

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSGRADO

LA CREACIÓN DE LA REPÚBLICA
LA FILOSOFÍA PÚBLICA EN CHILE 1810-1830

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA, MENCIÓN EN
FILOSOFÍA POLÍTICA

CANDIDATO: VASCO CASTILLO ROJAS

PROFESOR PATROCINANTE: CARLOS RUIZ SCHNEIDER

DICIEMBRE DE 2003

ÍNDICE

LA CREACIÓN DE LA REPÚBLICA LA FILOSOFÍA PÚBLICA EN CHILE: 1810-1830

Prefacio.....	3
---------------	---

INTRODUCCIÓN GENERAL

I. La filosofía política republicana actual.....	7
II. La creación de la República en la filosofía pública chilena (1810-1830).....	13
III. El conocimiento de la historia.....	21
IV. Metodología.....	30

PRIMERA PARTE: LA FUNDACIÓN DE LA REPÚBLICA

I. Introducción: El plan de la libertad.....	34
II. Virtud cívica y libertad política.....	39
III. Virtud cívica y Constitución.....	68
IV. Virtud y vicio: una nueva reflexión.....	88

SEGUNDA PARTE: REPUBLICANISMO Y DEMOCRACIA

I. Introducción.....	112
II. El Debate República-Democracia en Norteamérica.....	121
III. La nueva reflexión sobre la libertad.....	135
IV. La solución representativa-constitucional.....	156
V. El modelo de la aristocracia cívica.....	188
VI. El republicanismo federalista.....	214
VII. La crítica al republicanismo federalista.....	265
VIII. La solución presidencialista.....	278

<u>CONCLUSIÓN</u>	302
-------------------------	-----

<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	313
---------------------------	-----

PREFACIO

El trabajo que presento aquí es el resultado de una reflexión sobre la filosofía pública en Chile, desde una perspectiva particular, que me ha parecido iluminadora para desentrañar su sentido interno. Dicha perspectiva es la que aporta el republicanismo, revitalizado en los últimos años en el campo de la filosofía política contemporánea. Con el fin de precisar el aporte y el rol del republicanismo en el proceso de discusión que forma las bases del pensamiento filosófico-político chileno, inicié la investigación de las concepciones republicanas presentes en los debates surgidos en el primer momento de su vida política. A la luz del examen de los escritos, debates e instituciones de la época, el republicanismo cobra una relevancia ignorada en la constitución de una filosofía pública en Chile.

Con esta investigación he buscado también contribuir al descubrimiento de alternativas para pensar una situación política como la actual, que en apariencia puede presentarse o desea ser presentada como un conjunto de hechos monolíticos que deben ser aceptados, apelando a una cierta versión de realismo político. Frente al actual vaciamiento de lo público y a la desafección creciente por la política, la filosofía republicana surge como una alternativa teórica para pensar la vida política desde una perspectiva que muestre la importancia de la libertad cívica para garantizar a las personas una vida sin dominación.

Debo el descubrimiento de esta perspectiva al trabajo desarrollado por el Profesor Carlos Ruiz Schneider sobre el pensamiento republicano en Chile, en el marco de la investigación FONDECYT (No. 8990003), a la cual fui invitado a participar como ayudante de

investigación. Mi colaboración en esta investigación ha resultado vital para el desarrollo de mi propio trabajo. En el mismo sentido, la participación del Profesor Renato Cristi en dicha investigación, también ha constituido una fuente inestimable para mi conocimiento y análisis del republicanismo, tanto en el plano de la teoría como en su aplicación al caso chileno. Por cierto, como se suele consignar en estos casos, los errores e insuficiencias que este trabajo presenta son de mi exclusiva responsabilidad.

La investigación contó el último año con una Beca MECESUP-U. de Chile (UCH 9905), sin la cual no hubiese sido posible la redacción final de la tesis. Gracias a ella pude contar con el tiempo suficiente para completar las últimas etapas de la investigación y preparar el texto definitivo.

Deseo agradecer muy especialmente la generosa ayuda de mi estimado amigo Luis Cruz, Candidato a Doctor también, quien tuvo la paciencia de leer borradores de mi trabajo, muchas veces robándole tiempo a su propia investigación de tesis. Sus comentarios me aportaron sugerentes y valiosas observaciones. En él siempre pude encontrar un lúcido interlocutor para confrontar y clarificar mis ideas.

INTRODUCCIÓN GENERAL

La presente investigación tiene por objeto examinar la concepción republicana de la política, tal y como ella se despliega en la conciencia de los primeros escritores que pensaron la República de Chile al tiempo que estaban interesados en fundar esa República. En este sentido, explora la conciencia de sí que estos escritores elaboraron como parte de una actividad sin respiro, en que debieron meditar al paso que los acontecimientos históricos les exigían actuar para mantener la libertad conquistada en 1810. El medio elegido fue la fundación de un régimen político que hiciera posible conservar esa libertad en el tiempo, conjurando así el peligro de su pérdida, esto es, el retorno a la esclavitud y el despotismo. No hago una exposición histórica, aunque trabajo sobre la historia. La referencia a la historia sólo es incluida para facilitar la comprensión de los argumentos vertidos por los escritores que interesa interpretar. No obstante, la lectura de la presente investigación requiere el acompañamiento de un cierto grado de conocimiento de la historia política chilena, que supongo en el lector. Una extensión en esta materia desvirtuaría el sentido de mi investigación que tiene más bien una orientación filosófica.

El interés por averiguar la posible presencia de un componente republicano en la filosofía pública chilena en último término tiene por objeto explorar una concepción de la política que resulta sumamente pertinente para proyectar una evaluación de la realidad política actual. Vivimos en un tiempo en el que el debilitamiento de lo político se manifiesta como un dato de la realidad que para muchos teóricos constituye el punto de partida obligado de cualquier intento serio por desentrañar su sentido interno. De este modo, pensar la realidad

contemporánea es interpretada como una tarea que debe partir por reconocer la existencia de una cierta despolitización de la vida colectiva actual. En verdad, lejos de tratarse de una realidad en sí, ante la cual se deposita pasivamente la mirada del investigador, se trata de una cierta óptica, muy difundida y que quiere ser hegemónica para leer esa realidad. Esta nueva versión de realismo político nos invita, o más aún, nos exige adoptar esta mirada.

