresa el principio de la diferencia:

El principio de la diferencia representa en efecto, un acuerdo en el sentido de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los mayores beneficios económicos y sociales que hacen posibles los beneficios de esa distribución. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienes quiera que fuesen,

---

<sup>91</sup> RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*. 16 y ss.

<sup>92</sup> *Ibíd.* 11.

<sup>93</sup> HART, H. *Rawls on Liberty and its priority*.

<sup>94</sup> RAWLS, J. *Political Liberalism*. 2.

pueden obtener provecho por su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos<sup>95</sup>.

Si leemos con cuidado veremos que Rawls se opone a las concepciones utilitaristas y no concibe el individuo como un ser puro y racional que busca exclusivamente su propio bienestar, sino que también es una persona moral no sólo capaz de accionar “racionalmente” –maximizando su utilidad personal-. Los individuos, en Rawls, también actúan de forma “razonable” lo que implica que no son ciegos hacia la cooperación social, lo que identifica con un “constructivismo kantiano”. En este plan, señala que el bienestar individual no puede subordinar a los términos equitativos de cooperación, pero tampoco los derechos individuales se pueden ver subordinados a una persecución de bien social o bien común, es decir, “el derecho prima sobre el bien”. Mi impresión es que la teoría de la justicia de Rawls consigue, en el fondo, un fin poco deseable en contextos democráticos: despolitizar la pregunta sobre la justicia social.

## POLÍTICA Y DERECHOS SOCIALES: UN ESPEJISMO

Si analizamos la prioridad del derecho sobre el bien notamos que lo que en realidad nos plantea Rawls es que el derecho debe primar por sobre las metas de cooperación social. Sucede que en la teoría liberal los derechos subjetivos -o derechos fundamentales en el lenguaje de la constitución chilena,- tienen prioridad por sobre las decisiones democráticas, es decir, si la mayoría acuerda algo que pasa a llevar a los derechos de las minorías, puede ser anulada por estos<sup>96</sup>. Parte de eso, a su vez, se encuentra en la crítica de Michael Sandel a la teoría de Rawls. La estrategia de Sandel es, previo análisis profundo del argumento de *Teoría de la Justicia*, atacar la primacía del derecho sobre el

---

<sup>95</sup> RAWLS, J. *Teoría de la Justicia*. 17 y ss.

<sup>96</sup> Aunque Rawls, también, considera que mis metas personales, como individuo, no pueden ir contra el derecho, o contra la ley, por ello es que se pronuncia sobre la desobediencia civil y su necesidad de castigarla.

bien y la concepción de justicia que esto implica<sup>97</sup>. Si Rawls afirma que la justicia es la virtud principal de las instituciones se debe a que su liberalismo progresista requiere una concepción de justicia que no presuponga una idea de bien. C. Mouffe acierta el punto en el argumento de Sandel:

En efecto, en la concepción deontológica (Rawls) la primacía de la justicia no sólo se describe como prioridad moral, sino también como forma privilegiada de justificación. El derecho es previo al bien no sólo porque sus exigencias tienen precedencia, sino también porque sus principios se derivan de manera independiente<sup>98</sup>.

Pero, dice Sandel, para que esto fuera efectivo, es decir, para que los individuos pudieran tener esos derechos previo a una concepción del bien supone, necesariamente, que el individuo existía *aún antes* de tener una concepción del bien. Es decir el individuo con derechos podría, según los liberales, anteceder al individuo con una concepción del bien. Ello caracteriza al individuo en virtud de sus capacidades en abstracto, por ejemplo, lo que define al individuo no es ser cristiano o musulmán, sino la capacidad de elegir una religión. Así,

Nunca puede tener fines que sean a la vez constitutivos de su identidad, y le niega la oportunidad de participación en una comunidad en la que lo que se cuestiona es la definición misma de quién es<sup>99</sup>.

Sandel, entonces, lo que pone en cuestión es el carácter no constitutivo de comunidad de la teoría rawlsiana. Esto pues en ella la única manera de concebir la comunidad es como simple y mera cooperación entre individuos cuyos intereses ya están dados y que se unen con el fin de defenderlos y de impulsarlos. La tesis de Rawls –para no perdernos– es que la prioridad del derecho se funda en una comunidad sin trabas ni compromisos constitutivos y eso resulta lógico si no fuera porque Rawls exige mediante el principio de la diferencia que ello no sea así. Es decir, no puede existir esa comunidad libre de trabas que imagina Rawls y, a la vez, principio de la diferencia que sí implica los lazos

---

<sup>97</sup> SANDEL, M. *Liberalism and the limits of Justice*. 51.

<sup>98</sup> MOUFFE, C. *El Retorno de lo Político*. 51

<sup>99</sup> *Ibíd.*. 51

comunitarios que reniega. En otras palabras: o no prima el derecho sobre el bien o no hay principio de la diferencia. En eso naufraga la teoría de la justicia de Rawls pues:

No podemos ser personas para quienes la justicia sea primaria y también personas para quienes el principio de la diferencia sea un principio de justicia<sup>100</sup>.

Volvamos a Rawls, si los derechos priman sobre el bien, y los derechos deberían tender a garantizar ciertos bienes básicos, ¿cuál es el problema de ello? ¿Acaso no es razonable entregar una cuota de democracia a cambio de garantizar eso que antes no podíamos garantizar? La dificultad se nos presenta al apreciar los derechos fundamentales en su formulación. Pues, si decíamos que fueron concebidos como declaraciones de principios, su contenido es inexacto y esa inexactitud da el espacio para la deliberación pública.

Por ello, los “derechos” no son ni “derecho” ni “bien”, pero, igualmente, su judicialización los coloca jerárquicamente por sobre la democracia pues excluye, por la racionalidad de la práctica judicial, las implicancias políticas de un caso. Nótese, aquí no estoy diciendo que a raíz de un caso puedan tomarse ciertas políticas públicas, sino que la lógica judicial es una lógica privada y no política. Dicho de otra manera, lo que los derechos hacen es colocarse entre el derecho (la ley) y el bien sin poder distinguir, con claridad, de qué estamos hablando cuando yo reclamo mi derecho fundamental a algo. Si sostengo que tengo un derecho fundamental a la propiedad sobre tal o cual cosa, puedo estar diciendo que la sociedad tiene una obligación (jurídica) conmigo en virtud de ese “derecho” u, otra manera de entenderlo es que sería justo que la sociedad se organizara de tal manera que aquello que yo considero un “derecho” sea formulado como ley. Ello crea un espejismo de democracia pues lleva a pensar que los tribunales están igualmente legitimados para conducir conflictos sociales que el Parlamento o el Poder Ejecutivo. Esto no solamente choca de frente con la idea de separación de poderes, sino, también, genera una apariencia de normalidad política frente a las demandas sociales. Lo que parecía una manera de darle visibilidad pública a los conflictos se convierte en casos judiciales, extinguiendo la llama democrática –por ende ávida de deliberación- que se había encendido en torno a una particular necesidad o formulación política. Y lo que es

---

<sup>100</sup> SANDEL, M. *Liberalism and the limits of Justice*. 178.

peor: los jueces progresistas, usan un caso en particular, de un individuo en particular, para enviar mensajes políticos a la polis. ¿Qué fue de la idea de no usar a otros como medios? ¿Qué fue del reino de los fines? La izquierda progresista parece haber olvidado el imperativo categórico de la modernidad.

El espejismo de los derechos sociales es que no garantizan esos bienes que queremos garantizar y, por otro lado, sacan de la deliberación pública el debate sobre cómo organizar la distribución de esos bienes. El caso chileno sobre la educación es particularmente claro en ese sentido, cuando se planteó la necesidad de reestructurar el modelo educacional, la respuesta fue, por un lado, garantizar el derecho a la educación – mediante el recurso de protección- y, por otro, no dañar el derecho a la libertad de enseñanza. Un diálogo de sordos en que ambos sectores defendían derechos.

Así, el principio de la diferencia en Rawls fomenta la creación de sistemas institucionales similares al sistema educacional chileno, es decir, que tenga estratos privados, semi-públicos y públicos o, en otro lenguaje, colegios privados, colegios subvencionados y Liceos fiscales. Esto tendería a mejorar las condiciones de todos, pero en particular de aquellos que quedarían peor con otro sistema, con la regla del maximin rawlsiano. Si este acceso a la educación, por ejemplo, se viera impedido, los individuos afectados podrán reclamar por su derecho violado en los tribunales y, en virtud de ello, la comunidad deberá responder ante ellos. Nótese, el principio de la diferencia privatiza el problema de la justicia, pues el tema ya no es cómo organizar las instituciones, sino de qué derechos debemos dotar a los individuos en pos de que ellos se desarrollen. Así, la justicia política se termina viendo en los tribunales en conflictos que nada tienen de públicos. Así, la Constitución Política deja de ser una declaración que nos representa como comunidad y pasa a ser una norma jurídica en virtud de la cual se pretende adjudicar causas. Y, así, el producto por antonomasia de la comunidad, la ley, se ve denigrada ante los derechos individuales y, como consecuencia, el parlamento deteriora su imagen por debajo de los jueces.

## (NEO) LIBERALISMO CÍNICO

Pero ese liberalismo progresista también tiene una cara, por así decirlo, “Neo Conservadora” que parece tener una mirada particularmente cínica respecto del estado de la humanidad moderna. Son aquellos que se auto felicitan por haber encontrado la fórmula mágica del progreso económico y del desarrollo moderno. Escriben sendos manuales sobre cómo llevar a las naciones tercermundistas hacia un nuevo estadio de prosperidad. Se colocan metas numéricas y nos convencen de que las grandes preguntas sobre nuestra identidad son, en realidad, preguntas científicas. Es decir, podemos estudiarlas, aprenderlas de memoria y luego ponerlas en práctica.

Ese neo conservadurismo es ciego ante la otra dimensión del mundo moderno. Me refiero a la dimensión existencial. Porque, pese a que los bienes materiales se han multiplicado exponencialmente, pese a que, objetivamente, vivimos más tiempo y más cómodos, pese a que tenemos mejores casas, balnearios, buenos automóviles y de un cuánto hay, igualmente vivimos con pena. Así lo muestran las cifras de todos los países occidentales y, particularmente, las de Chile. Las cifras de depresión son altísimas, y cada año aumentan más. Las consultas psiquiátricas crecen sin parar, el Prozac es incluso más vendido que la Coca Cola y nuestros niños parecen ser herederos de una cultura fuertementehipocondríaca.. Tenemos cifras alarmantes de violencia familiar, de suicidios, de trastornos mentales, de stress laboral, de rupturas matrimoniales y un largo etcétera. Sin embargo, esto no es visto como el producto social de una determinada forma de vida comunitaria. No. En su lugar hemos optado por radicar el problema en cada individuo en particular, convenciéndolo de que el problema está en él, que es él quien no se ha adaptado, que es él quien no ha rendido lo que todos esperamos que rinda. Así, la creciente industria farmacéutica diseña componentes químicos que, tomados con la debida prescripción médica, nos prometen una vida mejor. Las terapias alternativas hacen furor, las técnicas orientales de relajación se expanden como nunca antes, los libros de auto ayuda copan los mesones centrales de las librerías. Pero todo sigue igual. Las cifras siguen creciendo, pero el mercado, nosotros, seguimos

respondiendo que hay que cambiar de vida, que hay irse de la ciudad al campo, vivir con menos cargas laborales. Esta revolución constante también nos llega a nuestra vida diaria y –principalmente- a nuestras decisiones personales. Debemos cambiar constantemente para encontrar el camino de la felicidad y la emancipación, pero ellas son una meta personal, individual. No es, digamos parafraseando a Nietzsche, que el paraíso haya muerto con Dios, sino que en su lugar hemos construido un paraíso para cada uno. Una especie de reforma agraria de la tierra prometida le asegura a cada cual su parcela del Walhala.

Mientras que los neo conservadores se atrincheran hablando de “valores”, un silencioso sentimiento de incapacidad para cambiar nuestro mundo aflora en la juventud. Todos los procesos sociales nos parecen lejanos pues somos –en teoría- incapaces de comprenderlos sin antes habernos convertido en especialistas sobre el tema. Así, pareciera que ya nadie puede opinar de política sin antes tener un grado académico que lo autorice. Todos los temas cruciales son vedados para una casta de expertos en cada división del conocimiento y el ciudadano común se percibe a sí mismo como un ignorante respecto de su propia vida. Así las cosas, vivimos resignados. Cambiamos nuestra vida personal en busca de algo que nunca encontraremos y somos amputados de cambiar lo sustancial. La promesa moderna nunca se cumple y un conformismo generacional suele cuidar el status quo. Charly García ya lo había visto hace casi treinta años:

(...)El sueño de un sol y de un mar  
y una vida peligrosa  
cambiando lo amargo por miel  
y la gris ciudad por rosas  
te hace bien, tanto como hace mal  
te hace odiar, tanto como querer y más.  
Cambiaste de tiempo y de amor  
y de música y de ideas  
Cambiaste de sexo y de Dios  
de color y de fronteras  
pero en sí, nada más cambiarás  
y un sensual abandono vendrá y el fin<sup>101</sup>(...)

<sup>101</sup>

GARCÍA, CHARLY. *Viernes 3am*.

Hasta acá hemos llegado. Somos testigos de un proceso que ha extraviado su racionalidad interna y ha olvidado su fin último, todo aparece y desaparece sin consistencia alguna. Nuestras historias comunes se desvanecen mientras nuestra identidad es constantemente puesta en duda. Si en algún momento el Estado aparecía como una fuerza opresora, que llenaba cada hueco que los ciudadanos pretendían abrir, hoy es el mercado quien opera como ese poder silencioso que detalla De Tocqueville:

Veo una masa innumerable de hombres iguales que rondan sin reposo procurándose pequeños y vulgares placeres para colmar sus almas. Cada uno de ellos, apartado, es como un extranjero en el destino de los otros. Por encima de ellos se erige un poder inmenso y tutelar, que se encarga de asegurar sus goces. Es absoluto, detallista, regular, previsor y suave. Se parece al poder paterno, aunque irrevocablemente fija a los hombres en la infancia; le gusta que los ciudadanos gocen mientras sólo busquen gozar. Trabaja voluntarioso para que puedan lograr esta felicidad (...) aunque no consigue quitarles del todo la confusión del pensar y la pena de vivir<sup>102</sup>.

Es curioso que De Tocqueville lo viera hace casi 200 años. En buenas cuentas la situación actual es del todo parecida a ese Estados Unidos naciente. Si bien la promesa de emancipación que la modernidad construyó se ha olvidado como discurso institucional, el mercado la ha tomado como estrategia de venta. Todos los productos nos aseguran una vida mejor, una vejez más saludable, hijos más seguros, un barrio más protegido, una silueta más atractiva, un pedazo de estatus, en fin, el mercado nos promete la felicidad. El mercado es, hoy, ese *poder inmenso y tutelar, que se encarga de asegurar* (nuestros) *goces. Es absoluto, detallista, regular, previsor y suave*. Pero, tal como lo dijo Tocqueville, no logra sacarnos del todo esa confusión que implica el pensar y la creciente pena de vivir.

## BALANCE MODERNO

Hasta fecha en realidad reciente, la lógica de la política, productiva, moral, escolar, asilar, consistía en sumergir al individuo en reglas uniformes, eliminar en lo posible las formas de preferencias y expresiones singulares, ahogar las particularidades idiosincrásicas en una ley homogénea y universal, ya sea la “voluntad general”, las convenciones sociales, el imperativo moral, las reglas fijas y estandarizadas, la sumisión y abnegación exigidas por el partido

---

<sup>102</sup>

DE TOCQUEVILLE, A. *La Democracia en América*.

revolucionario: todo ocurrió como si los valores individualistas en el momento de su aparición deberían ser enmarcados por sistemas de organización y sentido que conjurasen de manera implacable su indeterminación constructiva<sup>103</sup>.

Sin embargo, para bien o para mal, esta lógica pública se destruyó. Como vimos antes, los totalitarismos arrasaron con estos marcos.

La humanidad sobrevivió, pero el gran edificio de la civilización decimonónica se derrumbó entre las llamas de la guerra al hundirse los pilares que lo sustentaban. El siglo XX no puede concebirse disociado de la guerra, siempre presente aun en los momentos en los que no se escuchaba el sonido de las armas y las explosiones de las bombas<sup>104</sup>.

La creación más emblemática de la modernidad se disolvió pues sus propios pilares fueron arrasados violentamente. Lipovetsky complementa el análisis de Hobsbawn:

El ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas ha sido pulverizado, el proceso de personalización ha promovido y encarnado masivamente un valor fundamental, el de la realización personal, el respeto a la singularidad subjetiva, a la personalidad incomparable sean cuales sean por lo demás las nuevas formas de control y homogeneización que se realizan simultáneamente<sup>105</sup>.

Así, dado que la modernidad vio su proyecto destruido, una nueva figura colmaría el enfoque institucional. Desde ahora no colocaríamos el acento en las comunidades, sino en los individuos particulares, pues habían sido ellos quienes fueron sacrificados en aras de un proyecto colectivo opresivo. Así, la dimensión subjetiva fue radicalizada:

Salto adelante en la lógica individualista: el derecho a la libertad, en teoría ilimitado, pero hasta entonces circunscrito a lo económico, a lo político, al saber, se instala en las costumbres y en lo cotidiano. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo, la aspiración y el derecho más legítimos<sup>106</sup>.

Detrás de este dramático giro conviven, todavía, la promesa de emancipación que la modernidad inculcó en las nuevas instituciones y, junto con ella, un nihilismo institucional nunca visto. En otras palabras: las instituciones hoy han sobrevivido como

---

<sup>103</sup> LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*. 7

<sup>104</sup> HOBSBAWN, E. *Historia del siglo XX*. 30.

<sup>105</sup> LIPOVETSKY, G. Loc. Cit.

<sup>106</sup> *Ibíd.* 8

cáscara de un proyecto abortado que cambió de ejes y de formas. Marshal Berman, un reconocido intelectual marxista, en su *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, relata esa experiencia moderna:

Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominados por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo de destruir, las comunidades, los valores, las vidas, y sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas de luchar para cambiar el mundo y hacerlo nuestro. Es ser, a la vez, revolucionario y conservador: vitales ante las nuevas posibilidades de experiencia y aventura, atemorizados ante las profundidades nihilistas a que conducen tantas aventuras modernas, ansiosos por crear y asirnos a algo real aun cuando todo se desvanezca.

(...)

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y el mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de las clases y las nacionalidades, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y ansiedad.

(...)

Las personas que se encuentran en el centro de esta vorágine son propensas a creer que son las primeras, y tal vez las únicas, que pasan por ella; esta creencia ha generado numerosos mitos nostálgicos de un Paraíso Perdido pre moderno.

Ser moderno, dice Berman, es ser, a la vez, *conservador y revolucionario*. La modernidad construye y destruye, es una revolución permanente. Se revoluciona, incluso, a sí misma. De eso se trata la modernidad que vivimos: una revolución constante. Lipovetsky la define:

Ha nacido una nueva modernidad: coincide con la “civilización del deseo” que se construyó durante la segunda mitad del siglo XX<sup>107</sup>.

En esta nueva civilización del deseo todavía se nos aparece la promesa moderna. Esa promesa es la emancipación, es decir, que lograremos llegar a un estado de autonomía absoluta, en que no será necesario tener identidad comunitaria, ni soberano. La promesa moderna es la promesa de que vendrá un nuevo estadio de la humanidad. Esa promesa fue interpretada de diversas maneras desde el siglo XVIII en adelante. Desde el “hombre

---

<sup>107</sup> LIPOVETSKY, G. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. 7

nuevo” de Marx, hasta el “superhombre” de Nietzsche. Los ilustrados, por su parte, entendieron esa promesa como una necesidad. Necesidad de fundar instituciones que formaran a los hombres y lo emanciparan de sí mismo. Kant es particularmente claro al preguntar *¿Qué es la Ilustración?* y responder:

La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. El mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración<sup>108</sup>.

Sin embargo, las instituciones ya no pretenden encarnar ese nuevo hombre. Hemos renunciado a que, en conjunto, podemos hacer de cada individuo un hombre mejor. De hecho la misma categoría de “mejor” o “peor” ya no tiene sentido. Nada sirve para evaluar nada, no hay criterios ni cánones comunes. Si en algún momento el sueño ilustrado era sacar de la minoría de edad, como dice Kant, a la humanidad, hoy se ha reemplazado por una especie de pesadilla en que cada cual tiene sus convicciones personales –más o menos coherentes- o sencillamente no las tiene, pero en ningún caso cree que también haya una comunidad que nos trasciende que encarna esta forma de vivir.

En algún sentido el nihilismo nos atrapó no porque dejáramos de creer en nosotros mismos, sino porque creer se volvió incómodo, un mal negocio. Vivimos en un “nihilismo institucional”. Esta nueva forma de encarar las instituciones ha colocado al mercado como principal gestor de identidades. Es el mercado quien crea y destruye, quien levanta y quien hunde, quien, al final del día, decide quiénes somos. Si hasta mediados de siglo se creía que las instituciones públicas nos traerían la felicidad y la emancipación, hoy, en realidad, los malls y las tiendas de descuento lo hacen mejor. El mercado como fuente de identidad, como expresión de cultura, reemplazó la promesa moderna por una oferta difícil de rechazar. Ahora cada cual podría emanciparse a su gusto o, si lo prefiere, quedarse tal como está.

---

<sup>108</sup>

KANT, I. *¿Qué es la Ilustración?*

En el curso de unos decenios, la sociedad opulenta ha trastocado los estilos de vida y las costumbres, ha puesto en marcha una nueva jerarquía de objetivos y una nueva forma de relacionarse con las cosas y con el tiempo, con uno mismo y con los demás<sup>109</sup>. Esta transformación también trajo consigo la mutación de la sociedad de consumo, pues, en los dos últimos decenios se ha producido un nuevo seísmo que ha puesto fin a la buena y vieja sociedad de consumo, transformando tanto la organización de la oferta como las prácticas cotidianas y el universo mental del consumismo moderno: la propia revolución del consumo ha sido revolucionada<sup>110</sup>.

Y así seguirá siendo. Es parte del código genético de la modernidad el revolucionarlo todo constantemente. Todo se arma y se desarma, se re formula, se supera. Dice Marx en *El Manifiesto*:

Todo lo sólido se desvanece en el aire, todo lo sagrado es profanado, y al fin, el hombre se ve forzado por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás<sup>111</sup>.

Lo que no contemplaba Marx es que este proceso de constante reinención de lo moderno tendría un doble proceso de desenvolvimiento. No se trata solamente de que la vida productiva se reformule a si misma, sino que, también, la idea de reformularse las cosas se reformula a sí misma. Revolucionamos la forma de hacer revoluciones, por ende todo es una revolución, desde un nuevo hallazgo en un proteína hasta la invención de un nuevo celular. Asimismo, vivimos una constante revolución sobre qué implica la identidad, pero en un sentido profundo, volviendo la pregunta completamente irrelevante pues “detenerse” a tener una identidad es bajarse del tren moderno. Y de este tren nadie se puede bajar. Dice Berman:

Es inútil tratar de resistir a las opresiones e injusticias de la vida moderna, puesto que hasta nuestros sueños de libertad no hacen sino añadir más eslabones a nuestras cadenas; no obstante, una vez que comprendemos la total inutilidad de todo, podemos por lo menos relajarnos<sup>112</sup>.

Ferry Letonia, un reconocido intelectual británico, revela la ironía que enfrentamos

It was ironi that postmodern thought should make such a fetish of difference, given that its own impulse was to erase the distinctions between image and reality, truth and fiction, history and

---

<sup>109</sup> Ídem.

<sup>110</sup> LIPOVETSKY, G. *La Felicidad Paradójica* 8.

<sup>111</sup> ENGELS, F. y MARX, C. *Manifiesto Comunista*.

<sup>112</sup> BERMAN, M. Op. Cit. 25.

fable, ethics and aesthetics, culture and economics, high and popular art, political left and right<sup>113</sup>.

Esta ironía viene cargada de un profundo escepticismo respecto a construir identidades no individuales, pero con un firme contenido anímico, invitando al sujeto a aventurarse, a salir a buscar ese sueño *de un sol y de un mar y una vida peligrosa*. Pero esta inyección anímica, dice Walter Benjamin, "no es un reanimarse auténtico, sino una galvanización" de lo humano. Benjamin le dice a la humanidad:

"Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica [...] Y a dónde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie<sup>114</sup>.

Y Hobsbawn nos alerta:

Como este siglo nos ha enseñado que los seres humanos pueden aprender a vivir bajo las condiciones más brutales y teóricamente intolerables, no es fácil calibrar el alcance del retorno (que lamentablemente se está produciendo a ritmo acelerado) hacia lo que nuestros antepasados del siglo XIX habrían calificado como niveles de barbarie<sup>115</sup>.