A través del esclarecimiento del aporte y rol del republicanismo en la discusión que forma las bases de la filosofía pública chilena, persigo contribuir al descubrimiento de alternativas para pensar una situación política como la actual, que en apariencia puede presentarse o desea ser presentada como un conjunto de hechos monolíticos que deben ser aceptados, apelando a esa exigencia de realismo. Frente al actual vaciamiento de lo público y a la desafección creciente por la política, la filosofía republicana surge como una alternativa teórica para pensar la vida política desde una perspectiva que muestre la importancia de la libertad cívica para garantizar a las personas una vida sin dominación.

La libertad cívica puede pretender cumplir con este cometido en la medida en que, desde la perspectiva republicana, la libertad de la cual se nos habla es una libertad asociada al propio individuo, a quien se exige, bajo una cierta teoría del deber cívico, defender por sí mismo su libertad. No se trata, entonces, de un absurdo reduccionismo de la vida humana a la sola dimensión política, sino más bien el intento por mostrar que esa vida humana, con toda su riqueza multidimensional, requiere de ausencia de dominación para proyectarse. La concepción republicana de la libertad como no dominación es la formulación de este énfasis. El objetivo de la vida republicana es la *mantención* de esta libertad de las personas, gracias a esa particular dimensión de sus vidas, que se despliega mediante su participación

en la comunidad de ciudadanos. La libertad concebida por el republicanismo no corresponde -o por lo menos, así lo intenta- a una manifestación de la “libertad de los antiguos”, denunciada por Constant y reeditada en la concepción “positiva” de la libertad de Berlin (Pettit, 1998; Skinner, 1991).

Una situación política como la presente, cruzada por la desafección hacia la participación cívica y por el vaciamiento de lo público, puede ser evaluada críticamente desde una filosofía como la republicana que justamente promueve una recuperación y revitalización de la política en su dimensión pública y una crítica a esa desafección y vaciamiento. Una investigación de filosofía política debería contribuir, entre otras metas, a descubrir alternativas para pensar una realidad política que en apariencia se presenta como irreductible.

Tal parece ser, en efecto, el propósito que guía los trabajos actuales en filosofía política que podríamos describir como ‘neo republicanos’. Estos trabajos son el punto de partida de la presente investigación y en medida substancial están en la base de sus planteamientos.

I. La filosofía política republicana actual

Este ‘neo republicanismo’ constituye un importante movimiento en el campo de la filosofía política actual, que persigue el análisis y la revitalización del pensamiento republicano. En efecto, en trabajos como los de J.G.A. Pocock (1975), M.Sandel (1984, 1996), Q.Skinner (1978, 1990), Ph. Pettit (1997) y otros, se intenta mostrar que el republicanismo es un

ideario fundamental en la constitución y desarrollo del pensamiento político moderno. Sobre la base de un estudio histórico-filosófico, centrado principalmente en América del Norte, estos autores abogan por una revitalización del republicanismo debilitado por el predominio creciente de idearios alternativos como el liberalismo.

La formación del pensamiento republicano moderno es localizada por estos autores en la reflexión política originada en las ciudades libres de la Italia Renacentista en conexión con la tradición republicana clásica representada por Aristóteles, Polibio, Salustio, Tito Livio, Cicerón, entre otros. A partir de aquí, en escritos políticos y en documentos oficiales, los escritores del *quattrocento* establecen los principales temas y conceptos del vocabulario político del republicanismo moderno. A saber, la identificación del republicanismo como el sistema *político* por excelencia; la libertad política republicana como no dominación (vivir libre) en oposición al despotismo (esclavitud); la virtud cívica como concepto político y no moral; la corrupción, definida como la ineptitud para la vida libre; el autogobierno y la participación política; el régimen republicano como régimen mixto; el tema de la milicia y el peligro que entraña para el vivir libre un ejército permanente; el amor a la patria y el odio a la tiranía. Un autor clave de este primer momento constitutivo del republicanismo moderno es Maquiavelo, en obras como los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y el *Arte de la Guerra* (Pocock, 1975; Skinner, 1978, 1990)

Posteriormente, según estos autores, la reflexión republicana de Maquiavelo influye decisivamente en la aparición de una posterior defensa del republicanismo en la obra de J.Harrington y otros republicanos en la Inglaterra del siglo XVII. Desde aquí más tarde, el republicanismo puede constituirse en la vertiente fundamental del ideario político de los

Padres Fundadores de la Constitución Americana (Pocock, 1975). Asimismo, la inspiración de Maquiavelo resulta visible en la obra de opositores al absolutismo en la Francia del siglo XVIII, particularmente en la reflexión de Montesquieu sobre la virtud republicana en *Del espíritu de las Leyes* (Skinner, 1990).

A partir del recorrido histórico-filosófico elaborado por los autores mencionados, es posible caracterizar el republicanismo en torno a los siguientes temas:

1.- El republicanismo puede ser definido como una forma de pensamiento que busca subrayar el carácter público de la política y protegerla de toda posible dependencia de los intereses privados. A través de este cuidado de la vida pública se espera defender un principio político republicano básico: la *libertad política*, al mismo tiempo que rechazar toda relación política basada en el modelo amo-esclavo como un vínculo políticamente espurio. Según la formulación de Ph. Pettit (1998), la libertad es concebida como la ausencia de dominación: “en la tradición republicana (...) la libertad se presenta siempre en términos de una oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo. La condición de libertad se ilustra con el estatus de alguien que, a diferencia del esclavo, no está sujeto al poder arbitrario de otro, esto es, de alguien que no está dominado por el poder arbitrario de ningún otro” (Pettit, 1998, pp. 51-52). La concepción republicana de la libertad, busca aclarar Pettit, implica una libertad lograda en la *ciudad*, en relación a la ausencia de dominación por parte de otros sujetos con los que una persona convive. La libertad republicana es la libertad del ciudadano: “La no-dominación, según la estima la tradición republicana, significa ausencia de dominación en presencia de otras gentes, no ausencia de dominación lograda merced al aislamiento. La no-dominación es el estatus ligado al papel

cívico del *liber*: *libertas* es *civitas*, según el modo romano de expresar la idea; la libertad es cívica (...). Es un ideal social, cuya realización presupone la presencia de un buen número de agentes que interactúan” (Pettit, 1998, p. 95).

Este cuidado de la vida pública en conexión con la libertad como no-dominación permite comprender el significado del término clave del lenguaje republicano, la *virtud*. Lo que los republicanos denominan ‘virtud’ forma parte de una fuerte teoría del deber cívico, como acertadamente lo ha hecho ver Quentin Skinner. Según este autor, la principal pregunta que se formulan los pensadores republicanos es de qué manera puede asegurarse políticamente un régimen de libertad. Responden que es indispensable para la mantención de un gobierno libre que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un sentido de la virtud pública tan poderoso que no pueda ser sobornado ni sometido por fuerzas externas o ambiciones facciosas que pretendan socavar el bien común. Ello requiere que los ciudadanos se comprometan a servir y cultivar el bien de su comunidad de dos maneras. Deben, en primer lugar, estar dispuestos a defenderla con las armas de las amenazas externas de conquista y esclavización. El otro aspecto del deber cívico que destacan los autores republicanos es la necesidad de evitar que el gobierno caiga en manos de individuos ambiciosos o grupos facciosos. Lo anterior exige que todos estén en guardia y permanezcan vigilantes, para impedir que elementos ambiciosos o facciosos acumulen indebida influencia. En consecuencia, la mantención del gobierno libre requiere que todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político (Skinner, 1992).

En síntesis, se interpreta la virtud como virtud cívica, aquella capacidad del ciudadano de encaminar sus deseos y sus acciones al bien público antes que a su bienestar particular (Cf. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, la nota al Libro III, 5). De aquí que la virtud republicana llega a ser identificada con un sentimiento de carácter público y no privado, el amor a la patria. Así la concibe Montesquieu: “Se puede definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual; todas las virtudes particulares, que no son más que dicha preferencia, vienen dadas por añadidura (...) Todo depende, pues, de instaurar ese amor en la República” (*Del espíritu de las leyes*, Libro IV, 5). Es, pues, un concepto centralmente de orden *político*, aquello que se busca inculcar en un ser humano entendido como *ciudadano*, con preferencia a otra esfera de su conducta. Desde aquí también, se puede establecer la conexión de la libertad con el autogobierno y la participación política, al unir la idea de libertad personal con la de virtud o servicio público. Por esta razón la libertad es principalmente entendida como *libertad política o cívica* (Skinner, 1990, 1992; Pettit, 1997). Como observa Maquiavelo, a propósito de la república romana: “conocemos ahora por la lección de la historia, cuántos daños reciben los pueblos y las ciudades con la servidumbre (...) Es fácil conocer de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad (...) cuánta grandeza alcanzó Roma después de librarse de sus reyes. La causa es fácil de entender: porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito” (*Discursos*, Libro II, 2).

2.- El republicanismo, asimismo, puede ser definido por su propósito de abandonar toda concepción metafísica y teológica de la actividad política. Se postula la contingencia de la actividad política, desligándola de su inscripción en un orden supratemporal de fines de origen natural o divino. Junto con afirmar la contingencia de los arreglos humanos, se afirma también la capacidad de la acción política para ordenar el caos de un universo carente de fines. La república aparece así como un orden político no natural, al descubrirse una historicidad secular dentro de la que se inscribe la posibilidad de instituir en el tiempo un orden político libre de dominación, de acuerdo a la *virtú* de los propios hombres. De aquí surge la problemática de la constitución de la república como régimen mixto, el peligro político de la dominación y el tema de la milicia (Pocock, 1975).

3.- Por último, podemos caracterizar al republicanismo en torno a la oposición virtud-corrupción, como tema de interés público y no meramente privado. Es la experiencia de la libertad política, que instauro la vida republicana, la que hace surgir la virtud cívica. Por el contrario, la corrupción nace junto con la experiencia de la servidumbre, propia del despotismo. Vicios como la ambición, el lujo, la ociosidad, el privilegio del beneficio privado, son los síntomas de la corrupción, que por cierto, una vez más, no es una cuestión de interés puramente privado, sino también, y preferentemente, político (Cf. Salustio, *La Conjuración de Catilina*, caps. X-XIV; Montesquieu, *Del Espíritu de las Leyes*, Libro III, 3, 5). La corrupción es entendida como la ineptitud para la vida libre (Maquiavelo, *Discursos*, I, 17) o bien como el desinterés por lo público, la perversión de la política o la subordinación de la vida común a los intereses particulares de la vida privada. En síntesis, para los autores republicanos, la corrupción equivale al vaciamiento de lo público. De este modo, la república puede ser vista, a través de su llamado a la virtud, como la

manifestación más plena de la vida política, en tanto como régimen político hace posible de modo más pleno “el vivir libre en un estado libre” (Skinner, 1990). Así, pues, finalmente se puede llegar a la identificación de la república con la política.

II. La creación de la República en la filosofía pública chilena (1810-1830)

La presente investigación propone una investigación del pensamiento político fundacional chileno entre los años 1810-1830, bajo el marco abierto por estos estudios. La revitalización del republicanismo en el campo actual de la filosofía política ofrece la oportunidad de iluminar su estudio desde una nueva perspectiva. Los trabajos de Pocock, Skinner, Pettit y otros, aportan un marco teórico para enfocar un estudio distinto y alternativo de este pensamiento político. En especial, permiten reflotar la existencia de una línea de pensamiento político moderno que hasta hace algunos años era prácticamente ignorada o al menos, insuficientemente considerada o fragmentaria y aisladamente conocida.