¿Es posible salir de esta encrucijada? ¿Podemos librarnos de la barbarie que hemos construido? Mi impresión es que este mismo diagnóstico y estas mismas preguntas han copado el tiempo de las mentes más brillantes de los últimos siglos. Pareciera que la filosofía nada puede para cambiar el panorama. Recordemos que Marx dijo que lo que lo diferenciaba a él de los demás filósofos era que él quería cambiar el mundo y los otros solamente describirlo. Pero Marx fracasó, pues aquí estamos, bastante lejos de la sociedad comunista que alguna vez imaginó. Heidegger, bastante más aterrizado, era consciente de que

La filosofía es esencialmente inactual, porque pertenece a esas pocas cosas cuyo destino consiste en no poder hallar jamás eco inmediato en su hoy correspondiente; pero tampoco necesita encontrarlo. Cuando aparentemente ocurre eso, cuando una filosofía llega a estar de moda, o no

---

<sup>113</sup> EAGLETON, T. *After Theory*.

<sup>114</sup> BENJAMIN, W. *Experiencia y Pobreza*. Ensayos Varios. 35.

<sup>115</sup> HOBBSAWN, E. *Op. Cit.* 23

es filosofía real alguna, o está erróneamente interpretada, es decir, se la habrá empleado con abuso, según necesidades cotidianas e intenciones extrañas a ella misma. Por eso tampoco es un saber que se aprende inmediatamente, como los conocimientos manuales o técnicos; tampoco se lo puede aplicar de inmediato y considerárselo por su utilidad, como ocurre con el saber económico y profesional en general. Pero lo inútil es capaz de tener poder, y de hecho lo tiene[...<sup>116</sup>]

Es revelador notar que la filosofía puede estar y no estar en el discurso público. Se logra construir como el meta relato de las instituciones, pero cuando se escarba se suelen escapar sus fundamentos. Está pero no está, de eso se trata. La filosofía misma es objeto de la constante reformulación moderna. Hoy ella no está, como estuvo durante siglos, radicada solamente en las oficinas oscuras de universidades decadentes en que alguien escribía sobre el mundo. Hoy la filosofía, particularmente la filosofía política, se encuentra en todos lados, pero se esconde. La vemos como “mercadotecnia” en las vitrinas, como “progreso científico” en los diarios, como “perfeccionamiento” en las universidades, como “progreso económico” en los índices internacionales. Así, lo que para algunos anti intelectuales aparecen como “bóvedas conceptuales” no son sino formulaciones sistemáticas sobre el mundo que vivimos, mapas semánticos sobre cómo seguir mutando. En este verdadero dominio lingüístico que ostenta el liberalismo progresista, la apelación a una ontología diversa ha sido el primer paso para reformular la modernidad antes de que la barbarie misma nos consuma. Del otro lado, los críticos de Rawls, los denominados “comunitaristas”, han enfrentado, como ha marcado Mimi Bick, un problema insoluble para sus construcciones teóricas. No han logrado definir, con claridad, de qué “comunidad” están hablando.

Ya todos se habrán dado cuenta, lo resbaladizo y vago que puede ser la noción de comunidad. Si el talón de Aquiles del liberalismo es su afán universalista, el comunitarismo tiene que sortear la dificultad que es la vaguedad intrínseca del concepto “comunidad”<sup>117</sup>.

La comunidad, así, aparece como cuestiones tan locales como asociaciones de barrios hasta comunidades políticas nacionales. Si el argumento de los comunitaristas era

---

<sup>116</sup> HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*. 47.

<sup>117</sup> *Ibíd.*

proponer una alternativa ontológica al liberalismo, entonces, debemos decir que su aproximación al problema no ha dado con un resultado al menos equiparable teóricamente. Esta cuestión no es trivial. Lo que los comunitaristas han intentado marcarle a los liberales es que, como Sandel le marca a Rawls, sus presupuestos ontológicos no son compatibles con ninguna concepción particular sobre qué es “bueno” o “justo”. Si el punto de Taylor era que la concepción liberal del individuo conduce al “atomismo”, Sandel lo ha estirado hasta mostrar la completa incompatibilidad entre los principios de justicia rawlsianos con la primacía ontológica del sujeto<sup>118</sup>. Sin embargo, ellos mismos –los comunitaristas- no han logrado una alternativa conceptual equiparable pues la misma noción de “comunidad” a la que apelan es difusa. Conceptualmente, la comunidad para los comunitaristas ocupa el lugar central de la tesis pues aquí el individuo es *constituido* por ella. Si en los liberales el individuo es anterior a la comunidad y esta se forma por agregación de individualidades, en los comunitaristas el razonamiento es inverso.

Es contraintuitivo pensarlo, pero el comunitarismo razona al revés del liberalismo pues la comunidad es anterior al individuo y este es constituido por ella. Dicho de otro modo, la comunidad es anterior y productora de individuos. Así, pensando desde una “totalidad” inicial es que se invierte el razonamiento individualista por uno holista. No es, por ejemplo, que muchos individuos formen, por agregación, a una comunidad determinada, sino que es esta comunidad la que los determina en su condición individual. Si la tesis es correcta, y si los individuos son *producidos* por esta totalidad, cabe preguntarse ¿Qué constituye a la comunidad? Mejor dicho: ¿En virtud de qué la comunidad es tal? Roberto Esposito se adentra en las razones sobre la dificultad de atenuar el concepto:

Más allá de las modalidades específicas –comunales, comunitaristas, comunicativas- que alternadamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de

---

<sup>118</sup> En el capítulo siguiente me centraré en este punto. Vid. SANDEL, M. *Liberalism and the limits of Justice*.

una insostenible distorsión –o incluso perversión- de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica<sup>119</sup>.

Espósito da con un punto clave para seguir. Sucede que la invocación de una totalidad generadora de individuos no suena solamente esotérico sino también totalitario. En virtud de qué, cabe preguntarse, se puede invocar una comunidad sino para oprimir a los individuos. Así, el individualismo opone a este holismo una crítica certera y con un ejemplar contrastable: fue hablando de comunidad y de un todo trascendental que los regímenes nazifascistas y stalinistas arrasaron con la dignidad humana. Ese flanco abierto del comunismo lo ha empujado a “empatar” la posición del individuo con el de la totalidad. Espósito relata el movimiento conceptual que ello implica:

Esto puede parecer en contradicción con la tendencia de cierta filosofía política a identificar en la cuestión de la comunidad su objeto propio. Pero justamente esta reducción a “objeto” del discurso filosófico-político es la que distorsiona a la comunidad, desvirtuándola en el momento mismo en que intenta nombrarla, al lenguaje conceptual del individuo y la totalidad, de la identidad y la particularidad, del origen y el fin. O, más simplemente, del sujeto con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, interioridad<sup>120</sup>.

Espósito se queja de que los comunitaristas hayan caído en el lenguaje del individualismo para enfrentarlo. Y continúa,

No es casual que, a partir de semejantes premisas, la filosofía política tienda a considerar también a la comunidad como una “subjetividad más vasta”<sup>121</sup> como termina por hacer gran parte de la filosofía neocomunitaria, a contrapelo de su pretendida oposición al paradigma individualista, cuando infla a la enésima potencia al individuo en la figura hipertrófica de la “unidad de unidades”<sup>122</sup>.

Espósito es particularmente crítico con la adopción del comunitarismo de un lenguaje tal que posiciona el lugar de la comunidad en el discurso público como un sujeto más amplio. Lucidamente, identifica el error conceptual que la corriente comunitarista ha adoptado como dogma en su argumentación contra el liberalismo.

---

<sup>119</sup> ESPOSITO, R. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. 21 y ss.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> Espósito está parafraseando a Sandel. Vid. *Liberalism and the limits of Justice*.

<sup>122</sup> Espósito, *Op. cit.* 22. La expresión “unidad de unidades” es de SELZNICK en “*Dworkin unfinished task*” en *California Law Review* n°3.

Lo que en verdad une a todas estas concepciones es el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O, inclusive, una sustancia producida por su unión. En todo caso se concibe a la comunidad como una cualidad que *se agrega* a su naturaleza de sujetos, haciéndolos *también* sujetos de comunidad. *Más* sujetos<sup>123</sup>.

En esta incapacidad para superar el lenguaje subjetivo, y en la fascinación por objetivar el sentido de la comunidad, Espósito radica el fracaso teórico de los comunitaristas. Su punto es tan crucial que sirve para explicar el por qué el liberalismo ha salido indemne de las críticas e, incluso, más fortalecido. Sucede que la comunidad, como entelequia filosófica, pierde cualquier sentido argumentativo al ser presentada como individuo más basto o como una propiedad común. En ese péndulo se pierde como sustrato filosófico.

## LA REPÚBLICA: IGUALDAD CIVICA

Por eso, quizás sea conveniente cerrar el círculo que abrimos al comienzo de este capítulo. ¿Cómo construir una identidad comunitaria moderna? Volvamos a Espósito, para poder determinar qué constituye a una comunidad como tal:

No es una posesión, sino, por el contrario, una deuda, una prenda, un don-a-dar. Y es por ende lo que va a determinar, lo que está por convertirse, lo que virtualmente ya *es*, una falta. Un “deber” une a los sujetos de la comunidad —en el sentido de *te* debo algo, pero no *me* debes algo— que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad<sup>124</sup>.

Dicho de otra manera, las comunidades son anteriores a los individuos pues nosotros somos, constitutivamente, una deuda con otros. No es una deuda material, no se trata de una cuestión meramente económica. Es una deuda en el sentido *político*, es una deuda con la subjetividad de los demás. Y esa deuda es contingente, va mutando y cambiando al igual que el mundo moderno.

---

<sup>123</sup> Ibíd. 22.

<sup>124</sup> ESPÓSITO, R. Op. Cit. 30 y ss.

¡Mi señora! ¡No entiende usted bien estos tiempos! ¡Lo pasado pisado! ¡Pisado lo pasado!  
¡Abóquese a las novedades!<sup>125</sup>

De eso se trata la modernidad, de barrer con el pasado, pero teniéndolo en cuenta. Lo pasado es pisado, pero se conoce qué se está pisando. Es una autoconsciencia histórica respecto de cómo y por qué tomamos ciertos cursos de acción. En algún sentido, la modernidad es la voz histórica escuchándose a sí misma. En ese contexto, de permanente reflexión, dice Giddens,

las prácticas sociales son constantemente examinadas y reformadas a la luz de la información generada sobre esas mismas prácticas, lo cual transforma constitutivamente su carácter<sup>126</sup>.

Si Giddens tiene razón, entonces la pregunta sobre la identidad comunitaria no tiene por qué alejarse a su diagnóstico sobre la modernidad. El punto de Giddens es que la modernidad implica un torbellino de mutaciones y de constante reformulación de las instituciones. Si esto es aplicable para las “prácticas sociales”, lo es, también, para la política. Esto es útil para esclarecer el nudo gordiano de los comunitaristas. Sucede que una noción moderna de comunidad no puede tener un anclaje permanente, es decir, las categorías relevantes para definirla no son inmutables, sino *contingentes*. Es por ello que las apelaciones a una identidad pretérita deben ser desechadas, no sirven como argumento ni como pretensión identitaria. Así las cosas, la identidad de las comunidades es contingente, es decir, como producto moderno, es objeto de permanente reformulación. Para la idea de “comunidad política” esto es clave, pues permite desembarazarse de cualquier tinte racista y, además, permite tomar distancia de formulaciones identitarias no políticas. Luego, hay un par de consecuencias interesantes para esto. Si es cierto que nuestra identidad como comunidad es contingente, entonces, nosotros podemos cambiarla. Dicho de otra manera: nuestra identidad comunitaria es una institución, factible de ser modificada a nuestro arbitrio. En base a ello, si optamos por ser autoconscientes de nuestra posición, debemos serlo también respecto de aquellos que lo han estado en el pasado. En breve: la identidad comunitaria implica *decisiones*

---

<sup>125</sup> GOETHE, W. *Fausto*

<sup>126</sup> GIDDENS, A. *Consecuencias de la Modernidad*. 38.

sobre nuestra identidad, *decisiones* que tienen solamente como canon la historia, es decir, la luz que entregan nuestras propias prácticas anteriores, como sugiere Giddens. Es interesante detenerse en que, en virtud de las implicancias antes vistas, las comunidades, en sentido moderno, solamente pueden ser pensadas en un sentido político. Es solamente en su concepción política en que el vínculo comunitario no es opresivo pues no impone una identidad, sino que entrega el espacio para decidirla, contingentemente. Esto fue particularmente evidente para los movimientos intelectuales del siglo XVIII en Francia y Estados Unidos y del siglo XIX en América Latina. Entonces se materializó esta comprensión moderna de la política mediante el derecho. Ya no eramos definidos y gobernados por una ley natural, ahora nosotros definiríamos quiénes somos. Y nuestro instrumento para definirlo sería la ley como producto de una decisión política de “todos”. Mi impresión es que una noción política de comunidad solamente puede ser promovida mediante la reconstrucción de la República como proyecto político. La república entendida como las instituciones que forman y dirigen la vida de los seres humanos.

Del mismo modo, se debe rechazar la idea materialista de Marx que basa la igualdad humana en reivindicaciones materiales. Aquello ha probado ser fuente, solamente, de resentimiento y matanzas. La República como idea institucional permite hacer pensable la igualdad cívica, mediante la promoción de la ley como expresión autoafirmatoria de la comunidad. Lo público, así, se convierte en el lugar de encuentro de los seres humanos. Ya que pese a sus diferencias materiales de todo tipo, los ciudadanos se tratan como iguales mediante las instituciones. Estas permiten que todos seamos tratados como fines y no como medios. Ahí el rol de la ley se vuelve clave: es aquello que posibilita la igualdad cívica.

La búsqueda de la justicia, entonces, debería ser tener leyes justas y no obviar la ley o querer limitarla. Lo que se debe rescatar es el lenguaje de la política y de la voluntad soberana, como dice el Código Civil chileno en su primer artículo: “La ley es una declaración de la voluntad soberana que, manifestada en la forma prescrita por la Constitución, manda, prohíbe o permite”.

Solamente mediante la ley y la consecuente participación política podemos intentar que nuestras concepciones sobre el bien y la justicia sean posibles, es decir, que haya un lugar para ellas en la comunidad. Solamente la ley permite la igualdad cívica haciéndonos partícipes de nuestro destino y actualizando nuestros deberes para con nuestros conciudadanos. La idea de la ley como elemento público rescata al republicanismo de su problema y responde la pregunta que Sandel no logra responder, es decir, cómo es posible una comunidad moderna en que convivan planes de vida distintos sin ser teñida por el lenguaje de los derechos. O, en otras palabras, como quitarle la mordaza a la política en las sociedades (post) modernas. En el próximo capítulo veremos cómo ese proyecto moderno alcanzó en Chile esplendor y veremos, también, como la historiografía ha sido ciega respecto de él.

### III

#### Las Sirenas de lo Político

La tradición añade un comentario a la historia. Se dice que Ulises era tan astuto, tan ladino, que incluso los dioses del destino eran incapaces de penetrar en su fuero interno. Por más que esto sea inconcebible para la mente humana, tal vez Ulises supo del silencio de las sirenas y tan sólo representó tamaña farsa para ellas y para los dioses, en cierta manera a modo de escudo.

F. KAFKA, *El Silencio de las Sirenas.*

En este capítulo quiero contradecir un buen número de tesis de la historiografía tradicional chilena. En particular, quiero argumentar sobre por qué debemos entender el período comprendido entre 1861 y 1925 como una etapa republicana de nuestra historia y no como un período liberal como muchos autores afirman<sup>127</sup>. Por supuesto, esto se basa en la necesidad de diferenciar ambas comprensiones de lo político y, en virtud de ella, explicar por qué los autores nacionales han caído en una especie de dogma que los nubla a la hora de juzgar. Es el total desprendimiento con que opera la historiografía tradicional con respecto a la filosofía política lo que nos hace la tarea de identificación de discursos históricos compleja y poco significativa para la reflexión del hoy. Por ello, este capítulo pretenderá comprender desde lo teórico lo ocurrido en Chile en el siglo XIX y no realizará un ejercicio inverso como pretenden hacer los historiadores chilenos. La importancia de esto no puede ser minimizada pues la actual democracia chilena ha

---

<sup>127</sup> Vid. GÓNGORA, M. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*. EDWARDS, A. *La Fronda Aristocrática*. EYZAGUIRRE, J. *Historia de las Instituciones políticas y sociales de Chile*. HEISE, J. *Historia De Chile, El Período Parlamentario 1861-1925*. CRISTI, R y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*.

Vid también MILLAR, René. “*El parlamentarismo chileno y su crisis. 1891-1924*”. En *Cambio de régimen político*. Oscar Godoy Editor. Ediciones de la Universidad Católica de Chile. Santiago, 1992.

operado sin ninguna referencia histórica y sin tomar en cuenta las experiencias pasadas. Esto también se explica, en buena medida, porque esas experiencias pasadas han sido denostadas drásticamente <sup>128</sup>. Ese es el caso del “Período Parlamentario”, el cual se encuentra fuertemente vinculado al núcleo de la tesis de este capítulo, pues argumentaré sobre la posibilidad de relacionar el republicanismo en Chile con el gobierno Parlamentario que culminó en 1925 como una re-comprensión del sistema político chileno de las prácticas políticas mismas y de la forma de configurar las instituciones. Todo el argumento, sin embargo, descansa sobre una tesis particular sobre de qué se trata el republicanismo y cuál es su diferencia con el liberalismo.

Pareciera que algo muy curioso ocurre en Chile con respecto a la idea que se tiene del republicanismo y su manifestación institucional, “la república”. Sucede que el término es usado y vuelto a usar para servir de apellido de alguna otra forma de comprender la política. Además, ya nadie casi se acuerda de que en Chile el republicanismo fue un tema. Renato Cristi entrega unas breves palabras sobre el punto:

nuestra tradición política mezcla facetas republicanas y liberales, pero a partir de la década del 80 ha comenzado a entronizarse una concepción jurídica del liberalismo. Se manifiesta en el énfasis dado a la protección de los derechos individuales que garantiza el capítulo III de la Constitución de 1980. También se manifiesta en el discurso político de funcionarios del régimen, cuando se afirma, por ejemplo, “que las democracias están obligadas a fundar su ética dentro del marco del pluralismo, donde coexisten diversas maneras de concebir la vida buena, correcta y virtuosa”<sup>129</sup>.

El punto de Cristi es acertado en lo que respecta la identificación de dos enfoques institucionales en la historia de Chile. Ese enfoque institucional no debe ser comprendido como el discurso público de alguna figura en particular ni tampoco como una exaltación de las virtudes públicas de los ciudadanos. Y es que a menudo el republicanismo es consumido en un discurso tendiente a la formación de los ciudadanos, como si se tratara de una especie de dictadura cívica en que todos deben participar de

---

<sup>128</sup> Vid, por todos, los argumentos de EDWARDS, A. *La Fronda Aristocrática*. Especialmente lo referente al parlamentarismo chileno.

<sup>129</sup> CRISTI, R. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*. 193.

proceso político-deliberativo. Se asume que el republicanismo es una discusión sobre el individuo y no sobre las instituciones, lo que constituye un error y, en base a mostrar ese error, veremos por qué la república en Chile fue un período acotado en que primó una particular comprensión desde la clase política de las instituciones públicas y del rol de la ley para la vida en sociedad. Veremos, después, como esa auto-comprensión fue derrotada en 1925 para no resurgir más en los años siguientes. Para ello comenzaremos por identificar la matriz argumentativa de cada tradición pues, tal como ha señalado Skinner, la modernidad ha dado origen a dos tradiciones: el liberalismo y el republicanismo<sup>130</sup>.

## LA IDEA DE LA REPÚBLICA

Patológicamente, cada vez que se escucha el término “república” nunca se determina del todo su fundamentación y su significado político. La república, a veces, suele ser usada como sinónimo de organigrama institucional, es decir, como un envase institucional para el contenido político. Otras veces, en cambio, la república es concebida como un espacio en que los ciudadanos deliberan, en base a su virtud cívica, sobre el futuro de la comunidad. La primera visión de la república la convierte en un marco conceptual indeterminado que permite, incluso, hablar de la existencia de varias “repúblicas” en Chile. La segunda, en cambio, descansa sobre una errónea comprensión de lo que el republicanismo intenta. El error de la primera tesis es que desconoce un valor sustantivo a la idea de la república y el error de la segunda es que concentra el debate en el individualismo, confundándose con el liberalismo. Negaremos la primera tesis partiendo por la negación de la segunda.

Michael Sandel en *Democracy's Discontent* fija la atención en la idea de participación democrática como ingrediente fundamental del republicanismo. Aunque Sandel omite en este libro las consideraciones comunitaristas, su argumento es análogo al que dicha

---

<sup>130</sup> SKINNER, Q. *Liberty before Liberalism*.

corriente levantó contra Rawls por lo que, en lo que se refiere a Sandel, los términos republicanism y comunitarism parecen sinónimos. Sandel distingue entre dos ideas de libertad. La idea liberal es que

Soy libre en la medida en que soy portador de derechos que garantizan mi inmunidad frente a decisiones mayoritarias<sup>131</sup>.

Esto se opondría a la concepción republicana de libertad según la cual los individuos razonan de tal forma:

Soy libre en la medida en que soy miembro de una comunidad política que controla su propio destino y que participo en las decisiones que gobiernan sus asuntos<sup>132</sup>.

Esto significa, en el pensamiento de Sandel, que la democracia por su estatus participativo se vincula estrechamente con el ideal comunitarista. Renato Cristi lo explica de buena manera al decir que un comunitarismo implícito,

entonces, le permite a Sandel establecer una relación interna entre democracia y republicanism. Resulta imposible entender la democracia sin una referencia a las virtudes cívicas que disponen favorablemente a los individuos para participar en el autogobierno de la polis<sup>133</sup>.

El mismo profesor Cristi señala que este republicanism al que hace honor Sandel es de inspiración neo-ateniense cuya principal precursora sería Hannah Arendt<sup>134</sup>. En oposición a ello, es decir, en oposición a una concepción del republicanism cercana a la participación política, Philip Pettit<sup>135</sup> ha señalado que el republicanism se encuentra vinculado con la idea liberal de libertad negativa que es tributaria de la concepción neo-romana del republicanism encarnado por Maquiavello y Madison<sup>136</sup>. La visión de Pettit no ve en el pueblo al soberano sino a quien encarga una comisión de confianza en el

---

<sup>131</sup> SANDEL, M. *Democracy's Discontent*. 25 y ss.

<sup>132</sup> *Ibíd.* 26.

<sup>133</sup> CRISTI, R. y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*. 365

<sup>134</sup> Vid, ARENDT, H. *¿Qué es la Política?*

<sup>135</sup> La obra central de este autor, de notable influencia en el debate norteamericano y europeo continental es PETTIT, P. *Republicanism*.

<sup>136</sup> Cf. MAQUIAVELLO, N. *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. MADISON, JAY y HAMILTON. *El Federalista*.

Estado y sus representantes. Por ello, Pettit considera que, esencialmente, el republicanismo es liberal y ve en la democracia un mero instrumento para asegurar la libertad<sup>137</sup>.

La discusión, entonces, será entre una concepción liberal del republicanismo y de una concepción comunitarista del republicanismo. Ambos autores creen que lo que se debe zanjar es si la participación democrática en los procesos políticos es o no intrínsecamente valiosa, es decir, si los individuos deberíamos tender a la participación en democracia. Esto, considero, es un error. Ambos autores están razonando de una forma equivocada al preguntarse sobre si es o no virtuoso participar políticamente<sup>138</sup>. Tanto Sandel como Pettit creen que lo que es verdaderamente importante es dilucidar si podemos erigir como virtud pública la participación política de tal manera de influir en los ciudadanos de una polis. Sandel dirá que sí, que los ciudadanos deben participar del proceso político para poder ser libres, mientras que Pettit dirá que lo verdaderamente relevante es la división del poder en varias asambleas y concebir al pueblo como mandante de sus representantes y no como soberano<sup>139</sup>. Mi argumento, sin embargo, descansa en una esfera que ninguno de los dos autores toma en cuenta y que es crucial para entender de qué se trata el republicanismo: las instituciones.

El problema de la discusión entre Sandel y Pettit, aventuro una tesis, es que no dan con el punto que debe ser discutido, es decir, no clarifican qué están discutiendo y quizás, por eso, es que su diálogo no ha llevado a nada productivo. Sucede que ambos autores comienzan su reflexión desde una posición ontológica individualista, es decir, imaginan al individuo privado, movido por sus intereses individuales preguntándose si debe o no participar del proceso político. Esa pregunta conduce a saber en virtud de qué podemos presentar la participación política como un bien superior. Ello nos devuelve al problema sobre el individualismo liberal que los comunitaristas criticaban pues la participación está siendo tomada como un problema privado. Y, por supuesto, ante este escenario el pensamiento liberal encuentra un nicho fértil: no podemos erigir como plan de vida

---

<sup>137</sup> Este será el argumento de SCHUMPETER, J. *Democracia, Socialismo y Capitalismo*.