Mi hipótesis es que, para el caso chileno, el republicanismo constituye la principal vertiente que dirige y organiza su pensamiento político fundacional. En el período indicado se puede examinar de modo privilegiado la reflexión sobre la propia actividad de creación política que significó la fundación de la República. Este pensamiento político, lejos de existir en la especulación solitaria de un pensador o entre los muros de una academia, se expresa en prácticas e instituciones políticas, como parte de la empresa colectiva de crear la República. Aquellos que piensan la República son a un tiempo los que están comprometidos con su

fundación. Para dar cuenta de esta característica, he utilizado el término “filosofía pública” (Sandel, 1996).

Así, en lo que sigue, persigo exponer la concepción republicana de la política en la particular transmisión que se despliega en la filosofía pública fundacional en Chile, esto es, un examen de esta concepción de lo político en el contexto de la específica modalidad del republicanismo chileno.

Esta filosofía pública chilena se encuentra en el pensamiento de un variado número de escritores, desplegado en escritos políticos como proclamas, reglamentos, proyectos constitucionales, artículos de prensa, etc.

Un análisis de estos documentos consigna la presencia de un vocabulario o lenguaje político predominante: términos como virtud, vicio, corrupción, ciudadano, libertad, dan finalmente contenido al empleo recurrente de la palabra ‘república’.

Ciertamente la profusa utilización de estas palabras y en especial la palabra república puede ser interpretada como manifestación del natural entusiasmo y efervescencia de una etapa política fundacional. Existe y se ha hecho por años, desde otras perspectivas, una lectura que diría algo semejante. El uso de palabras como república y las otras correspondería a un uso apresurado, casi superficial, poco digerido, casi una indigesta, del bazar de las ideologías disponibles en la época –principalmente desde una ideología consignada como ‘ilustrada’- tomada por los revolucionarios de 1810 para explicar a otros y a sí mismos su plan emancipador.

Concedo que la lectura anterior no carece completamente de elementos de prueba. Pero yo deseo ofrecer aquí una lectura alternativa.

Quiero demostrar que existe en la documentación examinada –y que ofrezco compartir en las próximas páginas- una filosofía política pública que denominamos ‘republicanismo’ y que explica el uso de estas palabras, en un sentido que trasciende el natural y comprensible entusiasmo de una etapa revolucionaria.

Mi perspectiva de análisis me permite mostrar la unidad de sentido de un pensamiento político que intenta ser plasmado en instituciones precisas y determinadas y que guía la creación de la república. El uso de estas palabras, sostengo, deben ser interpretadas a la luz de la empresa de creación de la república. No aluden a temas dispersos ni arbitrariamente dispuestos por estos escritores. Hacer esta lectura de la filosofía pública de la época en clave republicana es ofrecer la unidad en la que se entiende la emergencia de los temas y problemas pensados con estas palabras. Creo que un aporte de la lectura que propongo en la presente investigación es justamente ofrecer esa unidad, según la cual estas palabras (como corrupción, virtud, etc.) no son casual y arbitrariamente utilizadas, sino que forman parte de una “lógica republicana”, que en su corazón corresponde a una manifestación de esa experiencia teórica-política que Pocock ha denominado “momento maquiaveliano”. Si se hace el esfuerzo por aguzar la mirada se puede comenzar a ver la unidad de sentido de estos temas y problemas, a la luz de las categorías republicanas.

Se requiere, por consiguiente, un procedimiento de estudio que permita recuperar los términos en los que se encuentra expresada la intención original de estos escritores al momento de elegir la República como el régimen político a fundar. Un examen de esta naturaleza posibilita descubrir que dicha intención es la creación de una República con el fin de mantener su libertad conquistada a partir de 1810. La República es elegida con el fin de asegurar la libertad. En este sentido, desde un inicio, la República es vista a partir del concepto ordenador y central de la libertad. La República es el régimen de la libertad y el republicanismo es entendido como la política de la libertad. Por eso se desea la República. Esta intención primordial guía la fundación de la “República de Chile”, algo que radicalmente no existe de antemano y que en el acto de decir se la funda. En este acto fundacional radical se abre un proceso de vida política inexistente anteriormente, se da comienzo a una *vita activa* sin nombre y sin antecedentes. Todo lo que ocurre a partir de ahora, de este *fiat*, es nuevo. Todo lo que ocurre a partir de este acto no tiene nombre ni lugar establecido. Todo ha de ser bautizado: esto es, ha de ser significado (por ejemplo: nos llamamos a nosotros mismos ‘ciudadanos’, para significar aquellos seres que ahora somos y que antes no éramos: libres en oposición a la condición de nulidad política, que se nombra con la palabra ‘esclavos’; somos el ‘Pueblo de Chile’ que declara sus derechos naturales e imprescriptibles a dirigirse a sí mismos, etc.). Todo lo que no tiene un lugar ha de ser creado y ubicado en un espacio que se abre para la propia y sola actividad de estos seres humanos que ahora se denominan como libres y no esclavos y que desean permanecer libres de dominación. Ese espacio abierto es la política. La República es el régimen político creado para conservar esa libertad. La política es así la actividad que posibilita esa libertad: por medio de ella podemos ser y permanecer libres de dominación. Política es sinónimo de libertad y la República es su realización: la política de la libertad. En gran medida, como lo

veremos, la creación de la república coincide con la creación de un vocabulario político que nombre esta vida en libertad. Se trata de significar, y más adelante de resignificar, las palabras claves que nombran la nueva vida inaugurada con la conquista de la libertad.

Este pensamiento republicano que se despliega en el periodo consignado propongo interpretarlo como un proceso de autoconciencia política, mediante el cual se adquiere una conciencia de la libertad en su relación con la vida política. Pero es la elección de la República como la forma de gobierno lo que verdaderamente explica esta conciencia. Es la República, con su exigencia del autogobierno, lo que inaugura la conciencia de la actividad política. El republicanismo afirma el autogobierno como el modo principal para ser y permanecer libres de la dominación, lo que implica que la mantención de la libertad y la exclusión de la esclavitud y el despotismo descansa en la propia acción de aquellos que están interesados en mantener la libertad y evitar su pérdida. La comprensión de la importancia de la acción política, la conciencia de la dimensión política de su vida, conduce a la autoconciencia como ciudadano. Concebirse a sí mismo como ciudadano significa comprender la importancia que tiene la propia acción en la mantención del régimen de la libertad, del cual se forma parte. Por esta vía, se elabora una reflexión sobre el cultivo de aquellas aptitudes que permiten la vida en libertad (nominadas como 'virtudes cívicas'), como asimismo la identificación de aquellos actos que contribuyen a la corrupción de la república (los 'vicios').

'Virtud' significa la capacidad de mantener en el tiempo la República, que permite interpretar los acontecimientos para encaminarlos hacia la mantención de la libertad y evitar el peligro de caer o retroceder hacia la esclavitud y la dominación. La experiencia

política republicana interna en la conciencia de la constante incertidumbre para la acción de estos hombres que desean ser y permanecer libres. Una incertidumbre que instala un estado de alerta permanente ante los peligros que pueden hacer perder la libertad y recaer en la esclavitud. Ser libres equivale en este sentido a mantenerse libres, a permanecer libres en el tiempo, y no dejar de serlo. Este es el desafío de la nueva vida política que ha inaugurado e instalado la República. Y este es el papel de la virtud frente a la corrupción amenazante.

De este modo, todo el desarrollo del pensamiento republicano que se despliega en este periodo puede ser entendido como un proceso de autoconciencia política, signado por estas características. Un proceso en el que pueden distinguirse dos momentos sucesivos de esta autoconciencia política, en los cuales se significa y resignifica la República como el régimen de la libertad. El gozne sobre el cual gira esta conceptualización y reconceptualización de la República es el concepto de la libertad. El modelo de la República que se levanta se modifica en función de los peligros y amenazas que se identifican para una concepción de la libertad que se mantiene inalterable en su base: ser y permanecer libres de dominación. La oposición República – Despotismo es el modelo con el cual se interpreta el problema político. En la base de esta oposición está la oposición libertad – esclavitud. El déspota es la Monarquía inicialmente, pero luego lo serán otros enemigos que amenazan la mantención de la libertad e intentan instaurar la esclavitud. Lo serán, por ejemplo, el despotismo de un caudillo, del pueblo, de una clase aristocrática. Cada uno de ellos hace imposible la libertad como no dominación en la medida en que hace imposible el autogobierno, esto es la *mantención* del autogobierno.

Estos dos momentos de autoconciencia política republicana se distinguen a partir de tres hitos históricos importantes: la conquista de la libertad (1810), la pérdida de la libertad (1814) de gran importancia, y la recuperación de la libertad (1817). Estos tres hitos históricos juegan un papel enorme en la formación de los diferentes momentos de esa conciencia de sí, lo que es particularmente visible en la década de los 1820. En efecto, es en los 1820 donde la consolidación de la libertad comienza a cobrar una importancia central, hasta el punto de tensar la demanda por la libertad (y con ello la misma república) a favor de una noción de orden y estabilidad. La experiencia de la pérdida de la libertad (1814) también juega un rol importantísimo en la identificación de un peligro interno que es el exceso de libertad, la división interna, los partidos, la anarquía y finalmente, la democracia. La influencia de este hecho en el desarrollo del pensamiento republicano es notable. Es el caso por ejemplo de un escritor clave en la formación de la autoconciencia republicana en Chile, Camilo Henríquez. En su caso, el hecho resulta traumático y explica su postura a su regreso (1821) bajo la dictadura de O'Higgins y su relectura de la república bajo la perspectiva teórica de Constant y de Tracy, esto es, bajo la patrocinio de escritores que justamente están realizando una operación análoga de pensar la mantención y recuperación de la libertad conquistada en 1789, después del jacobinismo y Napoleón. Desde una óptica distinta, es también el caso de la reflexión de Juan Egaña, otro de los personajes claves de este proceso de autoconciencia. En el caso de Egaña, 1814 confirma lo que la historia le ha anunciado desde fines de 1811: el peligro del despotismo militar con José Miguel Carrera. Un problema que se refuerza ante su mirada con O'Higgins. El caudillismo militar y el despotismo popular son dos males que tienen un triste contubernio en su opinión. Tanto por visión teórica (siempre es contrario a la democracia) como práctica (a la caída de O'Higgins, ve el peligro democrático) Juan Egaña siempre es un pensador hostil al

despotismo del pueblo tanto como lo es al despotismo de un caudillo.. Su modelo de República es la de una república aristocrática, favorable a la instalación de un Cuerpo Legislativo moderador y permanente: el Senado, que ponga freno a los dos peligros que amenazan la mantención de la libertad que provienen de los extremos. Sin embargo, su modelo político es republicano y su propósito de frenar los excesos de estos dos extremos no significa en ningún sentido eliminar su participación política, sino sólo moderar su influencia de modo de evitar la pérdida de la libertad y el establecimiento de la esclavitud (el despotismo del caudillo o del pueblo). Tanto Henríquez como Egaña tienen una actividad pública permanente y notable en todo esta filosofía pública fundacional y son sin duda figuras claves en la formación y desarrollo de esta autoconciencia política. Sus casos, pues, resultan pertinentes para ilustrar la formación de los dos momentos de autoconciencia como consecuencia de los hitos históricos señalados.

Estos dos momentos de autoconciencia republicana dan lugar la división del trabajo en dos partes, en cada una de las cuales se analiza por separado la primera y la segunda autoconciencia. Sin embargo, su lectura permitirá observar que el tránsito de una a otra ocurre de una manera que marca una continuidad.