<sup>138</sup> Sobre ese punto también entra a discutir CRISTI en el capítulo 14 de *La República en Chile*.

<sup>139</sup> Siguiendo, en ello, a MADISON en *El Federalista*.

superior a los demás la participación política activa pues el Estado no puede discriminar entre los intereses privados de sus ciudadanos. A eso los liberales le han llamado *neutralidad del Estado*<sup>140</sup>.

Están, entonces, los republicanos en un problema serio. Por un lado les interesa levantar la participación política pero, por otro, no encuentran un fundamento para que ese plan de vida sea superior a los otros. Y ese dilema no tiene solución. El mismo Taylor sostiene que la visión liberal es “atomista” pues se funda en la autosuficiencia del individuo lo que erosionaría la idea aristotélica de naturaleza humana en virtud de la cual el hombre es un ser fundamentalmente político. Eso habría traído como consecuencia la destrucción de la vida pública a través del individualismo burocrático<sup>141</sup>. Tal como describe C. Mouffe, .

De acuerdo con este autor, la racionalidad puede desarrollarse y el hombre puede convertirse en sujeto moral capaz de descubrir el bien únicamente en virtud de su participación en una comunidad de lenguaje y del discurso mutuo sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, en consecuencia no puede haber una prioridad del derecho sobre el bien<sup>142</sup>.

La luz del republicanismo aparece, sin embargo, si nos levantamos las anteojeras y miramos ya no al individuo sino a la configuración institucional de la polis que forman al ciudadano. Con “forman” no me estoy refiriendo solo a la educación –que es crucial– sino también a la vida diaria de adultos que viven sus vidas en razón del respeto de la ley. El razonamiento, así, es inverso a lo que los autores comunitaristas creen: no es que los individuos participen por virtud cívica sino que son las instituciones lo que motivan la participación, en otras palabras, es la forma en que las instituciones están concebidas lo que hace probable lo que parece improbable, es decir, la participación política de los ciudadanos. De esta forma, una *república* es un ordenamiento institucional tal que pretende incentivar en los ciudadanos la participación política. Por supuesto, considerar a un sistema institucional que rige a una comunidad, una república es una pregunta partisana, esto es, será respondida siempre con dependencia de opiniones políticas.

---

<sup>140</sup> Vid, RAWLS, J. *Liberalismo Político*. 124 y ss.

<sup>141</sup> TAYLOR, C. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical papers*. 200.

<sup>142</sup> MOUFFE, C. *El Retorno de lo Político*. 50.

Dicho de otro modo, quienes son excluidos del debate público sostendrán que el régimen es poco participativo, mientras que aquellos que participan y se sienten representados dirán que las instituciones se acercan a la república. Por ello, un organigrama institucional que pretende ser republicano debería intentar la mayor inclusión en el sistema como el mismo sistema soporte, permitiendo con ello la representación de los más variados grupos y pensamientos. Pero ello siempre dará una cuota de exclusión pues aún en los regímenes más representativos existe un porcentaje umbral de votación que da acceso a la representación<sup>143</sup>.

Este enfoque institucional nos permite hacer el vínculo con la primera tesis que vimos más arriba, cual es que la historiografía entiende a los sistemas institucionales como repúblicas sin más, es decir, suponiendo que ellas se basaban en la participación y representación efectiva. Esto nos lleva a sostener que el concepto del republicanismo puede ser entendido a cabalidad como una filosofía política que pretende dotar a las instituciones de un carácter participativo y representativo con un horizonte de auto-gobierno. Ese auto-gobierno solo es posible mediante el concurso de los sectores políticos –de los adversarios- en la unificación de intereses que implica la ley. Es la idea de “ley” como producto de la voluntad soberana lo que el republicanismo debería rescatar, viendo en ella el producto final de una cadena de instituciones que operan mediante la participación y la representación desde lo local hacia lo general. Esto, se basa también en una comprensión de la Constitución Política como una institucionalización de lo político, es decir, establecer una declaración de principios mediante lo cual identificamos a la comunidad. Ese es el rol de los derechos fundamentales en una teoría republicana: no son derechos subjetivos sino una declaración de principios sobre lo que la comunidad política es.

---

<sup>143</sup> Incluso los regímenes parlamentarios europeos más inclusivos tienen tasas de exclusión de representación de los grupos con menos de 4% de los votos.

## LA ESCUELA CÍVICA

Julio Heise, uno de los historiadores chilenos más agudos del siglo XX, ha dicho que el período que va desde 1861 hasta 1924 es una verdadera *escuela cívica* del pueblo chileno<sup>144</sup>. Este término es particularmente esclarecedor para contestar la pregunta sobre qué pasó en Chile durante estos años. Argumenta que el parlamentarismo permitió extender la madurez política hacia círculos más amplios del país<sup>145</sup>. Gracias a la subordinación del cuerpo militar (solo interrumpido en 1912), al respeto de las mayorías parlamentarias, a la pluralidad de medios de prensa, al progreso económico y cultural, a las válvulas de escape de la tensión política que significaban las rotativas ministeriales y a la perfecta regularidad institucional que habría tenido Chile durante la época podemos hablar, según Heise, de una escuela de civismo para el pueblo chileno durante el parlamentarismo<sup>146</sup>. Su argumentación busca hacer una defensa del período dado las continuas y comunes críticas que se le hacían durante la época en que escribe su obra. En lo que sigue quiero mostrar una continuidad teórica y práctica entre el republicanismo y el parlamentarismo en Chile contra la opinión mayoritaria. Esto pues muchos historiadores parecen coincidir en que lo que se desarrolla es el liberalismo político a través del Partido Liberal. En realidad, el Partido tenía tal nombre por el conflicto con la Iglesia y son desconocidas sus vinculaciones con el pensamiento de algún teórico en particular. Historiadores como Góngora, Edwards, Encina, Vial, Pinto Santa-Cruz, el mismo Heise y recientemente Ruiz-Tagle –desde la academia constitucional-, han argumentado que desde 1861 el organigrama político en Chile toma un giro liberal. Algunos como Góngora han dicho que ese giro liberal viene desde Francia, pero no se especifica mayormente los autores que habrían sido leídos por la clase política chilena.

La clase política chilena debe ser el foco de atención pues es en ella en donde se produce un cambio en la auto-comprensión que se tiene del sistema político. Alfredo Jocelyn-

---

<sup>144</sup> HEISE, Julio. Historia de Chile. El período parlamentario 1861-1925

<sup>145</sup> *Ibíd.* 1925. 162 y siguientes.

<sup>146</sup> *Ídem.*

Holt ha dicho, buscando un nombre algo difuso, que en Chile existió un “liberalismo moderado” dentro de la élite dirigente. Esto para explicar el fenómeno dentro de la clase política en que se observa que

El conflicto valórico fue intenso pero circunscrito a lo político. Se avanzó hacia un orden más contestatario pero sin que ello implicara alterar las bases tradicionales. De hecho, este momento coincide históricamente con la consolidación plena de la élite, toda vez que el protagonismo militar fuerte ya había desaparecido con Montt. Pero es más, la élite termina por confiar absolutamente en el sistema político puesto que se trataba de un modelo oligárquico<sup>147</sup>.

Mi interpretación en este capítulo es que lo que Jocelyn-Holt interpreta como Liberalismo Moderado es, en realidad, un republicanismo en ciernes. Y es en ciernes pues a lo largo de los 40 años que dura la república en Chile, el país se desarrolló como nunca en materia de libertad de expresión y participación política. Ello, sumado a inteligentes prácticas políticas –como la salida de los ministros en casos de crisis, lo que por cierto fue excesivo en algunos períodos- sirvieron de válvulas de escape para la formación de los nuevos movimientos políticos que se desarrollan como rechazo de las doctrinas económicas tradicionales. La confianza del sistema político que tiene la élite no es sólo porque es oligárquico, sino porque la clase dirigente comienza a identificarse con el sistema político. Y esa clase dirigente se va ampliando con el transcurso de los años lo que lleva al mayor compromiso con el modelo institucional. Valenzuela argumenta que,

hacia fines del siglo diecinueve, después de seis décadas de discusiones acaloradas y del desarrollo de una amplia oposición al gobierno de Balmaceda, ya nadie disputó el hecho de que era necesario sanear las prácticas electorales. Si bien no cesaron posteriormente las quejas relativas al sistema electoral, centradas, principalmente, en el cohecho, los resultados de las elecciones comenzaron a reflejar en forma generalmente fehaciente, después de 1894, la fuerza relativa de las tendencias partidarias del electorado chileno. En ese sentido, Chile contaba a comienzos del siglo veinte con los elementos jurídico-institucionales y político-organizativos de una democracia, aunque sin tener un sufragio lo suficientemente completo para constituirla plenamente, debido a la prohibición absurda de la participación electoral de las mujeres. Estos elementos se desarrollaron porque el Chile republicano creó un Estado fuerte y autoritario en la

---

<sup>147</sup> JOCELYN-HOLT, A. *El Liberalismo Moderado en Chile*.

práctica pero con un marco constitucional que contenía los resortes básicos de una democracia<sup>148</sup>.

Concuerdo con Valenzuela en que el desarrollo institucional fue profundizando la representación, pero mi impresión es que esa misma profundización fue quitándole al Estado su rol autoritario que tuvo hasta finales del siglo XIX. Julio Heise, a mayor abundamiento, muestra una verdadera explosión en lo relativo a la prensa y diversos trabajos nos muestran que la participación política, si bien puede parecer escasa mirada desde hoy, fue crecientemente alta hacia comienzos del siglo XX. Y es que a medida que se desarrolló la prensa, se desarrollaron movimientos políticos muy fuertes, fundamentalmente en el norte desde donde se levantaron nuevos movimientos vinculados a la izquierda. Nuevos movimientos políticos, anarquismos, socialismos, crecientes mancomunales, sindicatos y nuevos líderes políticos fueron moderando desde una posición dual a la élite dirigente. Es dual porque, por una parte, *forman* nuevos movimientos políticos y, además, *dialogan desde dentro* de la institucionalidad. Son sujetos como Recabarren los que hacen posible que esos nuevos grupos se vayan formando<sup>149</sup>. Lo mismo ocurre con Irarrázabal y la ley de Comuna Autónoma que es también una forma de acercar la participación política<sup>150</sup>. Esta recomprensión que afecta a la clase dirigente respecto de cómo concebir la organización institucional llevaría, a mi entender, a las reformas de 1871 y a las reformas del sistema electoral de 1874 que la historiografía no logra comprender. Ese proceso se fue profundizando y convive con la pugna entre conservadores y liberales en el tema religioso. Quizás por eso, no se logra apreciar con claridad el fenómeno de re-comprensión institucional pues se le intenta subsumir en el debate clerical. El mismo Góngora, quizás sin total conciencia de lo que está diciendo, reconoce que

En el club de la Reforma y en el Congreso de 1870 se desarrolla un ethos republicano elocuente, para el cual el valor supremo es la idea de libertad. Participan de esa valoración también los

---

<sup>148</sup> VALENZUELA, S. *Hacia la Formación de Instituciones Democráticas*.

<sup>149</sup> Vid, sobre Recabarren JOBET Julio César. 1955. *Luis Emilio Recabarren. Los orígenes del movimiento obrero y del socialismo chilenos.* Prensa Latinoamericana. Santiago.

<sup>150</sup> SALAZAR, G. *Autonomía, Espacio y Gestión*.

conservadores clericales de nuevo cuño, muy diferentes de los viejos pelucones, en cuanto su propósito central era la defensa de la Iglesia, pero dentro de formas políticamente liberales<sup>151</sup>.

Góngora llama “ethos” republicano a lo que aquí hemos llamado *cambio* en la *auto comprensión* institucional. Algo de eso señala Amunategui al describir la forma en que se construye el nuevo orden institucional.

sus cooperadores en ella han sido, no uno ni tres, no doce hombres, sino un partido entero, que no tiene un número determinado de afiliados sino que admite en su seno a todos los ciudadanos de buena voluntad, con la única condición de que no quieran imponer ni aún el bien por la violencia; que espera para operar las reformas, aún las más provechosas, a que sean admitidas por la opinión pública<sup>152</sup>.

Así, desde 1861 en adelante la masa electoral comenzará a aumentar y con ello también el debate público a través de los medios de comunicación. Ricardo Donoso muestra que la prensa liberal, a través de *El Ferrocarril*, reaccionó extasiada ante lo que se percibía como un fundamental avance en materia educacional y secular. Los católicos reaccionaron a través de *La República* y *La Revista Católica*<sup>153</sup>. A través de la prensa y de la mano del surgimiento de nuevos líderes políticos como Recabarren, el sistema político chileno se fue ampliando en sus bases, pero fundamentalmente en su *enfoque*. Este cambio de enfoque quizás no es perceptible desde categorías democráticas contemporáneas, pero sí llevó a una inclusión creciente de los grupos excluidos. Esa es la lógica republicana: orquestar las instituciones de tal manera que ellas tiendan a producir mayor participación y mayor democracia. Lo que había que derrotar, dentro de la misma clase política, en una visión contraria que pensaba la administración del Estado no como un desarrollo institucional que permitiera el auto-gobierno sino la capacidad de concentrar la decisión en una mano. Veremos que un enfoque republicano es el correcto para entender el parlamentarismo en Chile en su particular enfrentamiento contra las teorías conservadoras.

---

<sup>151</sup> GÓNGORA, M. *Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile*. 84.

<sup>152</sup> Citado en JOCELYN-HOLT, A. *El Liberalismo Moderado en Chile*. 454.

<sup>153</sup> DONOSO, R. *Las Ideas Políticas en Chile*. 256

## LA LECCIÓN DE WEIMAR: KELSEN Y SCHMITT

¿Por qué fracasó el republicanismo parlamentario en Chile? Mejor dicho, por qué, si la cosa iba tan bien, terminamos con un quiebre institucional que terminó con el parlamentarismo y que cortó una evolución que parecía a lo menos promisorio. Entiendo que el re enfoque institucional que experimentó la clase política, en particular en una nueva comprensión de la Constitución, llevó a que nuevos grupos se integraran al proceso. Surgieron también nuevos grupos que demandaron del sistema mayor inclusión, lo que terminó con la creciente república de Chile en 1925 en manos de Alessandri. A fin de mostrar este punto, me parece inteligente buscar una respuesta en una experiencia similar a la chilena, aunque más trágica, como es el quiebre de la República de Weimar.

Tradicionalmente, se cree que el debate entre Hans Kelsen y Carl Schmitt se remite al rol de los Tribunales Constitucionales<sup>154</sup>. Sin embargo, la discusión en realidad versa sobre dos comprensiones de la democracia. Veremos sobre el final de este capítulo que en realidad la cuestión es gravitante hoy en día y que de los errores de Schmitt podemos aprender la lección para combatir a quienes piensan como Kelsen.

Por ahora observemos que dos textos son indispensables para comprender a ambos autores, por un lado Kelsen con su llamativo título *Esencia y Valor de la Democracia* y, por otro, Carl Schmitt con su famosa crítica en *Sobre el Parlamentarismo*. Estos dos textos nos muestran que la república alemana surgida con el desenlace de la Guerra Europea y regulada por la Constitución de Weimar fue, sin lugar a dudas, el escenario en que de manera más completa se expresó, a lo largo de los veinte o treinta años que duró, la polémica parlamentarismo-antiparlamentarismo, discusión que también se produjo en otros países europeos -y tardíamente en Chile-, pero sin la intensidad teórica que Alemania albergó.

---

<sup>154</sup> Vid. KELSEN, H. *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, SCHMITT, C. *El defensor de la Constitución*.

La crítica de Carl Schmitt al parlamentarismo puede ser comprendida en dos niveles distintos, en primer lugar como una crítica al parlamentarismo como forma de gobierno y la segunda como una crítica al parlamentarismo como forma de Estado. La primera crítica es, en realidad, poco sólida pues el argumento de Schmitt es que el Parlamentarismo conduce, por decirlo así, a la inestabilidad del gobierno. Este argumento pudo ser sumamente conducente en el contexto que se vivía en 1929 en plena crisis de la República de Weimar, pero es un caso de inducción evidente: Schmitt está derivando del caso particular alemán en una situación particular un argumento contra una forma de gobierno en general<sup>155</sup>. Schmitt, consciente de esta limitación de su argumento, es decir, de no poder extrapolar de una mala experiencia del parlamentarismo una crítica al modelo en general, devela su crítica más profunda, que bien identifica Manuel Aragón:

Era preciso disparar por elevación. Ir, en fin, a la raíz del asunto; efectuar la crítica no ya al parlamentarismo como forma de gobierno, sino al parlamentarismo como forma de Estado, es decir, a la democracia parlamentaria como sistema. (...) La cuestión aparece ya enteramente develada: la crítica al parlamentarismo como crítica a la misma institución del parlamento, esto es, a la democracia parlamentaria o, más radicalmente aún, a la democracia representativa<sup>156</sup>.

La crítica de Schmitt, así, se articulará en base a un concepto clave para entender el sentido de este ensayo: el decisionismo. “La decisión”, dice Schmitt en el capítulo final de su *Teología Política*, “es lo opuesto de la discusión”<sup>157</sup>. La discusión y la apertura son, a juicio de Schmitt, los principios del parlamentarismo que han devenido obsoletos dada la moderna sociedad de masas que veía en la década del 20 en Alemania. Dicho de otro modo, Schmitt consideraba que la multiplicidad de formas de vida que habían emergido en el mundo, hacían imposible que la discusión llevara a buen puerto. El parlamentarismo representa por tanto la realización de la concepción romántica del mundo como una conversación sin fin. No es fortuito para Schmitt que el heraldo del

---

<sup>155</sup> Veremos, más adelante, que ese error también es frecuente en Chile.

<sup>156</sup> ARAGÓN, M. Introducción a SCHMITT, C. *Sobre el Parlamentarismo*. 7.

<sup>157</sup> SCHMITT, C. *Teología Política*. 63.

parlamentarismo, Benjamin Constant, fuese al mismo tiempo un romántico<sup>158</sup>. Pero, dice Negretto,

en el diagnóstico de Schmitt, hacia 1920 ni la discusión ni la apertura podían considerarse principios constitutivos del parlamentarismo, al menos no en su significado real. En la democracia de masas contemporánea los parlamentos no funcionan como canales de una discusión racional libre y abierta. La mayor parte de las decisiones que se adoptan en un parlamento moderno son de hecho arreglos concluidos a puerta cerrada por pequeños comités partidarios manipulados por poderosos intereses económicos<sup>159</sup>.

Hoy en día, dice Schmitt, “el parlamento aparece como una antecámara gigante frente a las oficinas y comités de gobernantes invisibles”<sup>160</sup>. En esta perspectiva, la política parlamentaria sería no sólo una burla de los principios de apertura y publicidad sino también de la idea de que los legisladores son mandatarios de una “voluntad general”. En vez de ser los portadores de la voluntad popular, los legisladores se hallan de hecho comprometidos en promover los intereses de sus partidos y los grupos de interés económico que controlan el Estado. La política parlamentaria difícilmente oculta que, en los hechos, es un obstáculo para la realización de una democracia real. La solución a este dilema que observa Schmitt es la concentración de la decisión en una sola mano. Esa es la idea de la dictadura schmittiana que tiene, según Schmitt, un sentido democrático, es decir, hacer posible la expresión del pueblo y no el secuestro de su voluntad mediante sus representantes. La oposición entre representación y decisión Schmitt la zanja a favor de esta última. Sobre el Parlamentarismo dará un veredicto que pone de manifiesto su pensamiento:

En la historia de las ideas políticas hay épocas de grandes impulsos y períodos de calma, de un statu quo carente de ideas. Así, se puede considerar por terminado el tiempo de la monarquía cuando se pierde el sentido del principio de la monarquía, el honor, cuando aparecen reyes constitucionales que intenta probar, en lugar de su consagración y su honor, su utilidad y su disponibilidad para prestar un servicio. El aparato exterior de la institución monárquica podrá seguir existiendo durante mucho tiempo, pero, no obstante, el tiempo de la monarquía habrá tocado a su fin. Entonces aparecerán como anticuadas las convicciones que son propias de ésta y

---

<sup>158</sup> SCHMITT, C. *Sobre el Parlamentarismo*. 25.

<sup>159</sup> NEGRETTO, G. *El concepto de decisionismo en Carl Schmitt*. Revista Sociedad, UBA. N°33. 8

y ss.

<sup>160</sup> SCHMITT, C. *Sobre el Parlamentarismo*. 39.

de ninguna otra institución; no faltarán justificaciones prácticas, pero sólo será cuestión de que entren en acción personas u organizaciones que demuestren ser tanto o más útiles que los reyes para que la monarquía, por este simple hecho, quede eliminada. Lo mismo ocurre con las justificaciones “técnicas” del parlamento. Si el parlamento pasa de ser una institución de la verdad evidente a un mero medio práctico y técnico, bastará sólo con demostrar *via facti*, ni tan siquiera necesariamente mediante una abierta dictadura, que existen otras posibilidades para que el parlamento toque a su fin<sup>161</sup>.

Como el parlamentarismo, según el autor, se ha convertido en un *mero medio práctico y técnico*, está condenado a desaparecer. Eso nos lleva a la defensa del parlamentarismo que hará Kelsen que se basa, justamente, en la oposición que ve el autor de la *Teoría Pura* entre Autoritarismo y Democracia. Kelsen dirá que dado que hoy la democracia directa, al estilo griego, no es posible, la única democracia plausible es la representativa parlamentaria. Por supuesto, Kelsen cree que no es posible disociar democracia y parlamentarismo. Oigámoslo:

Aunque la democracia y el parlamentarismo no son términos idénticos, no cabe dudar en serio – puesto que la democracia directa no es posible en el Estado Moderno- de que el parlamentarismo es la única forma real en que puede plasmar la idea de la democracia dentro de la realidad social presente. Por ello, el fallo sobre el parlamentarismo es, a la vez, el fallo sobre la democracia<sup>162</sup>.

El argumento de Kelsen será que no es posible efectuar una crítica al parlamentarismo partiendo de un deber ser, es decir, de una forma racionalista de discusión que, confrontada con el ser, esto es, la ya moribunda República de Weimar, resulta insatisfactorio. Ello hace perder de vista, dice Kelsen, el sustrato del parlamentarismo que el identifica como

Formación de la voluntad decisiva del Estado mediante un órgano colegiado elegido por el pueblo en virtud de un sufragio general e igual, o sea, democrático, obrando a base del principio de mayoría<sup>163</sup>.

Esta concepción, según la cual la base del parlamentarismo es la creación de la ley mediante el parlamento elegido por el pueblo y no por un gobernante único, es lo que Kelsen utiliza como distinción entre autocracia y democracia. En la primera la ley

---

<sup>161</sup> Ibíd. 9-10.

<sup>162</sup> KELSEN, H. *Esencia y Valor de la Democracia*. 50.

<sup>163</sup> Ídem.

emana de “arriba hacia abajo”<sup>164</sup> mientras que en la segunda el sentido se invierte, es decir, hay autogobierno del pueblo soberano. Kelsen, con todo, era consciente de la amenaza que se erigía contra el parlamentarismo, él mismo lo hace explícito:

Ocurre que la extrema izquierda del partido proletario no puede conquistar el poder dentro de esta forma, al menos en plazo previsible, mientras que la extrema derecha de los partidos burgueses hace lo mismo, pensando que la burguesía no podrá defender el poder político, siquiera por mucho tiempo, dentro de la democracia. En el oscuro horizonte de nuestro tiempo, asoma el rojo resplandor de un astro nuevo: la dictadura de partido, dictadura socialista del proletariado, o dictadura nacionalista de la burguesía; tales son las dos nuevas formas de autocracia<sup>165</sup>.

Pero Kelsen no termina ahí y cierra su argumentación diciendo que buena parte de las críticas que la democracia soportaba se producían por una errónea comprensión de lo que la democracia implicaba. La democracia, en Kelsen, no tiene un sentido material sino solamente formal:

Es una manifiesta corrupción de la terminología aplicar el vocablo “democracia”, que tanto ideológica como prácticamente significa un determinado método para la creación de orden social, al contenido de este mismo orden, que es cosa completamente independiente<sup>166</sup>.

El argumento de Kelsen descansa, entonces, en el escepticismo propio de las democracias modernas, como él mismo lo dice. Es ese escepticismo lo que hace a la democracia un método de acuerdo y de toma de decisiones y de los parlamentos y asambleas el lugar propicio para ello. Justamente ese escepticismo, que Kelsen celebra como presupuesto de una democracia procedimental y no sustantiva, es lo que Schmitt rechaza. Veremos, más adelante, que esto implica un error de ambos autores que resulta clave para entender el rol del parlamentarismo en la formación de la voluntad soberana. Antes de eso deberemos pasar por la caracterización historiográfica chilena de nuestro parlamentarismo para notar las dos estrategias argumentativas plasmadas, esta vez, en terreno conocido.

---

<sup>164</sup> La expresión es del mismo Kelsen. *Ibíd.*

<sup>165</sup> *Ibíd.* 130.

<sup>166</sup> *Ibíd.* 127.

## CHILE 1861-1925

El problema de las “periodificaciones”, por lo general, es que el criterio empleado nunca termina por estar claro. Así, si nos preguntamos cuándo comenzó el parlamentarismo en Chile tenemos, al menos, tres fechas como candidatos. La *primera* es la propuesta por Julio Heise en virtud de la cual el parlamentarismo en Chile se iniciaría en 1861 por ser esta la fecha en que la comprensión de las prácticas políticas, en particular del procedimiento de votación de las leyes periódicas<sup>167</sup>. La *segunda* tesis es la del profesor Ruiz-Tagle quien comprende la formación del parlamentarismo en Chile como un vínculo entre las reformas constitucionales de 1871 y el sometimiento de todos los sectores públicos a la ley, con preponderancia del Congreso<sup>168</sup>. La *tercera* tesis es la del profesor Edwards quien comprende a la guerra civil de 1891 como el hito inicial del parlamentarismo en Chile en que la fronda “derrota” al Estado<sup>169</sup>. Mi impresión es que las tres tesis no son incompatibles, siempre y cuando estemos de acuerdo en el criterio. El criterio que la política debiera tener a fin de encontrar sus “etapas” es la auto-comprensión que los miembros de la práctica política tienen de ella. Así, considero que la tesis de Heise apunta el blanco pues considera como criterio el cambio en la autocomprensión que la élite dirigente tenía del sistema político. Este cambio de autocomprensión es relatado por Góngora:

La letra de la Constitución era democrática, pero la realidad política era autoritaria, como ya lo hemos dicho. Sin embargo, a partir de la presidencia de José Joaquín Pérez, la aristocracia empezó a transformar su liberalismo instintivo y frondista en un liberalismo ideológico de origen francés, que se manifiesta en el aflojamiento de la relación oficial del Estado con la Iglesia Católica, y más tarde, bajo la presidencia de Errázuriz Zañartu, en un vasto conjunto legislativo...<sup>170</sup>.

Esto nos permite compatibilizar la tesis de Heise con la de Ruiz-Tagle. Sucede que desde 1861 en adelante cambia la auto comprensión del régimen político y ese cambio vendrá a plasmarse en reformas constitucionales desde 1871 en adelante. Esto muestra

---

<sup>167</sup> HEISE, J. Historia de Chile, *El Período Parlamentario 1861-1925*. 33-35.

<sup>168</sup> CRISTI, R. y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*. 106 y siguientes.

<sup>169</sup> EDWARDS, A. *La Fronda Aristocrática*.

<sup>170</sup> GÓNGORA, M. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*. 84.

que la posición del derecho es siempre miope con la política: el derecho no puede entender lo que pasa desde 1861 en adelante porque el derecho solo verá el texto legal y en él nada había cambiado. Pero todavía nos queda entender cómo compatibilizar la tesis de Edwards con la de Heise y Ruiz-Tagle.

Aquí entran las tesis de Schmitt. Sucede que lo que el enfrentamiento que la clase política sufrió desde 1861 en adelante es la oposición entre *decisionismo*, es decir, concentrar la autoridad en el Presidente como reemplazo de la figura monárquica, y *parlamentarismo* en que la ley pretende la unificación de intereses ciudadanos con una motivación institucional de raigambre republicana. Esta lucha interna no terminaría ni en 1861 ni en 1871, sino que permanecería activa *dentro* de la misma clase política. Los sujetos enfrentados eran, evidentemente el Presidente y el Congreso. El primero defendería el decisionismo en sentido schmittiano en pos de concentrar, en último caso, la decisión política. Por supuesto, el Congreso defendería el parlamentarismo como sentido de gobierno. Por ello, hasta Montt lo que vivimos fue una *dictadura democrática* como el mismo Schmitt la llama, es decir, *autocracia* en el sentido de Kelsen. Los presidentes, como defensores del decisionismo, no tendrían escrúpulos en argumentar su posición. Oigamos a Santa María:

Se me ha llamado autoritario. Entiendo el ejercicio del poder como una voluntad fuerte, directora, creadora del orden y de los deberes de la ciudadanía. Esta ciudadanía tiene mucho de inconsciente todavía y es necesario dirigirla a palos. Y esto que reconozco que en este asunto hemos avanzado más que cualquier país de América. Entregar las urnas al rotaje y a la canalla, a las pasiones insanas de los partidos, con el sufragio universal encima, es el suicidio del gobernante, y yo no me suicidaré por una quimera<sup>171</sup>.

Santa María defiende el decisionismo en sentido schmittiano de tal forma de fundamentar la idea de una dictadura comisaria, es decir, de una autoridad que resguarde los intereses del pueblo que aún no es lo suficientemente auto consciente como para autogobernarse. Ese fue el enfrentamiento desde 1861 en adelante: decisionismo (autoritarismo presidencial) o parlamentarismo. Jocelyn-Holt explica en qué consistió ese decisionismo que nos marcó hasta 1861 y que se negó a ser derrotado hasta 1891:

---

<sup>171</sup> Citado en Ibíd. 93.

Desde luego, el orden logrado de este modo, cualquier que haya sido su éxito momentáneo o prolongado, ha sido incapaz de terminar con el desorden potencial, siempre latente y a punto de estallar. Y esto último porque, a fin de cuentas, se ha tratado de una mera transacción. Orden a cambio de aceptar el predominio de la fuerza, orden basado solamente en el poder o, lo que es lo mismo, orden fundado en un desorden que rehúsa decir su nombre<sup>172</sup>.

Ese nombre es decisionismo, el cual caracterizó al régimen portaliano chileno. Dicho de otro modo, este régimen agonizó desde 1861 hasta 1891 donde fue derrotado -donde terminan este tipo de luchas-, en una guerra civil. Edwards, nostálgico del decisionismo portaliano ve en el parlamentarismo chileno lo mismo que veía Schmitt: decoración.

La autoridad de la aristocracia subsistiría sin control durante treinta años. (...) Por más de un cuarto de siglo, todo iba a parecer inmutable. (...) Dominan la inercia y la hipocresía colectiva (...) los políticos saben ser discretos, prudentes, juiciosos, es la paz veneciana<sup>173</sup>.

Por cierto, esta crítica de Edwards, muy similar a la de Schmitt, tiene un trasfondo económico. Lo que se intenta, también, como mostraba Kelsen, es crear un “deber ser” y compararlo con el ser del parlamentarismo. Ese deber ser sería el supuesto desarrollo económico logrado con los gobiernos autoritarios y que se vio menguado con el parlamentarismo. Haremos una digresión para ver que ello no es del todo cierto.

#### DIGRESIÓN: ECONOMÍA Y SOCIEDAD PARLAMENTARIA

Si bien existen autores que argumentan a favor de la idea de que en el Parlamentarismo se produjo un despilfarro y una pérdida de oportunidades gigantescas en materia económica<sup>174</sup>, existen otros que buscan romper con tal concepción –muy común en los autores nacionales por cierto- y demostrar que en esta época se produce un cambio de imagen del país fundamentalmente gracias al salitre<sup>175</sup>. Siguiendo esta última línea argumentativa, podemos decir que -explotado por capitales ingleses, alemanes,

---

<sup>172</sup> JOCELYN-HOLT, A. *El Peso de la Noche*. 214.

<sup>173</sup> EDWARDS, A. *La Fronda Aristocrática*. 139 ss.

<sup>174</sup> PORTALES, Felipe. *Los mitos de la democracia chilena*. Santiago: Catalonia, 2004.

<sup>175</sup> CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo. *Un siglo de historia económica de Chile 1830-1930 Dos ensayos y una bibliografía*. Segunda edición. Santiago: Universitaria, 1990.

norteamericanos y nacionales- la producción salitrera se quintuplicó entre 1885 y 1913, pasando de 500.000 a 2.700.000 toneladas. Esta expansión de la industria contribuyó fuertemente a la expansión urbana del Norte Grande lo que generó un fuerte flujo migratorio hacia esa región<sup>176</sup>. De igual forma, Cariola y Sunkel señalan que el empleo se vio afectado por tales condiciones fluctuando los trabajadores salitreros – dado los vaivenes económicos- entre los 20.000 (1895), 53.000 (1913), 25.000 (1922), 60.000 (1925) y 8.000 (1931). Estas condiciones, sumadas a la participación del estado, posibilitaron el desarrollo manufacturero del país, logrando un proceso industrialización como consecuencia de la creciente urbanización. Además, y contraviniendo en esto a Encina, los autores señalan que gracias a la expansión del mercado consumidor se desarrolló vigorosamente el sector agrario. Todo esto, por lo tanto, ejemplifica un proceso general de modernización y expansión económica que se produjo en Chile a comienzos de siglo. Aún así, se debe señalar que existen historiadores que evalúan críticamente este proceso, sosteniendo que aquí se produce el fin del conglomerado y el nacimiento de los monopolios<sup>177</sup>.

El estado, por su parte, no permaneció indiferente a este proceso de modernización y expansión económica dado el fuerte aumento del ingreso público y el consecuente incremento del gasto. El ingreso público crece gracias al alto impuesto con que se gravaba la exportación de salitre. En promedio, entre 1880 y 1924, este alcanzó el 33% lo que permitió una importante expansión del estado<sup>178</sup>, el crecimiento del ministerio del interior al incorporarse a su administración el manejo de correos, telégrafos, ferrocarriles, alcantarillas, entre otros. De igual manera se produjo una ampliación de la educación pública, aumentando los establecimientos fiscales en casi 12 veces lo que permitió elevar el número de estudiantes a más de 570.000 en 1928<sup>179</sup>. También se invirtió en la realización de obras de infraestructura urbana que permitió la extensión de

---

<sup>176</sup> Ibíd. 94.

<sup>177</sup> SALAZAR, Gabriel. *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago: LOM ediciones, 2003.

<sup>178</sup> CARIOLA, Carmen y SUNKEL, Osvaldo. *Un siglo de historia económica de Chile 1830-1930 Dos ensayos y una bibliografía*. 141, cuadro 23.

<sup>179</sup> Ídem, Página 143, cuadro 25 y 26.

la red ferroviaria, la construcción de caminos, puentes, edificios públicos además de obras marítimas y de puertos. Junto con esto, se buscó potenciar el movimiento de “industrialización”<sup>180</sup> con la creación de la Sofofa. Vemos que de esta forma los recursos obtenidos por el estado son destinados, en buena medida, a la realización de obras que permitieron el crecimiento de los sectores medios de la población gracias al creciente empleo público y escolaridad.

Resalta, durante el Parlamentarismo, la consolidación de un empresariado industrial - vinculado a la burguesía mercantil- gracias a los procesos modernizadores antes descritos. En relación a esto, debemos agregar que es en este período donde se produce un tránsito, gracias a la importancia progresiva del mercado, hacia una sociedad de clases<sup>181</sup>. Surgen nuevas identidades dadas las claras diferencias entre una capa social y otra. De esta manera se produce la “proletarización” de la masa obrera del Norte Grande dado que estos tienen un control mínimo sobre sus medios de producción y que dependen absolutamente del salario. Esta proletarización, sumada al distanciamiento psicológico y vivencial entre ambas capas sociales hizo del trabajo una forma de disciplina sin ningún vínculo entre patrón y obrero. A dicha situación se le debe agregar las malas condiciones laborales, descritas como hoguera voraz por Baldomero Lillo<sup>182</sup>, con remuneraciones en fichas (que bajaban los costos de producción) y una vida monótona y dura en el desierto que decantaron en sucesivas huelgas de los obreros. Una de estas huelgas terminaría en una de las más grandes masacres que se han visto en Chile y sería motivo de una exitosa novela<sup>183</sup>. Sin embargo, sería la huelga general de Iquique de 1890 -organizada por lancheros y jornaleros- la que revelaría el surgimiento de lo que se conoció como “cuestión social”, problema que encontró pocas soluciones durante el período en cuestión. Junto con este proceso de formación de clases, que

---

<sup>180</sup> Esto es rebatido por Gabriel Salazar quien señala que no se puede hablar en esta época de una industrialización dado que los medios de producción seguían importándose. SALAZAR, G. *Historia de la Acumulación Capitalista en Chile*. 120 y ss.

<sup>181</sup> PINTO, Julio. *Trabajos y rebeldías en la pampa salitrera. El ciclo del salitre y la re-configuración de las identidades populares (1850-1900)*. Santiago: Editorial Universidad de Santiago, 1998.

<sup>182</sup> En CORREA, Sofía et al. *Documentos del siglo XX chileno*. Santiago: Sudamericana, 2003.

<sup>183</sup> LETELIER, Hernán. *Santa María de las flores negras*. Buenos Aires: Seix Barrial, 2001.

resultaría clave para el establecimiento de la lógica derecha-izquierda, encontramos una sociedad independiente en la Hacienda. Una población viviendo en su interior, jerarquizada, pago en especies, bajo salario metálico entre otras características constituyeron este sistema de gran estabilidad que motivó a la burguesía a adaptarse a este sistema precapitalista dada la baja, pero segura, rentabilidad y la posibilidad de manejar los votos de sus dependientes<sup>184</sup>. Este afán terrateniente se expandiría a mineros, profesionales liberales y comerciantes, pero todos mantuvieron aquella interconexión entre ambas esferas, ciudad (capitalismo) y la Hacienda (precapitalismo).

### LA OBJECCIÓN DEMOCRÁTICA

Hasta aquí lo que hemos visto se podría sintetizar del siguiente modo: la crítica contra el parlamentarismo republicano en Chile no encuentra sustento fáctico, y si lo encontrara ello sería caer en el error que denuncia Kelsen. Nada hace pensar que las crisis sociales se solucionarían con cambiar el régimen. Así las cosas, si la veta crítica no está en lo económico puede decirse que lo social no fue bien encarado durante el parlamentarismo. Vale, pero ello es extrapolable a todo el siglo XX, incluso a toda la historia nacional. Suponer que la crisis social de comienzos de siglo es producto del parlamentarismo nos da el pie para decir que la desigualdad actual es producto del presidencialismo. Empate. Sin embargo, subsiste una crítica posible de formular. En su mejor versión ella ha sido presentada, con matices, por la profesora Sofía Correa<sup>185</sup> y el historiador Felipe Portales<sup>186</sup> quienes han dicho que la democracia chilena anterior a 1973 presenta graves vicios estructurales. Ello es innegable si tenemos como estándar democrático lo que el final del siglo XX ha enseñado. Evidentemente, si juzgamos con criterio revisionista, el sistema electoral imperante en el parlamentarismo era, por decir lo menos, defectuoso. Imperaba la sumisión campesina en las haciendas, provocando una fuerte disociación entre el espíritu institucional de autogobierno y la situación real de los campesinos,

---

<sup>184</sup> BENGOA, José. *Una hacienda a fines de siglo. Las casas de Quilpue*. En Propositiones N°19, 1990.

<sup>185</sup> CORREA, S. *La democracia que tuvimos, la democracia que no fue*.

<sup>186</sup> PORTALES, F. *Los Mitos de la Democracia en Chile*.

sumado a eso el cohecho –que es gravitante en la formación del Congreso y en la elección presidencial-, junto con el cacicazgo y las redes clientelísticas, configurando un modelo electoral criticable, pero siempre y cuando se haga esa crítica desde una posición que entienda la democracia con criterios de fin de siglo<sup>187</sup>.

Podría decirse: ¿y por qué, entonces, no evaluamos el liberalismo del mismo modo, es decir, pensando lo que los chilenos del siglo XIX entendían por liberalismo? Simple, porque el liberalismo, como tal, no penetró en Chile sino hasta bien entrado el siglo XX y fueron esos mismos liberales los que interpretaron la historia de Chile con su óptica. Ello no nos puede conducir a la falacia positivista en historia al pensar que lo que los sujetos *pensaban* que hacían es lo que *en realidad* hicieron. Ello es falso porque impide la labor misma del historiador y lo transforma en periodista del pasado. Razonamientos así, en el futuro, dirán que Pinochet salvó a Chile, porque *dijo* que lo había hecho.

Y esto es importante porque el ideal democrático que hoy se levanta en el mundo ha sido una construcción histórica de agregación de grupos originalmente excluidos del sistema electoral (pobres, jóvenes, mujeres). Ello, por supuesto, no puede significar una transividad hacia el parlamentarismo, o, dicho de otra manera: que hoy el sistema electoral –reformado y todo desde 1890- nos parezca poco democrático no dice nada sobre el carácter del parlamentarismo. Aquellos autores, como Salazar<sup>188</sup>, que ven en el parlamentarismo una forma más refinada de opresión sobre la baja sociedad civil son escépticos no solamente del parlamentarismo sino también de toda forma de representación lo que nos lleva a formas pre-modernas de entender lo político o bien, de nuevo, nos lleva al decisionismo de Schmitt<sup>189</sup>. Dicho en breve: criticar la poca legitimidad democrática del parlamentarismo chileno, con criterios democráticos actuales, suena extemporáneo y forzado. Lo que hay detrás, creo, es un escepticismo

---

<sup>187</sup> Vid. HEISSE, J. *El periodo parlamentario. 1861 – 1925. Democracia a y gobierno representativo en el periodo parlamentario.*

<sup>188</sup> SALAZAR, G. *Historia Contemporánea de Chile. Tomo I: Estado, Legitimidad, Ciudadanía.*

<sup>189</sup> No tengo espacio aquí para desarrollar este punto, pero considero que Salazar se mueve hacia una concepción pre-moderna de lo político porque no puede entender el fenómeno de la democracia moderna y el pluralismo de valores que ella implica. Se acerca a ese fenómeno negándolo mediante la construcción de una identidad comunitaria difusa que termina con la idea moderna de Estado o con una dictadura democrática, como Schmitt.

sobre la democracia que se ha ido refinando con el pasar del tiempo. Contra esa idea terminaremos apuntando.

## ESCEPTICISMO Y DECISIONISMO

Más arriba abrimos un círculo que es conveniente cerrar. Dijimos que en la discusión de Kelsen con Schmitt ambos autores habían caído en un error del que era imprescindible deshacerse. El error de Kelsen es teórico y el error de Schmitt –más profundo y trágico– es un error de vida.

Comencemos con Kelsen. Decíamos que cerraba su argumentación en *Esencia y Valor de la Democracia* negándole toda *esencia* o *valor* sustancial a la democracia. Si hemos de usar los términos de la academia teórica, Kelsen se juega por una concepción de *modus procedendi* de la democracia en vez de una concepción que le otorgue un valor sustantivo<sup>190</sup>. Esto, dijimos, descansa en el relativismo ético que toda la teoría de Kelsen intenta sustentar, desde el positivismo jurídico hasta la existencia de Tribunales Constitucionales que constriñan la democracia. El argumento de Kelsen será que la modernidad ha dado a luz tantas formas de vida que imponer como valor absoluto la democracia sería un contrasentido y que ella sólo puede ser un método de toma de decisiones. Esas decisiones de la mayoría siempre podrán ir contra los individuos particulares, o contra la minoría, por lo que el parlamento debe estar vigilado por una Corte Constitucional<sup>191</sup>. Notemos aquí el carácter liberal de Kelsen, lo que nos servirá para mostrar el error del liberalismo progresista actual: creer que de la existencia de múltiples planes de vida se deriva una concepción instrumental de la democracia.

Esta concepción moral termina por presentar a la democracia como un simple instrumento que haga posible la convivencia pacífica. Kelsen se muestra escéptico sobre si las democracias pueden tener un sentido sustancial que convierta a las formas en algo más que meros procedimientos.

---

<sup>190</sup> Vid. CRISTI, R. *Autoridad y Libertad: El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*. Capítulo 14.

<sup>191</sup> Este es el modelo que se exportó a todo el mundo y que hoy, en Chile, tiene a los jueces constitucionales decidiendo el futuro de la polis.

Alasdair McIntyre ha mostrado que este tipo de consideraciones sobre las instituciones no existen como construcciones u opiniones abstractas<sup>192</sup>. Ellas tienen como sustento una sociología, es decir, una *auto-comprensión* de la comunidad. Y la sociología del capitalismo del siglo XX, en ciernes de desarrollo durante el republicanismo chileno, corresponde a una descripción escéptica de la moral y la política. Así, la ley ya no integra los intereses particulares para transformarlos en la voluntad de todos, sino que *arbitra* entre los deseos de diversos grupos. Dicho de otra manera, las instituciones hoy no están comprendidas como un modelo republicano que tienda a la participación y representación, sino como medio para evitar la violencia y la imposición de un grupo sobre otro. Las instituciones, lejos de tener un objetivo implícito en sus formas (posibilitar la participación y la real representación) se han transformado en meros procedimientos y burocracia gris. Donde antes era posible ver medios para cambiar las cosas hoy vemos método de administración en cuyo seno se ha cultivado la tecnocracia. Esa visión escéptica de la democracia ha sido alimentada además por el pensamiento conservador –de izquierdas y derechas- que se ha levantado contra el parlamentarismo y contra los aislados intentos republicanos del siglo XX. Esa crítica se expresó primero como un rechazo de la “fronda”, luego como una equiparación entre progreso y autoritarismo<sup>193</sup>, después como *mesianismo político* con la DC del 64 y después como intervención militar en el proceso político. Hoy ese escepticismo toma la forma de una tecnocracia en que las preguntas políticas son contestadas con tono científico, por temor al debate.

## EL SILENCIO DE LO POLÍTICO

¿Por qué fracasó el parlamentarismo republicano en Chile? Considero que la respuesta a esta pregunta es que en 1924, en medio de una crisis social, la ciudadanía se vio cuestionada sobre cómo las instituciones debían readecuarse para dar cuenta de las nuevas demandas sociales. Y esto llegó a tal situación porque el surgimiento de nuevos

---

<sup>192</sup> Vid. MCINTYRE, A. *After Virtue*.

<sup>193</sup> Vid. PINTO SANTA CRUZ, A. *Chile: Un caso de subdesarrollo frustrado*.

grupos políticos, gracias al reenfoque institucional de 1861, demandó que las instituciones nuevamente fueran re comprendidas de tal manera de propiciar aún más democracia y participación. La pregunta fue: ¿debemos reformar las instituciones o debemos reemplazarlas?

Esta es la misma pregunta que se le presentó a Schmitt cuando en Alemania surgieron diversos grupos políticos nuevos en acción – comunistas, anarquistas, socialistas, etc- y es la misma pregunta que enfrentó la clase política chilena –particularmente Alessandri- con el surgimiento político de los grupos populares hacia 1920. La respuesta en ambos casos fue reemplazar la democracia por algo distinto. En el caso alemán, Schmitt mismo se dejó llevar por el canto de sirena del decisionismo del Fuhrer y, en Chile, ese canto de sirena lo encarnó Ibañez, primer Dictador del siglo XX chileno. En ambos casos las clases políticas no estuvieron a la altura del desafío que implicaba reformar las instituciones. Ante esa incapacidad las instituciones fueron barridas.

La solución fue la misma: reemplazo de la democracia parlamentaria por el decisionismo estampado en nuevas constituciones -y vigente hasta hoy en Chile-. Frente a esta pregunta, un enfoque liberal, que entiende la democracia como procedimiento y que coloca a los individuos en posición privilegiada respecto de sus derechos sería ciego. El liberalismo que ve en la constitución una carta de derechos solamente puede ver el cambio de régimen como un cambio de procedimiento, pero no se preguntarán a qué tienden esas instituciones en particular o si esas instituciones encarnan o no a una determinada comunidad. Y esto nos sirve para cerrar el primer círculo que planteáramos al comenzar el capítulo en la discusión entre Sandel y Pettit. Una teoría republicana, al revés de lo que piensan ambos, debe tener el ojo en las instituciones y no en los individuos. Y cuando hablamos de las instituciones, la educación, la prensa, los procedimientos legislativos, estamos hablando, en realidad, de potenciar a los ciudadanos para hacer cada vez más profundo el auto-gobierno.