El pensamiento republicano del período puede ser interpretado como un proceso de autoconciencia política que tiene importantes analogías con el experimentado por la primera generación republicana en América del Norte, condensado en el intenso debate Federalistas-Antifederalistas. Como se observará, utilizo estas analogías como marco interpretativo para iluminar muchas de las reflexiones y controversias ocurridas en la filosofía pública chilena. Principalmente, las conexiones con el caso del republicanismo

norteamericano resultan más visibles en la controversia república-democracia, como el lector podrá apreciarlo en la Segunda Parte del trabajo.

III. El conocimiento de la historia

Esta autoconciencia republicana presenta una característica en particular que resulta fácilmente perceptible pero que -al menos en Chile- ha resultado difícil de interpretar correctamente, debido justamente a la carencia de una lectura en clave republicana. Me refiero a la profusa utilización de literatura histórica clásica y en especial a la de los escritores republicanos clásicos como Cicerón, Salustio, etc. El diálogo se establece con estos hombres de un modo que a una mirada apresurada puede parecer utopismo pueril, anacronismo, falta de sentido de la realidad, etc. Del mismo modo, dicho sea, podría ser acusado *El Federalista* de Hamilton, Madison y Jay. Lo cierto es que se trata de un gesto característico de los escritores republicanos modernos (que por ejemplo, está presente en Montesquieu y Rousseau), que precisan ese diálogo con pueblos en estado de semejanza con ellos: pueblos amantes de la libertad, que se han enfrentado a los peligros que amenazan su libertad, las soluciones que han ofrecido, los errores que han cometido, constituyen la solas luces y guías con las cuales pueden iluminar el camino radicalmente nuevo que recorren en la oscuridad y orfandad en las que su nulidad política anterior los ha postrado.

Este gesto que es tan claro en un republicano como Maquiavelo hace época, y podríamos denominarlo “la lección de la historia”. Los escritores republicanos en Chile también

muestran este rasgo y a cada paso consultan la lección de la historia, donde está el “tiempo, padre de toda verdad”¹.

En cierto sentido los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio* de Maquiavelo cumplen el papel de texto fundador del republicanismo moderno. O si no lo es, al menos es el paradigmático, en un momento de la elaboración teórica del republicanismo que sí lo es. Me refiero por cierto a ese momento que Pocock ha denominado el “momento maquiaveliano” (Pocock, 1975), el pensamiento político del humanismo cívico florentino entre los siglos XV y XVI. Una breve lectura del Proemio de estos *Discursos*² resulta iluminadora para comprender este recurso a la Historia que se observa entre los escritores republicanos. La entrada del Proemio parece indicar con claridad la conciencia de Maquiavelo de estar planteando una empresa extraña para sus contemporáneos. Nos informa que entrará por caminos nuevos por los que nadie ha transitado anteriormente. Se trata de una empresa peligrosa, similar a la de quien emprende un viaje en busca de aguas y tierras ignotas. La extrañeza de la empresa debería recaer sobre el público que leerá y escuchará estos *Discursos*. Curioso. No parece indicarlo el tema del libro: una lectura y comentario de la *Primera Década* de Tito Livio. Desde todo punto de vista, un clásico, leído por la generalidad de los humanistas. En apariencia, se trata de un acercamiento, habitual entre los humanistas -uno más, podría pensarse-, a las obras de autores tan canónicos como Tito Livio. Es obvio que la extrañeza que Maquiavelo intuye y anticipa en sus lectores no se refiere a esto. Es evidente que no es la novedad del tema. Sin duda, el culto a la antigüedad es un tópico de los escritores humanistas. ¿Qué quiere decir, pues.

¹ Maquiavelo: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Libro I, 3, Alianza Editorial (1987)

² Me inspiró en esta lectura en la de Lefort (1992), aun cuando no la siga en su propio desarrollo y conclusiones. Para mis propósitos, sí me interesa recoger la sugestiva estructura de su lectura.

Maquiavelo, cuando nos habla de “nuevos métodos”? ¿En qué consiste la novedad de este “bosquejo”, enderezado hacia un fin benéfico y útil, como nos lo informa él mismo?

Todo parece indicar que Maquiavelo prepara las cosas para presentar la verdadera novedad de su inédito método. La extrañeza tendrá que ver con una paradoja que instala este conocimiento de la historia que anuncia el Proemio. Maquiavelo comentará los Libros de la *Primera Década* de Tito Livio, esto es, hará historia. Historia de la república de Roma. Es acaso entonces que nos retiraremos a un pasado remoto para conocerlo? Para qué?

Maquiavelo comenta que en su época todos admiran a los antiguos, en arte, en medicina, en asuntos de derecho privado. En esta admiración no hay problemas para imitarlos, para tomarlos de ejemplos y modelos a seguir. Sin embargo, cuando llegamos a la política el camino se detiene. Una gran admiración cierto, pero no imitación. Maquiavelo dice asombrarse y dolerse de esta situación: “viendo (...) que las valerosísimas acciones que, como la historia nos muestra, llevaron a cabo en los reinos y repúblicas antiguas los reyes, capitanes, ciudadanos, legisladores y demás hombres que trabajaron por su patria, son más a menudo admiradas que imitadas, hasta el punto de que cada uno huye de los más insignificantes trabajos, sin que quede ningún signo de la antigua virtud, no puedo por menos que maravillarme y dolerme juntamente” (26). Lo reitera una vez más: “Sin embargo, cuando se trata de ordenar la república, de mantener el estado, gobernar el reino, organizar el ejército y llevar a cabo la guerra, juzgar a los súbditos o acrecentar imperio, no se encuentra príncipe ni república que recurra a los ejemplos de los antiguos” (26).