Pero, evidentemente, nos queda una pregunta por responder. ¿No será que acaso el pluralismo existente en las democracias hace imposible que exista un parlamentarismo que unifique intereses mediante la representación en vez de transformarse en una lucha de intereses y negociaciones que tiendan siempre al empate (como vemos hoy)? La pregunta aquí planteada es la misma que enfrentaron Schmitt y Kelsen y en buena medida es la misma que intentan responder Sandel y Pettit: Qué hacer cuando las instituciones no se corresponden con la realidad y parecen estar siempre frenando los cambios en vez de dirigirlos. Unos dirán que debemos apelar a la virtud cívica de los ciudadanos que, por alguna iluminación especial, decidirán participar del proceso político aun cuando este parezca constreñirse cada vez más. Me parece, en cambio, que lo que debemos hacer es re-comprender las instituciones del mismo modo como lo hicieron en el siglo XIX. Ello nos permitiría profundizar la democracia y movernos hacia un horizonte republicano que vuelva a colocar a la ley como el estándar fundamental de la vida en comunidad y, con ello, provocar más interés en la formación de la polis. Se trata de rescatar a esa primera modernidad. Así lo entendían los modernos del siglo XIX, y así también debe ser para nosotros. Y puede resultar que

Entonces (...) el retroceso fuera una manera de avanzar: que recordar los modernismos del siglo XIX nos diera la visión y el valor para crear los modernismos del siglo XXI. Este acto de recuerdo podría ayudarnos a devolver el modernismo a sus raíces, para que se nutra y renueve y sea capaz de afrontar las aventuras y peligros que le aguardan<sup>194</sup>.

Nosotros, los modernos, debemos reencontrar a esta revolución constante con su objetivo inicial: la promesa de la emancipación. Con ese horizonte, debemos reformular las instituciones para devolverle la identidad comunitaria a las polis que la han perdido. Para ello debemos mirar nuestros deberes como fundantes de ella y no como imposiciones. Asimismo, las desigualdades materiales deben ser comprendidas desde ese sentido, como parte del deber que nos une, y no, como lo vemos hoy, desde el canto de sirenas de los “derechos sociales”.

---

<sup>194</sup> BERMAN, M. Op. Cit. 27.

Ese canto de sirenas hoy es más parecido al silencio pues no escuchamos, en Chile al menos, llamados populistas y autoritarios. Pero sí escuchamos el silencio. Kafka da con un punto interesante al respecto:

Sin embargo, las sirenas poseen un arma mucho más terrible que el canto: su silencio. No sucedió en realidad, pero es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio. Ningún sentimiento terreno puede equipararse a la vanidad de haberlas vencido mediante las propias fuerzas. En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo sólo podía herirlo el silencio, tal vez porque el espectáculo de felicidad en el rostro de Ulises, quien sólo pensaba en ceras y cadenas, les hizo olvidar toda canción<sup>195</sup>.

Las sirenas de la política se han aparecido una y otra vez en la historia de Chile. El siglo XIX fue fecundo en hacer nacer y renacer proyectos históricos, pero terminó naufragando al ver la Constitución de 1833 destruida y la comunidad política que la fundó olvidada. Entre 1810 y 1871 en términos formales o entre 1810 y 1891 en términos materiales, el “nosotros” político que decidía, ya con el poder, ya con el voto, fue creciendo. Este crecimiento es un producto formal –modificaciones constitucionales profundas y decisivas- y, también, de la consolidación de nuevos agentes de representación. Así surgieron los Recabarren, Letelier, Rodríguez, etc. El modelo institucional formal también se vio potenciado por los canales informales de la prensa y la sociedad civil. Por eso, pienso, el parlamentarismo chileno se pareció mucho a la primera revolución patriota. Pues posibilitó la expansión política de forma resuelta, albergando la consolidación de la comunidad política de forma incomparable. Una verdadera explosión en términos de debate público y argumentación racional. Sin embargo, este crecimiento exponencial llevó a un profundo escepticismo respecto a si era el parlamentarismo la mejor forma de canalizar las nuevas demandas sociales y los nuevos conflictos políticos que la madurez cívica exhibía. La solución a ello vino con el quiebre del sistema y la aparición de Alessandri, primero, y de Ibañez después, como figuras centrípetas de un quiebre institucional que parió un nuevo modelo político que nos llevó de vuelta –en lo formal- a 1833.

---

<sup>195</sup>

KAFKA, F. *El Silencio de las Sirenas*.

De ahí en adelante, se desarrollarían dos modelos de comprensión de esta nueva comunidad política que nació con el parlamentarismo. La primera, la tradicional, la constituyeron los partidos políticos y la segunda, más silenciosa y difícil de rastrear, fue la clase tecnócrata que se comenzó a desarrollar bajo el seno del Estado. Eventualmente estas dos clases se disputaron el poder hasta 1973 en donde los segundos impusieron un nuevo modelo institucional y económico que nos gobierna hasta hoy. Por mucho, entre estas dos concepciones habitó en ciertos sectores de la élite dirigente un discurso nacionalista y anti político. En esa elaboración mucho tuvo que ver el General Ibañez quien encabezó la primera dictadura del siglo XX tras derribar a Alessandri. En muchos sentidos podríamos decir que Ibañez es la principal fuerza destructora de la república parlamentaria. Si Alessandri quería reformarla, Ibañez quería barrerla. Su dictadura dio pié, recordemos, a la “República Socialista” de los once días. Allí se dictaron decretos que resultarían claves para la reforma agraria de Allende. El mismo Ibañez reaparecería casi una década después, otra vez con Alessandri al mando, como líder de un grupo de jóvenes que decían adherir al nacionalsocialismo. Buena parte de ese grupo terminaría acribillado en la matanza del Seguro Obrero lo que impidió el triunfo de Gustavo Ross en las elecciones presidenciales de 1938 . Tras el triunfo de Aguirre Cerda, ministro de Alessandri, otros dos gobiernos radicales se sucederían en el poder. Ibañez volvería al mando tras ellos. El General ganó en 1952 con un fuerte discurso anti político que plasmó en una escoba que barrería a los demagogos.

En el capítulo siguiente quiero mostrar que, en lo sustancial, la política ya había sido barrida. Otras formas de legitimación del poder fueron ganando fuerza en la élite. En base a ello argumentaré que hoy nos encontramos en la misma encrucijada que se vieron los alemanes de Weimar y los chilenos del parlamentarismo. Repasando nuestra reciente historia nacional pretendo hacer ver que las sirenas nos han vuelto a atrapar. Y esta vez lo hicieron con el silencio.

## IV

### Tras la República

Y así seguimos, luchando como barcos contra la corriente, atraídos incesantemente hacia el pasado.

F. Scott Fitzgerald, “El gran Gatsby”

El historiador y filósofo italiano, Benedetto Croce, sostiene desde el título de su libro, *La historia como hazaña de la libertad*, que el pasado siempre es mirado e interrogado desde un tiempo ajeno, con preguntas que seguramente no son de la época, desde universos culturales o experiencias colectivas diferentes. Hacer historia para Croce es una declaración de libertad, decir que no estamos condenados a repetir eternamente lo mismo. Algo de eso agrega Moulian al decir que no es posible realizar el sueño empirista de la historiografía como reproducción del pasado, ya que sólo puede aspirarse a la historiografía como reconstrucción, como comprensión de los valores que sostenían otro tipo de organizaciones sociales<sup>196</sup>. No hay un pasado y formas de interpretarlo, la historia *es* una interpretación. Por ello, entender que a los historiadores en Chile les mueve fuertemente el ser persuasivos y proponer nuevas formas de interpretación da sentido a que una serie de proposiciones, desde el martes 11 de Septiembre de 1973, resulten insostenibles. Todo esto porque estamos viviendo “el más turbulento período revolucionario de nuestra historia”<sup>197</sup> que “de golpe” nos abrió los ojos y nos llevó a observar todo con miradas distintas, sin esa inocencia que caracterizó a Chile durante 150 años. Lo lamentable es que paulatinamente hemos ido recobrando aquella inocencia, sumergiéndonos ya no en el “peso de la noche” del que hablaba Portales sino en el peso del consumo, olvidando el fomento de los valores que permiten la vida en sociedad. Una especie de política *despolitizada* marca las instituciones desde hace un par de décadas.

---

<sup>196</sup> MOULIAN, Tomás. *La forja de las ilusiones: el sistema de partidos 1932-1973*. Santiago, 1993.

<sup>197</sup> JOCELYN-HOLT, Alfredo. *Historia general de Chile. El retorno de los dioses*. Santiago, 2004. P. 10 y ss.

Este capítulo es esencialmente historiográfico. El primer apartado busca escudriñar lo que ha sostenido la historiografía nacional acerca del proceso que vivió Chile desde mediados de los 30 hasta el colapso institucional de 1973. Entiendo que esta revisión se ha hecho *ad nauseam*, pero en esta oportunidad pretendo esbozar líneas argumentativas que permitan comprender de otro modo los turbulentos cambios que se produjeron. Similar es el intento en el segundo apartado en que se revisa el período correspondiente al gobierno militar dirigido por Pinochet, en aquella sección se pone énfasis en el cómo entender al régimen militar y hasta dónde prolongar su duración, es decir, preguntarse sobre el alcance que han tenido las medidas dictatoriales en los años de “transición política”. Esta “transición”, que es utilizada con comillas para marcar mi disconformidad con el término, es revisada en el tercer apartado. El último apartado busca cerrar el texto de manera acorde con el sentido que lo cruza, esto es, cómo entender la historia reciente y cómo proyectarse hacia el futuro.

## LA HUELLA DE LA TÉCNICA

Los autores nacionales coinciden en que, desde la década de 1930, el Poder Ejecutivo lleva a cabo la tarea de empresarializar el Estado con lo que el liderazgo económico pasó de manos de la clase capitalista a las del equipo tecnocrático de cada Presidente<sup>198</sup>. Esto se produjo en respuesta a la decidida voluntad desarrollista de una parte importante de los actores políticos. En este contexto, se sucedieron en el gobierno representantes de distintos sectores los cuales fueron presa, en diferentes medidas, de la cooptación por parte de los partidos de derecha que se había reducido a un tercio del electorado y que hacía gala de las más variadas estrategias para no perder su influencia en las decisiones estructurales del país<sup>199</sup>. Así fue como las estrategias de negociación y cooptación que practicó sobre todo el Partido Liberal permitieron mantener detenidas o estancadas una serie de propuestas que buscaban, en su mayoría, el reformismo. Con tal actitud, aquel

---

<sup>198</sup> Véase SALAZAR, Gabriel. *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago, 2003. P. 137 y ss.

<sup>199</sup> Sobre este punto véase CORREA, Sofía. *Con las riendas del poder. La derecha chilena en el siglo XX*. Santiago, 2005. P. 65 y ss.

tercio del país (ahora ya definida como derecha) consiguió defender sus intereses ante gobiernos surgidos de las clases populares de la sociedad en los cuales participaban partidos de inspiración marxista. Junto con esto, el sector empresarial expandió su poder económico a través del desarrollo industrial y consolidó su influencia política en el aparato administrativo y en las empresas públicas. Incluso consiguió instalarse en medio de la alianza de centro-izquierda gobernante y el Partido Liberal compartió responsabilidades de gobierno asumiendo carteras claves como la de Hacienda, desde principios de la década de 1940<sup>200</sup>. Por lo tanto, siguiendo un reciente análisis historiográfico, los partidos de derecha fueron vencedores en la pugna que intentó plantear la izquierda, es decir fueron capaces, especialmente el Partido Liberal, de detener la sindicalización campesina y fortalecieron la industria privada con apoyo estatal proporcionado por la CORFO y medidas proteccionistas.

A partir de la crisis de 1953-1955 comenzó a practicarse, según relata Salazar<sup>201</sup>, un “corporativismo liberal de Estado” mientras “se le juraba lealtad a la Constitución liberal de 1925”. Nadie, sin embargo se atrevió a realizar una reforma del Estado o de llevar a cabo una nueva coyuntura constituyente, prefirieron, dice Salazar, sin excepción, delegar esta tarea a su sucesor<sup>202</sup>.

Es interesante notar que el análisis que realiza la historiografía de izquierda presupone que era necesaria una reforma de la institucionalidad por entonces imperante. Es un dato que debe tenerse en cuenta si se analizan, posteriormente, las declaraciones que entregaba Jaime Guzmán en las cuales ponía especial énfasis en las transformaciones institucionales. Aquellas transformaciones se relacionan directamente con la visión que tenía cada cual del -por entonces tambaleante- capitalismo nacional. Existía una profunda inestabilidad dada la imposibilidad de incrementar la acumulación y/o la real formación de capital<sup>203</sup>, lo que no se sanó con las nuevas posturas estatales. Tal como

---

<sup>200</sup> Ibíd. P. 100 y ss.

<sup>201</sup> Ver el tomo I de su *Historia Contemporánea de Chile*. P. 48 y ss.

<sup>202</sup> Ibíd.

<sup>203</sup> Ibíd.

concluía Tom Davis, la única posibilidad de desarrollo capitalista en Chile pasaba, inexorablemente, por una revolución no-pacífica<sup>204</sup>.

De esta forma, la crisis de fondo no se relacionaba con la sociedad civil, alta o baja, sino con los partidos. Esto porque se llegó a un equilibrio entre las fuerzas políticas y sociales de índole tradicional con aquellas que abrigaban propósitos reformistas, el cual se basaba, como decíamos antes, en la capacidad negociadora de los grupos políticos y en la cooptación tanto social como económica de la élite de raigambre decimonónica. Por este motivo, el mayor enemigo de los partidos de derecha serían las fuerzas “populistas”. Paradójicamente, la primera fuerza de tal tipo surgió justamente desde su interior ya que, entre 1946 y 1950, la derecha se ve enfrentada a una fuerte tensión política y social que escindió aquellos vínculos que los unieran por más de un siglo. Lo anterior se produce por el cuestionamiento que los conservadores de inspiración social-cristiana hicieron del capitalismo liberal, como muestra Sofía Correa<sup>205</sup>. Resulta de gran importancia, por lo tanto, el efecto que produce en la clase política las continuas huelgas que se suceden en los años 40 que ponen de relieve que en la baja sociedad civil seguía acumulándose la ilegitimidad del sistema imperante.

En tanto que las fuerzas tradicionales hacían frente al peligro populista que se erigió desde el Estado (el ibañismo) y que era partícipe de un gobierno empresarial liderado por Alessandri, el descontento de la “baja sociedad civil” se expresaba a través de organizaciones obreras, estudiantiles y, crecientemente, femeninas. Se produjo una estrecha vinculación entre las demandas sociales y el campo político, cobrando gran fuerza el movimiento de trabajadores que serviría de foco entre el movimiento popular que, poco a poco, removió los cimientos sobre los que se erigía el modelo político-económico desde los años 30.

En la medida que el sector obrero tradicional fue el más afectado por la crisis de la CTCH y por la represión de la Ley de Defensa Permanente de la Democracia

---

<sup>204</sup> La referencia a Davis en *Ibíd.*

<sup>205</sup> CORREA, Sofía. *Op cit.* 2005. P. 111 y ss.

(promulgada en el gobierno de González Videla) no es extraño que los pasos hacia la rearticulación sindical se hayan dado desde otro sector de trabajadores que a su vez cobraba más fuerza en el desarrollo económico del país: los empleados. A ellos se sumarían los estudiantes, el profesorado, empleados fiscales y sindicatos campesinos todos los cuales muestran la politización de las luchas sindicales que aparecerá como producto de los mayores grados de intervención del Estado en la economía y en la creciente acción de los partidos de izquierda en la lucha por el poder político. Por ello, el movimiento sindical alcanzó gran protagonismo en las elecciones presidenciales de 1958, 1964 y 1970.

#### DIGRESIÓN: IZQUIERDA Y DERECHA

Quiero hacer un alto aquí y cuestionar las concepciones tradicionales acerca de la dicotomía derecha/izquierda. Según lo que nos dice la historiografía, pareciera ser que la derecha, al menos en el Chile de los 40, no es plenamente una fuerza política sino un grupo de interés que no necesariamente busca instituirse como fuerza política. El punto es el siguiente: una parte de la derecha pretende utilizar mecanismos de influencia o de ejercicio del poder que estén *a salvo* de lo político (lógica que se mantiene hasta hoy) porque comprende que en lo político sus intereses pueden verse gravemente afectados y con eso, no sólo ellos se ven derrotados, sino el país por completo. Hubo ciertas instancias, aquellas llamadas corporativistas, en que la derecha ejerció presiones, como grupo de interés o, incluso, si se pretende ser agudo en el análisis, podemos llegar a decir que la derecha ejerce directamente un cierto tipo de poder legitimado en el conocimiento de carácter científico y no en lo político: los ingenieros de la CORFO. Por otra parte, la derecha operó también como fuerza política, concretamente en el Congreso Nacional desde donde busca defender la institucionalidad y obtener pequeñas ventajas que le permitan profundizar una institucionalidad liberal y, junto con ello, “salvarse” de las transformaciones que se pretendían hacer al sistema político. Es decir, mientras la derecha buscaba no perder el match político, se preocupaba de ganar por goleada aquello

que habían mantenido afuera de los vaivenes que conlleva la política: el conocimiento técnico. Es, pues, una estrategia dual. Por un lado, en lo institucional consagrado en la Constitución de 1925, la derecha se ocupa de impedir que ciertos cambios sean llevados a cabo y, por otro, en lo corporativo, se ocupa de gestionar, y presionar hacia, medidas económicas que conduzcan su proyecto de país.

No deja de ser práctico expresarlo de otra forma: la derecha puede ser y no ser una fuerza política mientras que la izquierda, necesariamente, debe constituirse como tal. Esto porque, en el Chile de mediados de siglo, en la derecha la cuestión principal se refiere a *qué hacer con el poder que se tiene* mientras que en la izquierda se trata de *cómo construir poder* de carácter popular. Aún más, si hilamos más fino, se verá que tanto en la concepción de la política como en la concepción del poder existen diferencias. Y es quizá en el poder donde está el punto central del sentido de derecha e izquierda porque mientras la derecha pretende hacer del poder una suerte de dique que impida y oriente el cambio, la izquierda lo concibe como un medio de apertura de puertas para la avalancha de cambios que pretende. Desde ese momento, y no antes, la diferencia se plasma en la idea de igualdad que cada sector concibe<sup>206</sup>.

¿Eran los partidos el eje del sistema institucional? La respuesta tiende a una bifurcación. Si se mira a la izquierda veremos, inevitablemente, que los partidos políticos son el núcleo de acción de tal fuerza ya que, a diferencia de la derecha, no cuenta con una trama social que le permita establecer otras instancias de poder y, por ello, los partidos y líderes políticos se ocupan de construir poderes populares. Salta a la vista cómo las organizaciones de trabajadores entablan relaciones verticales con las fuerzas definidamente políticas mientras que en la derecha la cuestión tiende a tomar características estratégicas ya que en cierto sentido prefiere operar como un mero grupo de interés (económico, social) que ejerce o incide en las decisiones de poder, y que, por otro lado, opta por defender el sistema político justamente a través de sus partidos. Se opera no verticalmente como en la izquierda sino horizontalmente dividiendo aguas, a

---

<sup>206</sup> La dicotomía izquierda/derecha ha sido trabajada por Norberto BOBBIO en *Derecha e Izquierda*. Traducido por A. Picote. Madrid, 1996. Un interesante análisis sobre qué significa “ser de derecha” en CORREA, Sofía. *Con las riendas... Op. Cit.* Primer Capítulo.

veces difusamente, entre aquello que se trazaría en el campo político y aquello que se impondrá mediante otra fundamentación de poder no necesariamente política, como es el caso de los ingenieros de la CORFO que fundamentaron su poder en el conocimiento de las “ciencias económicas”. Es una estrategia que responde a una lógica que aún se mantiene: sacar ciertos asuntos de la contingencia política para llevarlos a otras instancias u otros estamentos que no se vean “contaminados” por lo político. Así, la derecha chilena fue forjando una fobia hacia lo político que se terminó manifestando como una fobia hacia las ideas. Axel Kaiser, un joven intelectual chileno, lo grafica de modo inmejorable:

Es bastante obvio –para qué nos engañamos– que las élites económicas, sociales y políticas de derecha desprecian peligrosamente todo quehacer intelectual a excepción de aquellos rentables en dinero como la economía y ciertas áreas del derecho<sup>207</sup>.

## DEMOCRACIA CRISTIANA

Volvamos a los 60. Siendo una fuerza con una lógica distinta, la Democracia Cristiana llega al poder. Era en gran parte el mal menor para los partidos de derecha y, por otra, representaba una suerte de reformismo moderado, una *revolución en libertad*. De tal forma que su triunfo electoral se debió a que la derecha se vio fuertemente afectada por las políticas populistas que se llevaron a cabo desde 1950, y con mayor intensidad durante los primeros años de Ibáñez, que, por una parte, aceleraron la inflación aumentando el descontento social que se materializaba en continuas huelgas y, por otro, debilitaron al empresariado con las nuevas políticas económicas. Existe discrepancia entre los autores nacionales en torno a la reacción que tiene este grupo ante tal situación. Hay autores, como Salazar<sup>208</sup> y Moulian, que apuntan a que la derecha presenta incapacidad de formular un proyecto modernizador y otros, como Sofía Correa<sup>209</sup>, que sostienen que la derecha, desde la visita de la misión Klein-Sacks, plantea un proyecto de modernización capitalista que más tarde desembocaría en el modelo hoy imperante.

---

<sup>207</sup> KAISER, A. *La Fatal Ignorancia*

<sup>208</sup> SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio. Op cit. P. 183 y ss.

<sup>209</sup> CORREA, Sofía. Op Cit. 2005. P. 183 y ss.

Tal proyecto de modernización habría fracasado con Alessandri y más aún, habría acrecentado el descontento social y las ansias de revolución. Ante tal escenario, la derecha no tuvo otra opción que apoyar a Frei. Hay quienes sostienen que tras este apoyo subyace la intención de delegar el poder so pretexto de no poder ejercer la dominación política por sí misma. Sin embargo, Moulian señala que existen dos errores en tal análisis: Primero, concebir que en Chile existían “intereses burgueses diferenciados y políticamente constituidos”, de modo que pudieran delegar y otorgar representación de ellos y segundo, “no percibir en la Democracia Cristiana un partido de capas medias e ideológico policlasista”<sup>210</sup>. Bajo su lúcido análisis, el profesor Jocelyn-Holt agrega a lo anterior que la Democracia Cristiana ofrecía “mística, unidad e ilusiones”<sup>211</sup>. La política, como dijimos antes, se había desacreditado en manos de la técnica. Ergo, había que cambiar la política, la cual se vuelve -bajo el liderazgo de Frei- en otra forma de hacer religión. Esto fue posible, siguiendo a este autor, porque la Democracia Cristiana tocó una fibra delicada que la alzó como una vía factible de centrismo revolucionario, esto es, la crítica anti oligárquica que antes Alberto Edwards y Encina levantaron como fundamento del pensamiento liberal nacionalista. La misma estrategia que usó Arturo Alessandri y los caudillos jóvenes en los años 20 y que luego se despertaría con el nacionalismo de los 50 permitió a Frei y compañía crear un vínculo difuso, pero vínculo al fin, con las clases populares y, al mismo tiempo, recuerda Moulian, ser cercano a la derecha<sup>212</sup>. Pese a que los atacaba directamente, la “Patria Joven” le resultó cercana a los sectores tradicionales, mal que mal, repetían el mismo discurso que décadas antes habían sido capaces de cooptar y fagocitar. Sin embargo, y tal como lo señalara Frei Montalva -al decir que no cambiaría ni una letra de su plan de gobierno-, la derecha fracasó en su intento de cooptación. Se produjo, entre 1964 y 1970, la modificación de las estructuras agrarias y de las relaciones sociales campesinas. Se puso en aplicación un trascendental proceso de cambio en la tenencia de

---

<sup>210</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993. P. 213 y ss.

<sup>211</sup> JOCELYN-HOLT, Alfredo. *El Chile Perplejo, del avanzar sin tranzar al tranzar sin parar*. Santiago, 1997. P. 162.

<sup>212</sup> *Ibíd.*

la tierra que condujo a la desaparición del latifundio lo que provocó, además, la reestructuración interna de la clase dominante y, por ende, un cambio en la estructura global. Frei, por lo tanto, logró lo que los gobiernos de centro-izquierda y el gobierno de Ibáñez, pese a sus discursos, no pudieron concretar: coronar el proceso modernizador.

La nueva política agraria, impulsada por el gobierno norteamericano, se combinaba con una política activa de fomento industrial, basada en la redistribución de ingresos, créditos de fomento, asistencia tecnológica e integración regional todo lo cual coloca de manifiesto el cálculo político de este sector. Buscaban ser los líderes de la revolución en Chile, arrebatándole presencia popular a la izquierda. Pensaron que eran una vanguardia renovadora cuando en verdad sus cuadros obedecían a una renovación social previa que ya había arrojado nuevos sujetos<sup>213</sup>. Visto de esta manera, la Democracia Cristiana y todo lo que con ella vino, no es un nuevo liderazgo de un proceso sino que ella misma es parte del proceso. De igual manera, agrega Jocelyn-Holt, se generó durante este gobierno, particularmente después de 1967, una avalancha de expectativas, de ilusiones, que resultaron imposibles de frenar y satisfacer. No pudieron ser retribuidas porque el mensaje era equívoco ya que

se pretendía revolucionar lo social sin alterar lo político, a la vez que buscar en lo político el medio para revolucionar lo social. Lo político aparecía, por consiguiente, como cauce y como freno del cambio. Esto, lejos de aliviar o dar solución a la frustración que se acarrea de la década anterior, terminó por acelerarla<sup>214</sup>.

Vemos que las ofertas de la Democracia Cristiana fueron estruendosas. No es descabellado decir que con ellos, con Frei, se produce la gran revolución del siglo XX. Y es que la reforma agraria y todas los ofertones con gusto a humanismo-cristiano terminaron por quebrar un escenario político que ya se tambaleaba. Los que llegaron al poder el 64

---

<sup>213</sup> Ibíd.

<sup>214</sup> Ibíd. P. 100-101.

prometieron una “Revolución en Libertad”, ser una alternativa al marxismo, humanizar y cristianizar el “mensaje” y la acción política, volvernos “socialistas comunitarios”. ¡Hasta el lenguaje lo quisieron cambiar! Dijeron que iban a gobernar a lo menos treinta años e iban a hacer desaparecer a la derecha. (...) Nunca nadie antes había prometido tanto<sup>215</sup>.

Ante tal escenario, la derecha se vio enfrentada a una situación de jaque mate. La reforma agraria se traducía en lo político en una reforma electoral. Y, como ya no podían evitar las reformas con alianzas o estrategias de cooptación y negociación, debieron transformarse. Fue así como, para las elecciones de 1970, la derecha, hasta entonces atenazada por el pánico al marxismo, prefirió correr el riesgo total, antes que entregar, de nuevo, sus votos a la Democracia Cristiana. Este gesto, entre altanero y desesperado, tiene para Moulian<sup>216</sup> un alto contenido simbólico: revela que la derecha estaba desbordada por el juego polarizado con un centro irreductible y revela también que, de manera inconsciente, tenía puestas sus esperanzas en la catástrofe. Es, por lo tanto, una nueva derecha, que fusiona a los antiguos liberales y conservadores en torno al Partido Nacional y que refleja una burguesía temerosa, derrotada y aislada. Más importante aún, parece una derecha que no tenía ningún apego a las instituciones en buena medida porque esas instituciones no eran un producto de la derecha. En buenas cuentas, las instituciones emanadas de la crisis de 1925-1932, no tenían un “padre” nítido. No lo tenían pues la derecha no sentía a Alessandri como un miembro de la élite tradicional que representara sus valores. El mismo Alessandri fue particularmente hábil en ganarse el apoyo de la izquierda y de sectores no tradicionales. Pero ellos tampoco veían en la Constitución de 1925 una representación fiel de sus deseos de Revolución.

## ALLENDE

El triunfo de la Unidad Popular representó la culminación de un largo proceso político que para la izquierda había comenzado en 1933. Entre 1938 y 1947, en el período de

---

<sup>215</sup> Ibíd. P. 102-103.

<sup>216</sup> GARRETÓN, Manuel Antonio y MOULIAN, Tomás. *La Unidad Popular y el conflicto político en Chile*. Santiago, 1993.

coaliciones de centro-izquierda, la estrategia había tomado la forma específica de participación en el poder, pero bajo el predominio político del centro<sup>217</sup>. Desde 1958 apareció la posibilidad concreta del “gobierno popular” en donde Allende consiguió una importante alza en su votación en comparación a lo alcanzado en 1952<sup>218</sup>. Sin embargo, y pese a las esperanzas de triunfo, en 1964 volvieron a ser derrotados. Esa derrota produjo profundos cambios en la izquierda y en el mundo popular vinculado a la política. El desencanto, la desilusión y el derrumbe de las esperanzas que se erigían desde la baja sociedad civil y que se habían colado en el proceso electoral impulsaron que se pusiera en duda la vía institucional al socialismo<sup>219</sup>. Se produce, en palabras de Moulian<sup>220</sup>, la izquierdización de la izquierda al constituirse en temas la lucha armada, el cuestionamiento de las elecciones, la imposibilidad de un camino pacífico hacia el socialismo y, en general, se “magnificó la eficacia de la democracia burguesa como instrumento de reproducción del capitalismo”<sup>221</sup>. En este marco se habrían desarrollado dos procesos. Uno fue la fascinación por la Revolución Cubana, que alcanzó al Partido Socialista y a sectores de izquierda de la Democracia Cristiana y el otro fue la leninización de izquierda del Partido Socialista<sup>222</sup>. Podemos señalar, entonces, que a diferencia de la izquierda de los años cuarenta que se plantea como desarrollista, modernizadora y gradualista, la de fines de los sesenta no solamente fue utópica sino que fue, además, “escatológica”<sup>223</sup>.

Así, con la elección de 1970, llega al poder la Unidad Popular tras vencer a Alessandri por escaso margen, cercano a los 30 mil votos<sup>224</sup>. Este conglomerado, que unificaba en cierta forma a todos los movimientos sociales con el mundo político, esta preñado, según Jocelyn-Holt<sup>225</sup>, de una altísima densidad histórica que permite afirmar que la Unidad

---

<sup>217</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993.

<sup>218</sup> Véase CRUZ-COKE, Ricardo. *Historia electoral de Chile*. Santiago, 1984.

<sup>219</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993

<sup>220</sup> GARRETÓN, Manuel Antonio y MOULIAN, Tomás. Op cit.

<sup>221</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993. P. 221

<sup>222</sup> *Ibíd.*

<sup>223</sup> *Ibíd.*

<sup>224</sup> Véase CRUZ-COKE, Ricardo. Op cit. Curiosamente, el mismo margen separaría, 29 años después, a Ricardo Lagos de Joaquín Lavín en la primera vuelta presidencial de 1999.

<sup>225</sup> JOCELYN-HOLT, Alfredo. Op cit. 1997.

Popular tiene una larga historia, entroncada en todo el largo proceso de las luchas sociales de Chile.

Desde luego, la UP tiene raíces en el Frente Popular, en los gobiernos radicales y, antes, en la República Socialista, en el gobierno de Carlos Dávila, en las candidaturas presidenciales de Luis Emilio Recabarren, José Santos Salas, Elías Lafertte, Manuel Hidalgo, Marmaduke Grove, Bernardo Ibáñez y por cierto, tiene como antecedente las tres candidaturas anteriores del mismo Allende. De consiguiente, la historia que culmina el 11 de Septiembre de 1973 se remonta a los movimientos mutualistas y sindicales de fines y principio de siglo, a Malaquías Concha, al Partido Democrático, a ciertas corrientes ácratas, al liberalismo democrático, a toda la tradición radical nortina e, incluso, uno la puede extender a Santiago Arcos y Francisco Bilbao, a la Sociedad de la Igualdad, a las primeras asociaciones obreras, escuelas de artesanos, a las huelgas portuarias, de tipógrafos y de sastres y si se quiere, tan atrás como alguna proclama revolucionaria del período de Independencia<sup>226</sup>.

El gobierno de Allende se inició bajo un clima de gran polarización signado, además, por una percepción generalizada de crisis. Los impetuosos intentos por evitar su ascenso a la Presidencia, la difusión del pánico financiero, las contradicciones existentes entre la alianza triunfadora, la efusividad de las manifestaciones, las acciones de sus partidarios y detractores y los constantes ataques tendientes a deslegitimar abiertamente la elección, redundaron en un creciente ambiente de intranquilidad porque, al parecer, cualquier elección era válida, siempre y cuando no ganaran algunos.

En este contexto, y sintiéndose avalado por el peso histórico al que antes hicimos mención, Allende dio inicio a su gobierno siguiendo al pie de la letra lo que había prometido en su campaña<sup>227</sup>. Sin alejarse del marco legal, el gobierno, para avanzar en la constitución del Área de Propiedad Social, utilizó como estrategia la compra de acciones de los bancos y las grandes industrias para luego traspasarlas al control del Estado. Resultó útil también la legislación expropiatoria que promulgó la República Socialista de 1932 la cual facultaba a la autoridad estatal para intervenir aquellas empresas que pusieran en riesgo el abastecimiento de la población, pudiendo aducir una variedad de motivos, incluso que su productividad era deficiente. Esta causal incentivó a los obreros

---

<sup>226</sup> Ibíd. P. 116

<sup>227</sup> Vid el lúcido ensayo de ORELLANA Benado, M. *Alma en Pena*. Editorial Cuatro Vientos, 2002.

más politizados, según cierta historiografía, a hacer uso de las huelgas para provocar la intervención estatal.

Así, después de un año de gobierno, el Estado controlaba 62 industrias y tenía bajo su administración 39 empresas requisadas lo que acrecentó el conflicto político entre el oficialismo y la oposición (tanto de derecha como demócrata-cristiana)<sup>228</sup>. Además, debió enfrentar la oposición de Estados Unidos que, liderado por Nixon, se hizo parte de la iniciativa de la ITT de hacer “chillar” la economía nacional. Tal posición habría existido incluso desde antes que asumiera Allende ya que el gobierno norteamericano venía asegurando el financiamiento de prensa y partidos de oposición llegando a hablar incluso de 8 millones dólares gastados por Estados Unidos tan sólo para desestabilizar al gobierno.

El conflicto social, por otra parte, se intensificó con la profundización de la reforma del agro. Las huelgas rurales aumentaron en un 180% en 1970, a las que se sumaron las tomas de fundos y de casas patronales, acciones amparadas e incentivadas, según algunos autores, por grupos de los sectores más radicalizados de la Unidad Popular y por miembros del MIR. En palabras de Moulian,

uno de los significados de esta época como fiesta consistió justamente en que una parte importante de los sectores involucrados la vivió como una catarsis<sup>229</sup>.

Esta fiesta no era alegre; “tenía la gravedad de los ritos en que el pueblo se asume como juez”. Si entiendo bien el sentido que busca darle este autor, detrás de las tomas de fábricas y de casas patronales (de las que hablan Correa y otros) existe un sentimiento de venganza por años de sufrimiento, silencio e impotencia. Se creía llegado el momento de la rendición de cuentas, el futuro le pertenecía por fin al pueblo, era el tiempo de la revolución triunfante.

La otra cara de la medalla es el drama que significaron los continuos enfrentamientos que podemos establecer en torno a dos ejes: el vaciamiento del centro y la disputa por el

---

<sup>228</sup> Véase sobre este punto CORREA, Sofía et al. Op. Cit. 2001. P. 226 y ss.

<sup>229</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993. Página 213.

apoyo de las Fuerzas Armadas. Hasta Octubre de 1972 el campo político siguió dividido en tres, momento en el cual la Democracia Cristiana terminó asistiendo a la alianza con el Partido Nacional contra el gobierno. En la misma fecha, una vez terminado el paro, el Presidente llamó al gabinete a los militares echando por tierra de paso las intenciones golpistas de la derecha. Allende deja ver aquí que era un socialdemócrata *antes* que un revolucionario y que prefería recurrir a un expediente para él mucho más conocido: los militares en el gabinete, solución que había visto utilizar a los radicales, sin graves consecuencias para la convivencia nacional ni para la disciplina de las Fuerzas Armadas y su sometimiento al poder civil. En ese momento de profunda crisis el sueño que servía de motor en la Unidad Popular parecía haberse esfumado. El naufragio parecía inevitable.

Transcurridas las elecciones de Marzo de 1973 quedó claro que el país permanecía escindido en dos conglomerados de peso semejante<sup>230</sup>. Al poco tiempo de realizada la votación, los militares renunciaron al gabinete. Las manifestaciones populares siguieron en aumento. Distintos colegios profesionales se declararon en huelga, a los que se sumaron el gremio de transportistas y los mineros del mineral de cobre El Teniente. La propuesta de una reforma educacional presentada por el Ejecutivo, tendiente a establecer la denominada Escuela Nacional Unificada, provocó una enorme resistencia en la Iglesia Católica y en las Fuerzas Armadas con lo que el gobierno se vio forzado a retirarla. En los meses siguientes la violencia recrudeció lo que instó a Raúl Silva Henríquez a llamar al diálogo entre la Democracia Cristiana y las fuerzas oficialistas el cual se frustró dado el clima de polarización reinante y la intransigente oposición que el sector freísta sostenía contra Allende.

Tanto la oposición como miembros de la Unidad Popular alertaron, ya en pro, ya en contra, sobre las posibilidades cada vez más ciertas de un golpe de Estado. Unos y otros emplazaban a las Fuerzas Armadas para que intervinieran a su favor. Algo de eso anunció “El Tanquetazo” el 29 de Junio el cual fue sofocado gracias a la rápida y

---

<sup>230</sup>

CRUZ-COKE, Ricardo. Op cit.

decidida acción del general Prats y otros oficiales leales al gobierno, entre los cuales destacó el general Augusto Pinochet<sup>231</sup>.

Casi tres meses después, el país se despertaba de golpe y ese golpe fue certeramente sangriento. Ya no bastaba con rodear de tanques el edificio presidencial, como había ocurrido en ocasiones anteriores, ni con ocupar militarmente las principales ciudades del país; ahora se buscaba destruir la viga central que sostenía el andamiaje institucional chileno que había hecho posible el acceso al poder de los representantes de vastos sectores de la población. Todas las puertas que el movimiento popular había logrado abrir durante las últimas décadas fueron selladas, cual metáfora, con la clausura de la puerta de Morandé 80.

Dentro del palacio, Allende pronuncia palabras que son propias de un tribuno decimonónico. Con Allende en La Moneda se termina lo que aún quedaba del siglo XIX en Chile, pero no es él quién lo sepulta. El Presidente se encargó, en sus últimas frases, de dejar claro que era heredero del republicanismo y suspender en el aire las sentencias que lo elevaron a la imagen monumental que ocupa en la historia de este país. Fue, sin dudas, el último republicano, el que cerró una larga tradición. Allende fue, en resumen, el último ilustrado que tuvimos. Tras eso, se suicidó y su muerte es quizás “la más estéril que conocemos”<sup>232</sup>. Según dice Marco Enríquez- Ominami,

emocionalmente ganó Allende, pero en lo político la paliza es total. Pinochet es el gran revolucionario de este país. La sociedad que tenemos hoy es exactamente opuesta a la que imaginó Allende<sup>233</sup>.

Por más que varias décadas después seamos espectadores de notables documentales sobre su persona, su despedida, vista en perspectiva, lo deja solo como un actor secundario. El ataque, sin dudas, no fue contra él. El golpe de Estado atentó contra una institucionalidad, contra la forma en que se había organizado la sociedad durante buena parte del siglo XX. Allende no fue más que una coyuntura, un motivo, una explicación, una justificación para cambiarlo todo.

---

<sup>231</sup> CORREA, Sofía et al. Op. Cit. 2001

<sup>232</sup> ENRIQUEZ-OMINAMI, Marco y OMINAMI, Carlos. *Animales Políticos*. Santiago, 2004. P. 49

<sup>233</sup> *Ibíd.* P. 48

Es erróneo pensar, como la ha pensado buena parte de la historiografía que he revisado en este capítulo, que de un lado estaba Allende y la izquierda y, por otro, la derecha y los militares. El golpe de estado, decía, fue contra una forma de sociedad. Pese a que dijimos que la derecha se encontraba jaque mate, no tuvimos en cuenta que en el seno de la intelectualidad todavía pervivía la opción de barrer con las piezas, cambiarlas por otras y tomarse más de un turno para re acomodarlas a su gusto. El golpe fue contra la comunidad política que existió hasta entonces para fundar una nueva, bajo nuevos parámetros completamente distintos. Lo que vino a partir del mismo 11 de Septiembre fue una revolución que cambió los ejes estructurales de nuestra convivencia. En el fondo, lo que se transformó fue una manera de entender el “nosotros” que había plasmado la Constitución de 1925 que, a su vez, era producto de la destrucción de la Constitución reformada de 1833. Ese “nosotros” se destruyó con las bombas que arrojaban los Hawker Hunter que al mismo tiempo anunciaban que algo cambiaría “de golpe”.

### ¿CUÁNTOS AÑOS TIENE UN DÍA?

“*¿Cuántos años tiene un día?*” Era el título con que el Teatro Ictus, cinco años después del golpe de Estado, montaba una obra que ya aludía al impacto sostenido del golpe militar y su término aún imprevisible. En aquellos tiempos los actores aún estaban en los teatros, no como hoy que están en las teleseries, “eventos” en discotecas y franjas políticas, y por entonces hacían alarde de una aguda creatividad que permitía poner de manifiesto lo impensado que se había vuelto el delirio armado del que éramos testigos. Y es que desde un comienzo, desde el mismo Martes 11

el derrocamiento de la Unidad Popular y de Salvador Allende aspiraba a ser algo más que una intervención armada. Desde un inicio saltan a la vista los dos aspectos cruciales que definen el régimen militar: su carácter en extremo represivo y anulador del disenso público y la intención refundacional que lo anima a perpetuarse desde aquel día<sup>234</sup>.

---

<sup>234</sup>

CORREA, Sofía et al. Op. Cit. 2001.

Orwell observó suspicazmente, al describir al Gran Hermano, que los dictadores sueñan no solo con ser representantes de supuestas mayorías sino, también, con ser amados por sus pueblos. Así, el primer paso para encarar la “misión suprema” de reconstrucción de la normalidad nacional fue presentarse “ante Dios y la Historia”, según el lenguaje de los bandos, como un gobierno estrictamente militar que involucraría todas las ramas de las Fuerzas Armadas y de Orden que pretendía “salvar a Chile” y a su pueblo. Curiosamente, como toda tiranía, se soslaya -en el lenguaje que se utiliza- que el pueblo chileno se ha equivocado al entregarle el poder a la Unidad Popular y que se vive una crisis moral, pero, al mismo tiempo, se sostiene que se es representante de aquel mismo pueblo.

Con el tiempo se optó por relegar a segundo plano el esquema colegiado inicial, reservándose la Junta el poder legislativo, a la vez que se concentraban poderes administrativos y de gobierno en la persona del comandante en jefe del Ejército, quien, desde Junio de 1974, asumió el título de “Jefe Supremo de la Nación” ( el Gran Hermano criollo). Se configuraba, por ende, una forma de gobierno inédita en este país que alcanzaba características totalitarias, a juzgar tanto por el rigor empleado como por el propósito avasallador de la civilidad histórica. El Congreso fue clausurado,

declarándose el país en estado de sitio, con lo cual quedaron suspendidas las garantías individuales, se prohibieron los partidos políticos partícipes de la Unidad Popular, mientras los restantes entraban en “receso”, para luego, en 1977, también caer bajo proscripción, la administración pública fue purgada, y se vedó toda actividad, manifestación pública u organización política de base. Asimismo, las elecciones sindicales se suspendieron; el gobierno se reservó el derecho a designar dirigentes laborales y sus reuniones quedaron sujetas a autorización previa de Carabineros. Se disolvió el Tribunal Constitucional, se quemaron los registros electorales, se impuso toque de queda en el territorio nacional, se estableció censura a todo tipo de medios de comunicación, las universidades fueron intervenidas y todos los cargos públicos, al menos en una primera etapa, fueron ocupados por militares<sup>235</sup>.

Paralelo a esto, el gobierno prolongó el estado de terror al calificar la situación de “guerra interna”. No es de sorprender, por lo tanto, el número de muertos que, según estimaciones actuales, aún imprecisas, referidas a 1973 y 1974, los reducen a un total de

---

<sup>235</sup> Ibid. P. 280

1.500, entre ellos, caídos en enfrentamientos, o bien, personas que después de su detención fueran fusiladas o muertas en tortura<sup>236</sup>. No cabe duda, un bando debía vencer aplastantemente a otro para que no quedaran dudas de que “ese” ganó<sup>237</sup>. El miedo, entonces, fue la principal enfermedad que paralizó a los chilenos. No siempre se sabía cual era el peligro, de dónde venía o cuando ocurriría, pero se sabía que existía y que, frente a él, se estaba inerme<sup>238</sup>.

Fue un miedo, al menos en perspectiva, que hizo vivir a medias, reprimidos y sofocados<sup>239</sup>.

Conjuntamente con este disciplinamiento fáctico, el gobierno militar se propuso realizar una obra de *refundación, reconstrucción y restauración*. Esta obra aspiraba a corregir la trayectoria reciente del país ya que, según los detentadores del poder, los chilenos habían caído en el desquiciamiento y tal situación solo podía ser enmendada con la acción armada. En efecto, la violencia estatal no sólo fue utilizada para mantener en el poder a un caudillo castrense, sino para realizar, por su mediación, un proyecto de transformación económico-social y cultural, autodefinido como el pasaje de una economía reclusa y estatizada a la “sociedad libre del capitalismo modernizado”<sup>240</sup>. Dos elementos saltan a la vista en este proyecto de los militares. Primero, que se trata de una contrarrevolución<sup>241</sup> y no de una revolución (como señalan algunos autores<sup>242</sup>) ya que se plantea como una “gesta patriótica” que *reacciona* y modifica todo lo anterior y, segundo, que hace mención a la idea de libertad, la cual, en distintas formas, fue usada durante todo el siglo XX para fundamentar los más diversos programas. Esa libertad se plasmó en la orientación económica del gobierno militar que estuvo condicionada, desde

---

236

Ibíd.

237

SALAZAR. Op cit. 2003.

238

TIRONI, Eugenio. *Los silencios de la revolución*. Santiago, 1988. P. 86

239

POLITZER, Patricia. *Miedo en Chile*. Santiago, 1985. P. 35 y ss.

240

MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993. P. 111 y ss.

241

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio. Op cit. P. 45 y ss.

242

Ver LAVIN, Joaquín. *La Revolución Silenciosa*, Zig-Zag, 1987. TIRONI, Eugenio. (nota 47) MOULIAN, Tomás. *Chile actual: anatomía de un mito*. Lom, 1997.

un comienzo, por una doble necesidad, la de tener que superar sucesivas crisis, a la vez que proveerle al régimen otro sentido que el puro autoritarismo re fundacional desnudo.

## LOS NUEVOS TÉCNICOS

La “Revolución” estuvo presente en el léxico político chileno durante décadas. Tras el populismo de Ibañez, la derecha intentó su propia revolución económica y productiva de la mano de Jorge Alessandri. Ante su fracaso, Frei asumió con una promesa de “revolución en libertad”. Allende le siguió con una revolución “con gusto a empanada y vino tinto”. Los militares asumieron también esa retórica, pero con un giro conceptual. Allí donde la izquierda había sido escatológica, el Gobierno Militar sería realista. No se prometería al hombre nuevo, sino mejores condiciones de existencia material, de la mano del consumo.

Para lograrlo, los militares debieron hacerse de un equipo tecnocrático diametralmente opuesto a los tecnócratas estatizantes, productivistas y nacionalistas que ellos habían defenestrado sin piedad<sup>243</sup>. Al no existir una burguesía capitalista chilena (que nunca había existido) debieron recurrir a los estudiantes chilenos<sup>244</sup> que habían aprendido Economía en la Universidad de Chicago con Milton Friedman y a un especialmente brillante profesor de la Escuela de Derecho de la Universidad Católica. Este tuvo formación intelectual en la Universidad Católica y fue directamente influenciado por el sacerdote Osvaldo Lira<sup>245</sup>. Guzmán fue el principal pensador detrás de la “Comisión Ortúzar”, basta leer sus actas para notar su influencia en temas claves, y fue el quién tomó el giro definitivo sobre cómo resguardar el derecho de propiedad y cómo abrir la economía nacional a través de la Constitución. Dado el marco constitucional y amparados por el poder de fuego, los estudiantes de Chicago llevaron a cabo sus ideas que podemos reducir, básicamente, a tres pilares centrales: *Primero*, a la privatización de lo estatizado por el Estado del período anterior además de los monopolios estatales

---

<sup>243</sup> SALAZAR. Op cit. 2003. P. 151 y ss.

<sup>244</sup> Vid. FONTAINE, E. *Mi Visión*. Democracia y Mercado 2009.

<sup>245</sup> Vid CRISTI, R. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán*.

construidos por la CORFO en la etapa radical. *Segundo*, la refundación del sector exportador para maximizar su rendimiento a beneficio del empresariado privado, pero sin reblandecer el presupuesto militar del Estado. *Tercero*, la devaluación estratégica del peso de emisión en el mercado interno con lo que el Estado se desenvolvió, estratégicamente también, en el área de dólares y no de pesos, es decir, todo lo contrario al período 1964-1973.

Los “Chicago Boys” del régimen militar tuvieron, como señala Salazar<sup>246</sup>, la posibilidad que ni los profesores de Chicago que visitaron Chile en los 50 se soñaron: contar con los fondos previsionales de los trabajadores del país. Esa misma ventaja histórica les permitió ganar la lucha por la legitimidad científica<sup>247</sup>.

Eran ellos y no otros los que sacarían al país de la crisis, ellos y no otros los que harían que Chile surgiera, ellos y no otros lo que posibilitarían que cada chileno tuviera su auto y su televisor, ellos y no otros los que poseían la receta infalible para hacernos más felices y más libres<sup>248</sup>.