Ahora entendemos por qué debemos leer a Tito Livio, según Maquiavelo. Es historia política de Roma. Justo un libro que provocará la admiración de sus contemporáneos por las hazañas de los antiguos (por cierto en Italia y en Florencia especialmente, hay un vínculo afectivo trazado por los humanistas cívicos del cuatrocientos). Justo pues un libro elegido predilectamente por Maquiavelo para mostrar la situación que reúne su asombro y su dolor. La propuesta de este nuevo método anunciado tiene que ver con una nueva lectura de este clásico. Dicha lectura tiene un fin preciso: mostrar esa detención en el paso: cuando se trata de política no los imitamos, no los tomamos por ejemplo y modelo.

La nueva mirada a la historia es presentada como un conocimiento verdadero de la historia: “Esto procede en mi opinión (...) en no tener verdadero conocimiento de la historia, y de no extraer, al leerla, su sentido, ni gozar del sabor que encierra. De donde nace que muchos lectores se complacen al escuchar aquella variedad de sucesos que contiene, sin pensar de ningún modo imitarlos, juzgando la imitación no ya difícil, sino imposible” (26). Debemos usar a los antiguos como modelos de virtud. Esa es la utilidad del conocimiento de la historia. Debemos estudiar la historia de Roma para entender lo que debemos hacer en nuestro propio presente. Para comprender qué hacer en nuestro presente debemos volver la mirada a Roma. Tal es la paradoja que instala el nuevo método de Maquiavelo: “Queriendo, pues, alejar a los hombres de este error, he juzgado necesario escribir sobre todos los libros de Tito Livio que se han podido sustraer a la injuria del tiempo, para manifestar lo que me parece necesario, según mi conocimiento de las cosas antiguas y modernas, para la mejor inteligencia de ellos, de modo que quienes lean estas aclaraciones más pueden fácilmente extraer aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia” (27).

Imitar a los antiguos, ¿de qué historia se trata pues? Digámoslo más directamente, ¿de qué conocimiento de la historia se trata? Aquí estamos lejos ya de toda indagación que podríamos todavía incluir pacíficamente en un terreno historiográfico. Se trata más bien de ir a la historia a encontrarse a sí mismos, reconocerse, en estos “espejos de virtud” que son los Romanos. Es el presente el que nos ocupa (y las páginas de los *Discursos* lo harán más que evidente). La mirada republicana inaugurada por Maquiavelo consiste en una mirada política, que mira la propia realidad política, justo en el momento en que parece retroceder hacia un pasado remoto.

Esta es la finalidad según dice de conocer la historia antigua. Por qué debemos imitar a los pueblos antiguos? Imitar su virtud. Conocer la historia corresponde al interés por imitar a los pueblos virtuosos. El conocimiento de la historia se lo busca por su utilidad como un cierto saber político. Ese es el interés al internarse en el conocimiento de la historia. Quien lee historia, con este “nuevo método”, es este tipo particular de hombre que es un político, un ciudadano y un estadista. Ese es principalmente el republicano. Ese es Maquiavelo. Desea el conocimiento porque necesita leer los acontecimientos de su propio día. En ningún caso es un lector ocioso que lee la historia en el reposo de una vida retirada o para la especulación de una vida contemplativa. Digámoslo una vez más: el lector de Maquiavelo es un ciudadano que se acerca a la historia para aprender a actuar en su propio presente político. Es la vida activa, abierta por su participación en la esfera de los asuntos públicos, la que exige la lectura de la historia. Es, en fin, su participación en la creación del régimen de la libertad, la que demanda conocer la historia de los pueblos libres. La lectura de esta historia entrega un conocimiento en especial: saber en qué consiste la virtud, que poseída por los pueblos ilustres, les ha permitido conservar su libertad por muchos años.

Igualmente, la carencia de la virtud, equivale a la ineptitud para la vida libre. Tal es el vicio que hace a los pueblos perder su libertad y devenir esclavos. La lectura de la historia también prepara para anticipar los errores que han conducido a pueblos a perder su libertad y caer en la dominación y servidumbre.

Sin demora, el capítulo 1 del Libro Primero, en sus primeras líneas, nos confirma el propósito del nuevo método: “Los que leen cuál fue el origen de la ciudad de Roma, qué legisladores y qué ordenamiento tuvo no se maravillan de que tanta virtud se mantuviese por muchos siglos en tal ciudad, ni tampoco de que, más tarde, el imperio se añadiese a tal república” (27). No hay sorpresa ni maravilla de la grandeza de Roma (de su virtud) ni que esa grandeza se mantuviera por tanto tiempo para quien conoce su historia. Para quien conoce la historia de un pueblo como el romano no se sorprende de su virtud ni que la mantuviese por tanto tiempo.

Claramente el conocimiento de la historia de Roma no es ni inocente ni neutro. Es la propia realidad política presente la que demanda esta nueva mirada. Conocer la historia de Roma es conocer la historia de un pueblo libre. La fundación de su libertad, el régimen político que la hizo posible y las causas que permitieron a estos hombres mantener su libertad en el tiempo. En una palabra, conocer su historia es conocer el origen y las causas de su virtud. Quien quiera acercarse a la historia con esta nueva óptica inaugurada por él, encontrará el verdadero sentido de leer la historia. Es la lección para aquellos pueblos que al igual que el romano intentan fundar el régimen de su libertad y mantenerlo en el tiempo.

Maquiavelo en esto no está solo. Una larga lista de entusiastas lectores de la antigüedad lo seguirá por este camino. Esa lista reúne a los principales exponentes de una filosofía política moderna que denominamos republicanism y que es inaugurada por los trabajos de Maquiavelo. En esta lista se incluyen también nuestros escritores republicanos de la época fundacional.