Es tragicómico que paralelo a esta revolución *silenciosa* surgiera una suerte de “frustración”<sup>249</sup> *silenciosa* que es paliada con el neo-inquilinaje *silencioso* y que todo en esta época tenga tal carácter, es decir, callado, *silencioso*, casi autista. Más tragicómico es que detrás de todo este proceso *silencioso*, que para buena parte de la población “salvaba a Chile”, la dictadura llevara a cabo acciones que de *silenciosas* tenían bastante poco. En efecto, y siguiendo la metáfora, resulta inexplicable que en medio de todo este *silencio* nadie escuchara los gritos, los fusilamientos, en fin, todo lo que ahora *-en medio del ruido-* supimos<sup>250</sup>. El silencio no es buen indicador cuando de política,

---

<sup>246</sup> SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio. Op cit. Tomo I.

<sup>247</sup> MOULIAN, Tomás. Op cit. 1993.

<sup>248</sup> JOCELYN-HOLT, A. Op cit.

<sup>249</sup> El término es de TIRONI, Eugenio. Op cit.

<sup>250</sup> El drama de los detenidos desaparecidos se ha dado a conocer mediante numerosas publicaciones entre las cuales destacan las de la Vicaría de la Solidaridad. Luego vino la serie *¿Dónde están?* 7 tomos publicado por el Arzobispado de Santiago en conjunto con la Vicaría de la Solidaridad en 1978. Otros textos sobre el tema son, GÓMEZ, León. *Tras la huella de los desaparecidos*, Santiago, 1990. WEITZEL, Ruby. *El callejón de las viudas*. Santiago, 2001. PACHECO, Máximo. *Lonquén*. Santiago, 1980. A ello debe agregarse las producciones cinematográficas como *No olvidar* de Ignacio Agüero de 1980, *Chile se llama Juan* de Ana María Egaña de 1990 y *Fernando ha vuelto* de Silvio Caoizzi de 1998. La voz oficial se constituyó con el *Informe Rettig* entregado al país por el Presidente Aylwin a principios de la década

historia y sentido se trata. Sin libertad de expresión no hay vigilancia ciudadana y sin vigilancia ciudadana la política, si es que la hay, se convierte en una actividad corrupta. Amparados en ese silencio, Jaime Guzmán y compañía perpetuaron la “obra” del régimen mediante la Constitución de 1980. El mismo Guzmán, ya en 1975, decía que

nadie que lea el texto de la Constitución de 1925 (incluso con las reformas expresas que se le han hecho hasta la fecha), y que lo confronte con la realidad político-social imperante, puede adquirir un verdadero convencimiento de que aquella está vigente, por mucho que se diga que ello es sin perjuicio de las otras reformas que la Junta de Gobierno le haya introducido en el ejercicio de su Potestad Constituyente. La Constitución de 1925 está muerta en la realidad práctica y, lo que es aún más importante, en la mente del pueblo chileno. Se gana, pues, en realismo si se la substituye por un conjunto renovado de Actas Constitucionales, en vez de dejarla vivir para exhibir únicamente los “colgajos” a lo que los hechos históricos la han reducido<sup>251</sup>.

Independiente de la visión que se tome, se forjó un nuevo orden que tiene como eje central las ideas protectoras de una forma de democracia protegida en que “los valores de la sociedad” no están a la disposición de la voluntad de los votantes “de un día”. Si ésta fallase, siempre existirán los “garantes de la institucionalidad” para reestablecer el “orden” y enmendar el rumbo perdido por la nación. Esto es parte también del doble cerrojo que contempló la Constitución al hacer políticamente inviable su reforma en los capítulos relevantes. Con todo, parece evidente que la intención era maniatar, amordazar y encerrar a la sociedad civil, especialmente a la parte más díscola de esta. Penaban las figuras de Miguel Enríquez, el MIR, el FPMR, Lautaro, etc. Esos mismos fantasmas, tras innumerables enfrentamientos armados, llevaron a que los militares se enfrentaran a un Santiago asediado por un “verdadero cinturón de fuego”<sup>252</sup>. Se pasó, sobre el final de los 80, de un silencio glacial a un ruido ensordecedor que vuelve a despertar de golpe. Se reaccionaba contra la recesión, contra lo tosco del panorama. Se reaccionaba porque el Papa visitaba Chile, porque los políticos de oposición se organizaban y molestaban,

---

del 90. Luego, en el Gobierno de Lagos, se instauró la llamada “Mesa de Diálogo”, proceso que culminó con el *Informe Valech*.

<sup>251</sup> GUZMÁN, Jaime. *Necesidad y trascendencia de las Actas Constitucionales*. Nota de prensa en El Mercurio, 5 de Octubre de 1975.

<sup>252</sup> Al respecto ver CAVALLO, Ascanio. *La Historia Oculta de la Transición*. Santiago, 1998

pero esa voz que se alzaba desde abajo reaccionaba también contra la frialdad silenciosa del régimen que no permitía abrigar esperanzas.

Así, tras una etapa marcada por la capacidad intelectual de la vanguardia de Chicago y sumado a la inteligencia de Guzmán, la siguiente etapa del gobierno militar traería consigo la desesperanza. El paso del tiempo y circunstancias imprevistas empezaron a crear las condiciones para que surgiera un ambiente de creciente tensión y enfrentamiento enrarecido. Acciones terroristas devinieron cada vez más en un ingrediente cotidiano lo que obedecía a un giro de parte del Partido Comunista que sostuvo durante años una postura relativamente moderada para luego adoptar la vía más insurreccional ejecuta por su brazo armado, el FPMR. La tensión aumentó con la muerte de Frei Montalva y Tucapel Jiménez. Surgieron críticas a la administración económica como consecuencia de la recesión que afectó al país lo que llevó a devaluar el peso en 1982. Con esto último el régimen por primera vez, al menos públicamente, se mostraba errático, casi desconocido si se le compara con la conducción ineludible de años antes. Asimismo, el movimiento popular parecía resurgir de las cenizas lo cual se tradujo en múltiples protestas que se fueron transformando en un condimento periódico. En efecto, ya a partir de 1979 y 1980 la frecuencia anual de la violencia política popular aumentó en escala espiral.

En 1976 se llegó a una baja de 0,3% seguida por media de alrededor 1,4% en los dos años siguientes, esta frecuencia se dispara a un 4,6% para 1979. La misma cifra se repite en 1982 para aumentar luego a un 5,7% en 1983 y caer a 5,2% dos años después. Desde 1986, con un 5,4%, se observa una tregua. La contrapartida de de esta violencia política popular fue el incremento en represión por parte del régimen cuyas cifras alcanzan en 1983 los 4.500 arrestos anuales, en 1984 sube a 5.300 detenciones y, por último, 7.000 en 1986<sup>253</sup>.

Ese escenario, sumado al contexto internacional, propiciaron que el régimen se abriera a un plebiscito. Esa escena, la del triunfo del No en la madrugada del 5 al 6 de Octubre de 1988 recuerda a los últimos momentos del Hitler de Ganz en *La Caída*. Todos los que rodeaban al dictador querían tirar la toalla, negociar una buena salida, todos salvo él. Si

---

<sup>253</sup> JOCELYN-HOLT, Alfredo. Op cit. 1997.

se revisan las declaraciones que dieron los demás miembros de la Junta aquel día se verá cierta resignación. Sabían que iban a perder, de hecho, *tenían* que perder. Los civiles del gobierno ya sentían *su obra* culminada. Entregarían *un país ganador*. Habían recibido las cenizas y, como el ave fénix, dejaban un nuevo modelo económico y una sólida institucionalidad. Se demoraron, pero finalmente entregaron los resultado. No habría facultades especiales, la Constitución se respetaría, para eso la habían hecho<sup>254</sup>. ¿Cuántos años tiene un día? 17 diríamos en plazo oficial, pero históricamente, en lo *silencioso*, todavía no queda claro. ¡*Silencio!* No vayamos a perder la cuenta.

### TRANSITAR EN LA MEDIDA DE LO POSIBLE

¿Qué ha pasado en estos 20 años? ¿Cuál es el rol histórico de la Concertación? Quizás esas preguntas son demasiado profundas para ser respondidas con tan poca distancia temporal. Hemos cambiado, no cabe duda, pero, ese cambio no es sino la continuación de un cambio que ya se había diagramado. En los 90 se terminó por dar término a una serie de transformaciones estructurales antes diseñadas. Sobran los análisis acerca de las mutaciones que hemos experimentado sobre nuestros hábitos de consumo, de entretención, en fin, de vida. El discurso público abandonó la obsesión revolucionaria que marcó desde los 60 hasta finales de los 80 a una generación completa. En su lugar un nuevo término copó el lenguaje político: el Desarrollo. Planteado como meta país y como objetivo económico y social, el desarrollo es la nueva escatología que sirvió de “relato” para los 90. Esa narrativa se ha combinado con un fuerte escepticismo hacia la vida pública. Desarrollo, pero sin política. ¿Por qué? Porque la política nos desconcentra de nuestro objetivo como nación. Un círculo perfecto que bloquea el debate. Así, religiosamente, año a año, se publican libros acerca de qué etapa estamos enfrentando o cuánto han cambiado los chilenos, todo lo cual se basa en encuestas. Usar las estadísticas es, como reza el dicho, torturar a los números hasta que confiesen alguna tesis en particular. Sobre las encuestas se puede construir cualquier argumentación y

---

<sup>254</sup>

Vid. CAVALLO, A. *La Historia Oculta del Régimen Militar*.

llenar páginas de cualquier análisis que, respaldado en gráficos, parezca plausible. No me parece inadecuado que se hagan encuestas, entiendo que se debe conocer qué piensa la *opinión pública*, pero lo triste es que esas preguntas al pasar se terminen transformando en el motor de las políticas públicas o en la base de la canonización de determinada figura pública o ex – Presidente. Es más, tanta importancia ha cobrado el asunto que el último gobierno se caracterizó por tener un “segundo piso” que se encargaba de la política comunicacional del Presidente y del Gobierno en general. Entre encuestas y políticas públicas basadas en estas hemos dejado caer una cortina de bruma que ha transformado a la política en una mera gerencia de solución de problemas. Si de transformaciones se trata, el eje de aquellas está en la forma de vida y, por rebote, en la forma institucional en que nos entendemos. Según dice Villegas,

ese *modus vivendi* tradicional, ese pequeño paraíso de provincia, se resquebrajó en los 50, se tambaleó en los 60, se vino abajo en los 70, fue pateado en el suelo en los 80, dejó ya de boquear en los 90 y de él ahora, en los primeros años del siglo XXI, apenas sí van quedando reliquias<sup>255</sup>.

Lo anterior es muy gráfico. Lo que éramos, lo que fuimos, se fue desgranando poco a poco. La pregunta es si las cosas pudieron ser de otra manera, es decir, si había otra salida al problema que enfrentábamos. La respuesta es obvia, la violencia nunca puede ser la única salida. Pensar que sí lo era es aceptar que habíamos fracasado en la política. La política supone que existan visiones encontradas, pero nuestra forma de entender la *reconciliación* y la *transición* amenazan con destruir la misma actividad política, es más, hay muestras claras de que la política –desde 1990- no se parece en nada a la que tuvimos antes del golpe de Estado. Y es que este consenso mal entendido ya no enfrenta visiones, tan solo *soluciona los problemas de la gente*. Esta especie de gerentes en que se han transformado los políticos ha dañado de tal forma el sistema institucional que los niveles de abstención en las elecciones son altísimos. Valga un ejemplo: de casi 10.000.000 de posibles votantes tan solo depositan su voto 6.800.000, así los Presidentes

---

<sup>255</sup> VILLEGAS, Fernando. *El Chile que no queremos*. Sudamericana, 2006. P. 16-17.

en Chile son electos, curiosamente, con el 35% del voto favorable de los posibles votantes<sup>256</sup>.

Tan fuerte es esta crisis institucional que hemos transformado a los Tribunales de Justicia en los lugares en que discutimos sobre cuestiones políticas. Ya no se utilizan espacios deliberativos para resolver acerca de la venta o no de píldoras (como el Levonogestrel o ‘píldora del día después’<sup>257</sup>) sino que esas discusiones, auspiciadas por entidades dependientes de partidos políticos, se llevan ante jueces. No sólo se destruye a la política con estas prácticas, se la vacía de contenido, sino que también, como pieza de dominó, se destruye al derecho porque se le diluye en lo que, racionalmente, debieran ser campos políticos. Según nos dice Contesse, en Chile, hasta el caso de la famosa píldora,

la ciudadanía estaba acostumbrada a ver cómo Cortes “jurispáticas”, aniquiladoras, pronunciaban fallos en los cuales los debates filosóficos, morales o religiosos, antes que comenzar, quedaban zanjados (¡con autoridad de cosa juzgada!). Esta sentencia, sin embargo, parece ser una notable excepción. Aún más, tras el anuncio de la revocación del fallo de primera instancia, uno de los ministros de la Corte de Apelaciones declaró a la prensa que las objeciones morales, religiosas o filosóficas sobre la píldora debían ser resueltas por la sociedad, no por ellos, los jueces<sup>258</sup>

Detrás de esto hay un excesivo énfasis en el consenso político mediante lo cual se pretende evitar cualquier conflicto. Esta forma política que hemos adoptado es altamente riesgosa puesto que

una democracia que funcione correctamente exige el vibrante enfrentamiento de las posiciones políticas democráticas. Si esto se omite, existe el peligro de que esta confrontación democrática sea sustituida por una confrontación entre otras formas de identificación colectiva, como sucede en el caso de la política de identidad. *Un excesivo énfasis en el consenso*, unido al rechazo de la confrontación, conduce a la apatía y al distanciamiento respecto de la participación política. Aún peor, el resultado puede ser la cristalización de las pasiones colectivas en torno a cuestiones que no pueden gestionarse mediante un proceso democrático, y la explosión de los antagonismo puede romper en pedazos los propios fundamentos de la civilidad<sup>259</sup>.

---

<sup>256</sup> Datos electorales en: [www.elecciones.gov.cl](http://www.elecciones.gov.cl)

<sup>257</sup> Ver: CONTESSE, Jorge. “*Las instituciones funcionan*”: sobre la ausencia de diálogo constitucional en Chile. En Derecho y Humanidades n°13.

<sup>258</sup> CONTESSE, Jorge. Op. Cit. P. 21.

<sup>259</sup> MOUFFE, Chantal. *La paradoja democrática*. Gedisa, 2003. P. 117. El destacado es mío.

*Transición* supone que vamos desde un lado hacia otro. Estamos transitando, pero ¿hacia donde? Hacia la democracia dirán algunos. Lo que buscamos, según ellos<sup>260</sup>, es entroncar con nuestro pasado democrático y dejar atrás la dictadura como un lapsus no-democrático. Además, pretendemos “reconciliarnos”, es decir, dejar atrás las diferencias que nos dividieron durante el Gobierno Militar. La “transición” supone que antes de Pinochet fuimos un país democrático, es decir, el golpe de Estado es una interrupción violenta a un proceso político que se desarrollaba pacíficamente. Así, al menos, lo dice Carlos Huneeus al sostener que el golpe de Estado

representó una ruptura con la evolución política del país, dominada por el conflicto pacífico entre los actores y grupos sociales<sup>261</sup>

Curioso. Antes del golpe de Estado fuimos pura paz y solución pacífica según este autor. Dónde quedan, entonces, las matanzas de los obreros en ‘Santa María de Iquique’<sup>262</sup> y del seguro obrero, el derrocamiento de Alessandri, la “ley maldita”, la persecución de los homosexuales a mitad de siglo, en fin, nuestra triste tradición violenta. Podemos seguir atrás y preguntarnos por las gestas patrióticas bañadas en sangre del General Baquedano, el suicidio de Balmaceda, el gobierno basado en estados de excepción de Manuel Montt, el saqueo de Lima, las múltiples guerras civiles y un largo etcétera que se remonta tan atrás como el comienzo de nuestra república<sup>263</sup>.

Nunca fuimos tal cosa que creímos ser. Sucede que lo que pretendemos hacer es *volver* a ser algo que *nunca* fuimos. La transición no puede consistir en entroncar con nuestra tradición, dejar de lado a Pinochet no soluciona nuestra inclinación a la violencia. Por lo

---

<sup>260</sup> Enumerar la larga lista de autores que hablan de “transición a la democracia” resultaría tedioso. Me remito, como referencia directa, a los discursos de Patricio AYLWIN recogidos en *La transición chilena: discursos escogidos 1990-1992*. Editorial Andrés Bello, 1992.

<sup>261</sup> Prólogo a la edición en español del libro de Robert BARROS, *La junta Militar, Pinochet y la Constitución de 1980*. Sudamericana, 2005. P. 9.

<sup>262</sup> Este hecho dio pie a la novela de Hernán RIVERA L. *Santa María de las flores negras*. Editada por Seix Barrial.

<sup>263</sup> Sobre nuestra “democracia” antes del Golpe de Estado ver: CORREA, Sofía. *La Democracia que tuvimos, la Democracia que no fue*. Universidad de Chile, Revista de Sociología n° 14, 2000. y PORTALES, Felipe. *Los Mitos de la Democracia Chilena. Desde la Conquista hasta 1925*. Santiago, 2003.

demás, transitar de la Junta Militar a la democracia supone que debemos entendernos de manera distinta a cómo se entendía este país en los 80. El mismo profesor Cristi se inserta en la bruma de este problema al decir que

sólo en 1988 puede decirse que *comienza la transición* a la democracia. Cuando se manifiesta plenamente el poder constituyente del pueblo y se extingue el de la Junta de Gobierno hay plena *democracia instantánea* (aunque la plenitud sea, en ese momento, *en principio solamente*, y no tenga efectividad real como lo prueba el hecho de que tanto la Junta de Gobierno como Pinochet continúen en el poder hasta marzo de 1990)<sup>264</sup>.

Volvimos a la democracia directamente, según Cristi y, además, el poder constituyente volvió al pueblo, pero volvió de manera parcial. Lo que nos quiere decir Cristi es que la transición comienza la noche en que el Subsecretario Cardemil declara la derrota del SI, pero ¿cómo puede haber sido parcial esa transición?<sup>265</sup> De nuevo, democracia *en la medida de lo posible*. La transición bien puede durar menos de lo que algunos creen. Esa transición, como simbolismo político, puede ser tan inmediata como la muerte de los miembros de la Junta Militar, pero todavía no ha ocurrido. Muchos autores sostienen que la transición, en el sentido que le damos desde los 90 en adelante, ya se completó. Pienso que ésta ni siquiera ha empezado. Si se revisa el discurso de Chacarillas se verá que ésta etapa, en la que estamos viviendo, ya estaba diagramada por quienes detentaban el poder por aquél entonces. No hemos hecho otra cosa que seguir los planes dispuestos por la Junta. Ellos *restauraron*, ahora *transitamos* para poder *consolidar*:

El proceso concebido en forma gradual contempla tres etapas: la de recuperación, la de transición y la de normalidad o consolidación. Dichas etapas se diferencian por el diverso papel que en ellas corresponde a las Fuerzas Armadas y de Orden, por un lado, y a la civilidad, por el otro<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> CRISTI, Renato. Op. Cit. P.127. El destacado es mío.

<sup>265</sup> En este punto, nuevamente, me remito a la argumentación del profesor Fernando Atria. Ver nota 70.

<sup>266</sup> Extracto del *Discurso de Chacarillas* de 1977.

Disponibles en [www.bicentenariochile.cl/doctos/Chacarillas77.pdf](http://www.bicentenariochile.cl/doctos/Chacarillas77.pdf). Última visita 11 de Junio de 2006.

La pregunta es evidente, ¿cómo podemos transitar a la democracia sin que eso signifique que estamos transitando en el sentido de Chacarillas? La respuesta es menos evidente. Tiene que ver con el sentido político que se da a las etapas, pero qué sentido político podemos darle a esta etapa si la forma de democracia que adoptamos ha llevado a que la política deje de ser política. Si verdaderamente transitamos la *transición* nunca debió ser un proceso. La transición debió ser una bisagra, inmediata, ahí acierta Cristi, que se constituye como tal porque convenimos en que ese será su significado político, pero estamos atrapados en saber, con claridad, si eso ha ocurrido.

Sospecho que la *transición* se ha usado como una excusa para *la medida de lo posible* a la que solía hacer mención Patricio Aylwin. Para hacer presentable que durante varios años se conviviera con ejercicios de enlace, boinazos, razones de Estado y repatriaciones de Pinochet se esgrimió, como justificación, que estábamos *transitando*. Y eso porque había limitaciones fácticas a que la transición fuera, realmente, lo que debió haber sido. Esto no es un ejercicio inútil porque si no hay claridad respecto a la transición y sus efectos no podremos nunca tener claridad acerca del momento en que vivimos. Y los únicos que podemos decidirlo, de nuevo, somos nosotros a través de la política. Asegurar que lo que pasó no volverá a pasar es imposible, sólo podemos estar lo suficientemente comprometidos con nuestro sistema institucional para que ninguno de sus miembros vuelva a atentar contra él, pero ese compromiso es superficial si entendemos que la política es una forma de solución de problemas porque, en algún momento, puede ser que otra forma de gobierno, incluso otra dictadura, nos ofrezcan mejores soluciones.

Reconciliarse es otra meta difusa. Nuestra historia nacional está plagada de reconciliaciones<sup>267</sup>. La que se viene fraguando desde 1990 tiene características particulares porque se ha basado en la idea del perdón. Pero el perdón privado no sirve en estos contextos. El problema no es particular, lo que no implica que no sea un drama

---

<sup>267</sup> En Chile ya se hablaba de reconciliación política ¡en 1814! Al respecto ver LIRA, Elizabeth y LOVEMAN, Brian. *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1824-1932*. Lom-Dibam, 2001.

que cada familia o cada persona tenga que asumir los hechos, sino que tiene que ver con cómo lo entendemos como sociedad, como forma de entendernos a nosotros mismos. Curiosamente, Pinochet tenía algo de razón cuando decía

¿Quiere que le diga como se hace la paz y la reconciliación? ¿Sabe cómo se apagan las hogueras? Nunca se apagan por parte. Se toma un balde de agua fría, se les echa encima y se acabó todo. Si usted deja llamitas chicas, se vuelve a encender la hoguera. ¡Así se apagan las hogueras!<sup>268</sup>

Las hogueras se apagan de una sola vez. No se trata de que triunfe el olvido. El olvido en este tipo de cosas no es una opción, se trata de que asumamos y que decidamos. Hay cosas, sin embargo, que nunca se reconciliarán, el tiempo, solamente, podrá cerrar las heridas que no pueden cerrarse de otra forma. Todo lo que podemos hacer es comprometernos profundamente a que no habrá

¡Nunca más odio fratricida! ¡Nunca más violencia entre hermanos!<sup>269</sup>

Nuestras ineficaces soluciones a estas hogueras imposibles de apagar contrastan con la eficacia que hemos tenido en otros aspectos. Aquellos que en la crisis institucional de 1973 sostenían un discurso extremista hoy se han “reformado” y han conducido al país, siguiendo el modelo económico de los Chicago Boys, a un fuerte crecimiento económico y a un fortalecimiento de la infraestructura pública donde destacan la cantidad de carreteras. Resulta que hay personajes que, “reformándose”, parecen haber renunciado a sus creencias anteriores y hoy asumen, orgullosos, el modelo neoliberal. Resulta que

hay políticos que tienen la flexibilidad suficiente para defender alternativamente casi cualquier punto de vista y se doblagan dócilmente ante la fascinación de estar al medio del escenario sin que les importe el libreto o el contenido de la obra que están interpretando<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> CORREA, Raquel y SUBERCASEAUX, Elizabeth. *Ego Sum Pinochet*. Santiago, 1989. 125-126.

<sup>269</sup> AYLWIN, Patricio. Discurso en el Estadio Nacional, 12 de Marzo de 1990. Reproducido en: *La transición chilena: discursos escogidos 1990-1992*. Editorial Andrés Bello, 1992.

<sup>270</sup> ALLAMAND, Andrés. *La Travesía del Desierto*. Santiago, 2000. P. 548.

Contradictoriamente, estamos llenos de carreteras, pero en una profunda crisis educacional. Repletos de dólares cupríferos, pero con la Universidad de Chile en precarias condiciones. El mismo modelo económico que ha transformado este país de ser una pequeña comuna rural a una urbe semi-norteamericana ha producido, conjuntamente, que tengamos niveles de desigualdad similares a los de países como Swazilandia y que nos presentemos al mundo como una potencia en *vías de desarrollo* (sea lo que sea que ello signifique). De no solucionar ese tipo de conflictos podemos volver a tener una crisis de proporciones y volver, cíclicamente, a pensar en reconciliarnos.

Se escucha en Chile la “reconciliación” desde comienzos de la República, y, al parecer, nunca se ha conseguido del todo. Pienso que algo nos ha faltado. En 1925 Vicente Huidobro decía que

necesitamos lo que nunca hemos tenido, un alma. Basta repasar nuestra historia. Necesitamos un alma y un ariete, diré, parafraseando al poeta ibero. Un ariete para destruir y un alma para construir<sup>271</sup>.

*Un alma.* Necesitamos un alma dice Huidobro y lo dice hace más de 80 años. Lo que subyace es que necesitamos saber *quiénes somos* a fin de poder saber hacia dónde vamos. La poesía de Huidobro lo dice de manera críptica, pero hacia allá va. Necesitamos saber quiénes somos para poder construir y un ariete para poder destruir. Arietes no nos han faltado, pero un alma no es algo que esté a la venta como nuestros commodities. Saber quiénes somos, nuestra alma, debe ser el fin de la transición y el *balde de agua fría* que apague las brasas del olvido. Querer recuperar nuestra supuesta tradición democrática o republicana es cegarse ante nuestra propia historia. Nunca hemos sido tal cosa que hemos creído ser. Siempre nos ha faltado algo. Siempre ha sido en la medida de lo posible.

---

<sup>271</sup> HUIDOBRO, Vicente. *Balance Patriótico*. Reproducido en GÓNGORA, Mario. *Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile en los Siglos XIX Y XX*. Octava edición, Santiago, 2003. P. 309 y ss.

**Conclusión**  
**Reconstruir la República**

¿No es un dolor, querido Cayo, que estemos en Chile queriendo hacer una República y que no sepamos por donde hemos de empezar?

Carta de Irisarri a C. Henríquez. 1810.

¿Cuándo dejamos de ser lo que nunca fuimos? Esa versión del nosotros antiguo, del que convivía en un Chile tradicional colapsó y lo hizo estrepitosamente. Allende, por cierto, fue el encargado de las palabras finales. Como una gran tragedia, mientras nos enterrábamos los cuchillos en el pecho y la sangre manchaba los uniformes, el último de esos republicanos relató nuestro clímax. La izquierda no logró ganar la batalla que ellos mismos, o al menos algunas de sus facciones, habían buscado. Coquetearon con los militares, pero resultaron perdiendo. No ganaron, pero se dieron el gusto de cerrar la puerta y apagar la luz.

Tienen la fuerza. Podrán avasallarnos. Pero no se detienen los procesos sociales ni con el crimen ni con la fuerza. La historia es nuestra y la hacen los pueblos. ¡Trabajadores de mi patria!: tengo fe en Chile y en su destino. Superarán otros hombres este momento gris y amargo, donde la traición pretende imponerse. Sigán ustedes sabiendo, que, mucho más temprano que tarde, se abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre, para construir una sociedad mejor.

Allende tenía razón. Efectivamente ellos *tenían la fuerza y podían avasallarnos*. Sigue teniendo razón cuando dice que la historia *es nuestra*, al menos si interpretamos el *nuestra* como algo que le pertenece a toda la comunidad política o a toda esa comunidad política, la de entonces. Pero Allende se apresura cuando dice que *la historia la hacen los pueblos*. La historia no la hacen los pueblos. Para bien o para mal la historia la hacen las élites, las clases dirigentes (incluidas las clases dirigentes de izquierda), es decir, aquellos que están ocupados, justamente, de hacer la historia. Y son, precisamente, aquellos que han hecho la historia reciente los que desmienten a Allende: *la traición terminó imponiéndose*. Unos proponían la lucha armada, otros llamaban a *crear, crear,*

*poder popular* y terminaron en gobiernos que de lucha armada tuvieron poco y que, si bien alcanzaron mucho poder - más del que alguna vez imaginaron crear- se cortaron el pelo, guardaron los fusiles (si es que alguna vez los tuvieron) y emplearon todo ese poder para ellos, para hacerse *lobby*, valga la paradoja, y maquillarse de nuevo según sea la necesidad.

Por eso he querido detenerme en la idea de *las grandes alamedas* con que Allende cierra esa forma de vida republicana. Aparte de un extraordinario contenido poético, las grandes alamedas no solo le pertenecen a la izquierda que aún llora a la Unidad Popular, viste camisetas del Ché y habla de “luchas” constantemente. Las grandes alamedas también pueden ser interpretadas como un llamado a soltar las trabas, a levantar los muros fácticos y abrir, de par en par, las avenidas que permitan construir una sociedad civil marcada por la esperanza fundacional, de que sí es posible construir un país, y no el pesimismo temeroso que hoy nos domina. En ese, y en muchos otros sentidos, el republicanismo en Chile fracasó, pero no está condenado a fracasar por siempre.

Todavía hay quienes sostienen que en Chile, más o menos, cada 10 años, hay un terremoto. Por analogía otros, o a veces los mismos, dicen que cada 40 años tenemos un golpe de Estado. Estaríamos condenados, según ellos, a vivir entre terremotos y golpes de Estado. Se nos mueve el piso y todo lo demás bastante seguido según estas creencias. Ahí está el mito, del otro lado está la historia. No quiero decir que la historia sirva para no repetir los errores del pasado, aunque los libros escolares lo repitan estruendosamente. Es más, el pasado, como tal, no es más que una construcción: cada sociedad, según como se piensa a si misma, tiene un pasado distinto. No existe el pasado y, a la vez, formas de interpretarlo, el pasado *es* una interpretación, una entre varias posibles. Así, para algunos el pasado en Chile fue el colapso de una aventura socialista que requirió la intervención militar que “salvó” al país, pero para otros el golpe de Estado no fue sino la manifestación del poco compromiso institucional de un sector político que perdió el apego a la Constitución y atentó contra un gobierno

democráticamente elegido que representaba los deseos de los sectores más desposeídos de la sociedad.

La historia, de nuevo, está en la vereda contraria a la que está el mito. La historia supone libertad, es decir, que no estemos condenados, a priori, a un resultado pre escrito. De ahí que es fundamental recuperar ese tipo de sentido, de forma de concebirnos a nosotros mismos. Si nos pensamos en términos históricos miraremos el pasado de otra forma, será otro pasado y nosotros, consecuentemente, no seremos los mismos. Esta comunidad política, la de hoy, la que todos compartimos, necesita encontrarse a si misma un sentido y ese sentido está en las últimas palabras de Allende, en los Hawker Hunter, en los torturados, en los asesinatos, en los toques de queda, en el Si, en el No, en la explosión económica, en la desigualdad, en fin, en todo eso que está tan fresco. Todo ese cuadro recién pintado, toda esa pintura recién lanzada puede ser útil para encontrarnos, para encontrar la manera de encontrarnos, y esa manera es re – constituirnos. Todo ese ruido que trae la “transición” y la “reconciliación” no es fructífero si no nos sirve para reformularnos nuestras propias concepciones. Nuestro mito fundacional hoy puede ser el ser, por fin, lo que antes creímos ser y nunca fuimos. Este transitar, entonces, debe ser a través de la política. Ese camino es un camino político. Si tenemos una clase política que no se sienta tendiente o predestinada al fracaso y al colapso podremos -entonces- asumir, con libertad, nuestro destino. Porque, *como las cosas políticas en general*, estas requieren que quienes participan de ellas tengan esperanza en sus resultados. No se puede partir desde el pesimismo. Si esos que hacen la historia, los que toman las decisiones, no dejan de estar atemorizados por no caer de nuevo en el abismo no podremos nunca superar los fantasmas de naufragios anteriores y seguiremos llorando por las heridas que no logramos cerrar.

#### CODA

Este libro ha tenido como objetivo mostrar la relevancia de las auto comprensiones políticas dentro de los procesos sociales. Intenté mostrar que el lenguaje de los derechos

y el lenguaje de la técnica no pueden reemplazar al lenguaje político. El lenguaje político, sostuve, se trata, fundamentalmente, sobre preguntas identitarias. El último capítulo se ha valido de la historiografía reciente para, desde ella, elaborar nuevas tesis y líneas argumentativas con miras a entender lo que ha pasado. Hay análisis particulares que me parecen extremadamente útiles, pero que no terminan por dar señales claras para lo que viene, o debiera venir. No estoy de acuerdo en que la *perplejidad* sea un camino. Puede que sea un medio para meditar y reflexionar, pero de tan *perplejos* podemos terminar estancados, inmóviles, empantanados, en fin, perder la libertad que supone la política y la historia.

Creo que aquello también se debe a una cuestión generacional. Para esa generación que vivió entre “toques de queda” la perplejidad sí era una opción válida, incluso, diría, era la única opción. Mirar desde fuera y observar, perplejamente, lo que ocurría. Detrás de eso, intuyo, hay un sentimiento de culpa, de *no vayamos a embarrarla de nuevo*. La generación desde la que escribo, en cambio, nació en medio del gobierno militar, pero no lo vivió como tal. Vinimos a tomar conciencia cuando ya muchas cosas estaban *concertadas* y otras, aún, *des-concertadas*. Pese a ello, tenemos la mochila de los relatos, de las tragedias familiares, de los juicios televisivos, de los memoriales, de *los compañeros caídos*, etc. Somos la resaca de toda esa gran tragedia y mantenernos *perplejos* no nos viene. Mirar desde afuera no es una opción en nuestro caso. No hay suficientes razones para marginarnos. Los universitarios, para bien o para mal, tendremos que salir de este juego de marchas, cánticos y lienzos que en el fondo no dicen nada, que repiten palabras vacías. La izquierda universitaria hace rato que no propone nada y las fuerzas de la derecha joven parece tener aún menos ideas que sus líderes. La derecha, insisto, desprecia las ideas de la misma manera que la izquierda desprecia la rigurosidad. Por eso, decía, hablo desde la generación de la resaca. También he hablado desde un lugar político que hoy no existe. Me refiero a un sector político con activo compromiso con los valores y principios republicanos. A una clase dirigente que comience a hacer política fuera de los “think tanks” y que sea capaz de levantar un

proyecto histórico renovado que no sucumba ante el reduccionismo de los derechos. No todo puede ser garantizar más derechos en la Constitución.

En buena medida esa es la lección central de este libro: el lenguaje de los derechos es funcional a los movimientos más conservadores y autoritarios y son un espejismo para aquellos que pretenden pensar la política. El lenguaje de los derechos debe ser reemplazado por un discurso público centrado en darnos una auto comprensión de estos 200 años que permita recomprender nuestra tormentosa historia nacional.

Esa distancia no debe estar marcada solamente por el ascenso de figuras sin un pasado dictatorial, sino también de asumir las deficiencias de un modelo económico que, cada vez más, estira los índices de desigualdad. El republicanismo -al menos el tipo de republicanismo que me interesa- fracasó, decía antes, pero no está condenado a fracasar por siempre. No podemos seguir con ese miedo a la política, al debate y a disentir. Sospecho que por ahí va la razón del por qué no se ha avanzado, o no se ha regresado, a un sistema parlamentarista. No me refiero a reproducir fielmente el parlamentarismo de comienzos de siglo, sino, solamente, equilibrar la desmesurada relación que se mantiene con el ejecutivo.

Todavía, pienso, está presente en la élite la sensación de *manejarse con calma, no precipitarse, cuidar lo que hemos construido*, y un largo etcétera que se resume en el temor. Tanto le tememos a otros abismos que mantenemos todo intacto, desde el sistema electoral hasta las potestades presidenciales. Se traza, pero no se avanza. Somos una contradicción, un Si y un No. Un quizás. Tengamos, al menos, el coraje de tener ilusiones y confiar en *Chile y en su destino*. Volvamos a ser lo que nunca fuimos. Pensemos en la historia, confiemos en la política. Reconstruyamos la República. Volvamos a creer en la libertad.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

ACKERMAN, B. *La Política del Diálogo Liberal*. Barcelona: Gedisa, 1999. Traducción de G. Alonso.

--- -- -- -- -- *We the People: Foundations*. Cambridge: Harvard University Press, 1998

--- -- -- -- -- *We the People: Transformations*. Cambridge: Harvard University Press, 1998

ALLAMAND, A. *La travesía del Desierto*. Aguilar, 2000.

ANGELL, Alan. *Partidos políticos y movimiento obrero en Chile*. Santiago, 1974

ARENDT, H. *Eichman en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen, 1967.

--- -- -- -- -- *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* HC, 1953.

--- -- -- -- -- *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós, 1993. Traducción de M. Cruz y R. Gil.

--- -- -- -- -- *Los Orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1987. Traducción de G. Solana

--- -- -- -- -- *Sobre la Revolución*. Madrid: Alianza, 1988. Traducción de P. Bravo

--- -- -- -- -- *¿Qué es la Política?* Barcelona: Paidós, 1997. Traducción de R. Sala.

ARZOBISPADO DE SANTIAGO y Vicaría de la Solidaridad. *¿Dónde están?* 1978.

ATRIA, F. *El Derecho y la Contingencia de lo Político* en 28 DOXA, 2006.

--- -- -- -- -- *Sobre la Soberanía y lo Político* en 13 DERECHO y HUMANIDADES.

--- -- -- -- -- *¿Existen derechos sociales?* en 4 DISCUSIONES.

AYLWIN, Patricio. *La transición chilena: discursos escogidos 1990-1992*. Andrés Bello, 1992.

BARROS, Robert. *La Junta Militar, Pinochet y la Constitución de 1980*. Sudamericana, 2005.

BEITZ, C. *Political Theory and International Relations*. Princeton, 1974

BENJAMIN, W. *Ensayos Varios*. www.scribd.com

BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Siglo XXI, 2006.

- BICK, M. *Discurso*. En 13 DERECHO Y HUMANIDADES.
- BOBBIO, Norberto. *Derecha e Izquierda*.. Madrid, 1996. Traducido por A. Picote
- BURCKHARDT, J. *Historia de la Cultura Griega*. Barcelona: Iberia, 1974.
- CAVALLO, Ascanio. *La historia oculta del régimen militar*. Santiago, 1988.
- *La Historia Oculta de la Transición*. Santiago, 1998.
- CHRISTODOULIDIS, E. *Law and Reflexive Politics*. Dordrecht: Kluwer, 1998.
- CONTESSÉ, Jorge. “*Las instituciones funcionan*”: *sobre la ausencia de diálogo constitucional en Chile* en 13 DERECHO Y HUMANIDADES.
- CORREA, Raquel y SUBERCASEAUX, Elizabeth. *Ego Sum Pinochet*. Santiago, 1989.
- CORREA, Sofía. *La Democracia que tuvimos, la Democracia que no fue* en 14 REVISTA DE SOCIOLOGÍA, 2000.
- et al. *Historia del Siglo XX Chileno*. Balance paradójal. Sudamericana, 2001.
- *Documentos del Siglo XX Chileno*. Sudamericana, 2001.
- *Con las riendas del poder, la derecha chilena en el siglo XX*. Sudamericana, 2005.
- CRISTI, R. *Carl Schmit and authoritarian liberalism*. University of Wales Press, 1998.
- *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Lom, 2000.
- CRISTI, R. y RUIZ-TAGLE, P. *La República en Chile*. Santiago: Lom, 2007
- CROCE, Benedetto. *La historia como hazaña de la libertad*. México, 1945.
- CRUZ-COKE, Ricardo. *Historia electoral de Chile*. Santiago, 1984
- DE CASTRO, Sergio. *El ladrillo*. Santiago, 1992.
- DE TOCQUEVILLE, A. *La Democracia en América*. FCE, 2005
- DEWEY, J. *Viejo y Nuevo Individualismo*. PAIDOS, 2003.
- DOTTI, J. y PINTO, J. *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*. Eudeba, 2003.
- DWORKIN, R. *El Imperio de la Justicia*. Gedisa, 1999.
- *Law’s Empire*. Fontana, 1986.
- *Taking rights seriously*. Harvard University Press, 1978
- EAGLETON, T. *After theory*. Basic Books. 2003.

- ELY, J. *Democracy and Distrust*. Harvard University Press, 1981.
- ENRIQUEZ, Marco y OMINAMI, Carlos. *Animales Políticos*. Planeta, 2004.
- ESPÓSITO, R. *El Origen de la Política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós, 1999.
- --- --- --- --- *Communitas. Origen y destino de la Comunidad*. Amorrortu, 2003.
- EYZAGUIRRE, Jaime. *Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile*.  
Universitaria, 1991
- GARIN, R. *De la violencia y lo político en 2 HOJA DE RUTA*
- GARRETÓN, M. y MOULIAN, T. *La Unidad Popular y el conflicto político en Chile*.  
Santiago, 1993.
- GIDDENS, A. *Consecuencias de la Modernidad*. Ensayo. 2007.
- GLENDON, M. *El Lenguaje de los Derechos en 70 ESTUDIOS PÚBLICOS*, 1998.
- GÓMEZ, León. *Tras la huella de los desaparecidos*, Santiago, 1990
- GÓNGORA, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*. Santiago,  
1998.
- GODOY, O. *Republicanismo, Liberalismo y Democracia en 99 ESTUDIOS PÚBLICOS*,  
2005.
- GOETHE, W. *Fausto*. Alianza, 2000.
- GUZMÁN, J. *Necesidad y trascendencia de las Actas Constitucionales*. *El Mercurio*, 5-  
10-1975.
- HAMILTON, MADISON y JAY. *El Federalista*. FCE, 1982.
- HART, H. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- --- --- --- --- *El Concepto de Derecho*. Abeledo-Perrot, 1963. Traducción de G. Carrió.
- HAYEK, F. *Camino de Servidumbre*. Siglo XXI, 2000.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la Metafísica*. Nova, 1992.
- HOBBES, T. *Leviatán*. México: FCE, 2000.
- HOBSBAWN, E. *Historia del Siglo XX*. Crítica, 2007.
- HOHFELD, W. *Conceptos Jurídicos Fundamentales*. Fontamara, 2001.
- HOLMES, S. *Precommitment and the Paradox of Democracy en Constitutionalism and  
Democracy*, J.Elster y R. Slagstad, eds. 1988.

- HONORÉ, *Legal Reasoning in Rome and Today* en CAMBRIAN LAW REVIEW, 1973. 58-76.
- HUNEEUS, Carlos. *El régimen de Pinochet*. Santiago, 2000.
- -- -- -- --. *Chile, un país dividido*. Santiago, 2003.
- ISRAEL, R. *Chile 1970-1973: La Democracia Que Se Perdió Entre Todos*. Mare Nostrum, 2006.
- JOCELYN-HOLT, Alfredo. *La Independencia de Chile: Tradición, Modernización y mito*. Mapfre. 1992.
- -- -- -- --. *El peso de la noche, nuestra frágil fortaleza histórica*. Ariel, 1997.
- -- -- -- --. *El Chile Perplejo, del avanzar sin tranzar al tranzar sin parar*. Planeta, 1997
- -- -- -- --. *Espejo retrovisor, ensayos histórico-políticos*. Planeta, 2000.
- -- -- -- --. *Historia General de Chile*. 3 tomos. Sudamericana
- LACLAU, E. y MOUFFE, C. *Hegemonía y Estrategia Socialista*. Siglo XXI, 1997.
- LAVIN, J. *La Revolución silenciosa*. Zig-Zag. 1988.
- LEFORT, C. *Democracy and Political Theory*. Oxford University Pres, 1988.
- LIPOVETSKY, G. *La era del vacío*. Anagrama, 1999.
- -- -- -- --. *La Felicidad Paradójica*. Anagrama, 2006.
- LIRA, Elizabeth y LOVEMAN, Brian. *Las suaves cenizas del olvido*. Lom-Dibam, 2001.
- MEIR, H. *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. The University of Chicago Press, 1995. Traducción de J. Harvey.
- MARQUEZ DE LA PLATA, Alfonso. *5 Presidentes y el Poder*. Maye, 2006
- MIRES, F. *Introducción a la Política*. Lom, 2000.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*. Heliasta, 1984.
- MOREIRAS, A. *Línea de Sombra. El No Sujeto de lo Político*. Palidonia, 2006.
- MOUFFE, C. *El Retorno de lo Político*. Paidós, 1999.
- -- -- -- --. *La Paradoja Democrática*. Gedisa, 2003.
- MOULIAN, Tomás. *Democracia y Socialismo en Chile*. Santiago, 1983.

- - - - - *La forja de las ilusiones: el sistema de partidos 1932-1973*. Santiago, 1993.

- - - - - *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago, 1997.

NAVIA, Patricio. *Las grandes alamedas, el Chile post-Pinochet*. Santiago, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y el mal*. EDAF, 2000

NINO, C. *La Constitución de la Democracia Deliberativa*. Gedisa, 1997.

NOZICK, R. *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE, 2001.

PACHECO, Máximo. *Lonquén*. Santiago, 1980

PECES BARBA, G. *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Carlos III, 1999.

PETTIT, Philip. *Republicanism: A theory of Freedom and Government*. Clarendon Press, 1997.

PEREZ, C. *Sobre Hegel*. Santiago: Palidonia, 2006.

PINTO, Julio y SALAZAR, Gabriel. *Historia Contemporánea de Chile*. 5 tomos. LOM

PIZARRO, Crisóstomo. *La huelga obrera en Chile. 1890-1970*. Santiago, 1986

POLITZER, Patricia. *Miedo en Chile*. Santiago, 1985.

PORTALES, Felipe. *Los mitos de la democracia chilena*. Catalonia 2004.

POZZOLO., S *Neoconstitucionalismo y especificidad de la interpretación constitucional* en 21 DOXA, 1998.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Belknap, 1972.

- - - - - *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, 1992.

- - - - - *Political Liberalism*. Columbia University Press, 1996.

- - - - - *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica, 1997.

- - - - - *The Law of Peoples*. Harvard University Press, 1999.

ROSS, A. *Sobre el Derecho y la Justicia*.: Eudeba, 1994.

RUBENFELD, J. *Freedom and Time*. Yale University Press, 2001.

RUIZ-TAGLE, P. *Derecho, Justicia y Libertad*. Fontamara, 2002.

- - - - - *Debate público restringido en Chile*. 16 REVISTA CHILENA DE DERECHO, 1990.

-- -- -- -- -- *Apuntes sobre libertad de expresión y censura en Chile*. En 5 DERECHO Y HUMANIDADES, Santiago, 1997.

SALAZAR, Gabriel. *El movimiento teórico sobre desarrollo y dependencia en Chile. 1950-1975*. 1:4 NUEVA HISTORIA, 1982.

-- -- -- -- -- *Labradores, peones y proletarios: formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago, 1985.

-- -- -- -- -- *Violencia Política Popular en las "Grandes Alamedas"*. 1947-1987. Santiago, 1990.

-- -- -- -- -- *Los pobres, los intelectuales y el poder*. Santiago, 1995.

-- -- -- -- -- *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. Santiago, 2003

SALAZAR, Manuel. *Guzmán, Quién, Cómo y Por qué*. Santiago, 1994.

SARTORI, G. *¿Qué es la Democracia?* Buenos Aires: Taurus, 2003.

SANDEL, M. *Democracy's Discontent. América in Search of a Public Philosophy*. Belknap, 1996.

SCHMITT, C. *El Concepto de lo Político*. Madrid: Alianza, 1998. Traducción de R. Agapito.

-- -- -- -- -- *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart y Cía, 1998.

-- -- -- -- -- *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza, 1992.

-- -- -- -- -- *The Crisis of Parliamentary Democracy*. 1985. Traducción de E. Kennedy.

SCHUMPETER, J. *Capitalism, Socialism and Democracy*. Harper and Row, 1942.

SELZNICK, M. "Dworkin unfinished task" en 3 CALIFORNIA LAW REVIEW.

STABILI, Maria Rosaria. *El sentimiento aristocrático, las elites chilenas frente al espejo*. Santiago, 1996.

SUBERCASEAUX, Bernardo. *Chile, ¿Un país moderno?* Santiago, 1996.

TIRONI, Eugenio. *Los silencios de la revolución*. Santiago, 1988.

TOCQUEVILLE, A. *La democracia en América*. FCE 1963.

TROPER. *Poder Judicial y Democracia* en 18 ISONOMÍA, 2003.

URIBE, Armando. *Carta abierta a Patricio Aylwin*. Santiago, 1998.

VERDUGO, Patricia. *Los zarpazos del puma*. Santiago, 1989.

- VILLALOBOS, Sergio. *Portales: una falsificación histórica*. Universitaria, 1987.
- VILLEGAS, Fernando. *El Chile que no queremos*. Sudamericana, 2006
- WEITZEL, Ruby. *El callejón de las viudas*. Santiago, 2001
- WALDRON, Jeremy. *Law and Disagreement*. Clarendon Press, 1999.
- -- -- -- -- *The dignity of legislation*. Cambridge University Press, 1999.
- WALZER, M. *Las Esferas de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, 1996.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE, 2006.
- -- -- -- -- *El Político y el Científico*. Buenos Aires: Prometeo, 2003.