Un solo ejemplo basta para ilustrar este recurso a la Historia en el caso chileno. En un texto sobre el cual volveremos más adelante, de 1813, Irisarri reflexiona sobre la república en un momento de extremo peligro. La invasión militar española parece encontrarnos sin virtud y en medio de una corrupción interna que sólo favorece el éxito de la empresa de los enemigos de la República. Ese es el momento en el cual debemos ir a la Historia y extraer su lección. En particular, debemos ir a la historia de aquellos pueblos libres, que por sus propios vicios la han perdido y han caído o recaído en la esclavitud: “No basta haber concebido el plan de la libertad, es necesario concluirlo, consolidarlo; este es un edificio majestuoso que ha de reposar sobre bases inmobiles. ¡Cuántas repúblicas brillaron algunos momentos con el esplendor de la igualdad, que después se eclipsaron, o se abismaron en el golfo de la tiranía! Todos sabemos de qué modo las de Grecia y de Roma desaparecieron bajo las huellas del despotismo” (159)³. La contemplación de la antigüedad no debe impedir que también pongamos “los ojos en aquella muchedumbre de repúblicas, que salieron del seno de la Italia en los últimos siglos. Veríamos en ellas resplandecer un instante la libertad, y luego extinguirse, semejante a los meteoros cuya claridad es súbita y pasajera” (159-160). Siguiendo la recomendación maquiaveliana, Irisarri declara:

³ Primera Carta a Camilo Henríquez, publicada en el *Semanario Republicano*, Número Extraordinario de 18 de noviembre de 1813.

“Aprovechémonos de las calamidades de los otros pueblos, saquemos sabiduría de sus mismas faltas, y guardémonos de habernos elevado tan alto para hacer nuestra caída tan grave” (160). En la misma época, C. Henríquez, con ese rasgo dramático tan característico en él, exclama: “¡Oh reflexión! Oh filosofía! Tú por la luz de la historia, por el recuerdo de las cosas pasadas y su comparación con los sucesos y transacciones presentes, anuncias lo porvenir, ves los desastres y calamidades en que corren a precipitarse los pueblos, y eres el infernal suplicio del hombre pensador y amigo de la humanidad” (127-128)⁴.

Como en muchos otros casos que tendremos ocasión de observar, Irisarri y Henríquez expresan aquí la decisión de ir a la Historia, para extraer su lección. Ese acercamiento a la historia ocurre como un acto de reconocimiento, de autoconciencia, en donde la “Historia” procede como un espejo. Espejo que se desea proyecte preferentemente la experiencia de los pueblos libres y las vicisitudes del camino en que han conquistado, mantenido o perdido su libertad. En este preciso sentido la Historia opera como un medio (espejo) por el cual se realiza la autoconciencia, en que el espectador se reconoce en ese pasado aparentemente remoto. En esta Historia, a quien ve el lector republicano es a sí mismo.

En virtud de este diálogo se lanza un puente entre este presente que viven y el pasado que resulta mucho más cercano, más real que su pasado colonial de nulidad política. Por medio del diálogo con los clásicos se crea un pasado verdadero, un vínculo con una realidad anterior con la que se quiere emparentar su propio presente. La relación presente-pasado se la recrea desde ahora, desde la invocación de su vínculo con un pasado que no es el pasado

⁴ *El Monitor Araucano*, No. 79, sábado 9 de octubre de 1813.

colonial, sino el pasado que narra las acciones de los pueblos en su lucha por conquistar y mantener su libertad; justamente la tarea en la que ellos se hallan en el presente.

Esta “lección de la historia” trae consigo algo más. El diálogo también representa un momento de apropiación del lenguaje de los escritores republicanos antiguos. La recepción y uso de los principios de estos autores clásicos tiene como fin pensar e interpretar su propia realidad, esto es, la antigüedad entrega el lenguaje para *hablar* de esta nueva realidad, las palabras para llamar a aquello que no tiene nombre para ellos. Un resultado importante de ese diálogo con los antiguos es la apropiación del “lenguaje de la virtud”, el vocabulario político republicano.

La emancipación ha instalado el tema de la libertad como algo real y radicalmente carente de significado. La libertad debe ser definida a partir de ahora. La libertad consiste desde la nueva realidad en ser y permanecer libre de dominación: ser libre y no esclavo. Este ser libre es denominado el *ciudadano*: se precisa ser ciudadano para defender la propia libertad recién adquirida. De aquí, pues, que la cuestión de la libertad se plantee como una cuestión política, como asunto cívico. Se necesita defenderla de sus enemigos: *el ideal del ciudadano virtuoso*. ¿Cuál es el nombre de aquel régimen en el que puedo ser ciudadano, es decir, aquel que me garantiza ser y seguir siendo libre?: la *República*. ¿Dónde existe esa república? No está en España ni en mi pasado colonial. Todo lo que me parecía hasta ayer más cercano a mi presente ahora no lo es. La experiencia que me resulta más cercana ahora es la de los pueblos libres y todos sus esfuerzos para seguir siendo libres y repeler a los enemigos de su libertad, los errores que han hecho perder su libertad, me resultan de sumo interés. De ahí la fascinación por la Historia, en especial por la de esos pueblos que han

fascinado a todos los amantes de la libertad: Roma (Republicana) y Grecia (Atenas y Esparta). La necesidad de mantenerse libres, de asegurar la libertad, lleva a la conciencia de la fragilidad de su posesión, de la necesidad de crear los medios a través de los cuales instituirlos e impedir su corrupción. Es lo que explica esa abrupta irrupción del “lenguaje de la virtud” en los escritos de la época. Podemos afirmar que es esta nueva realidad la que explica la intención de estos nuevos escritores políticos de apropiarse del “lenguaje de la virtud”, para denominar y significar la radical emergencia de su vida política, esto es, la apropiación de un lenguaje acorde para denominar y significar esta nueva “experiencia de la libertad”. La Antigüedad es ahora lo más cercano a mi actual estado (presente), los Antiguos son las personas con las que dialogo, con los que me entiendo, hablan mi misma lengua, tienen mis mismos problemas. No se trata, pues, de un utopismo pueril o de anacronismo, cuando vemos a estos autores referirse a Catón, Cincinato, Cicerón, Publio, Licurgo, Solón, etc., como primera fuente y autoridad para interpretar su realidad y sus problemas; cuando, por ejemplo, refieren como vías de solución las emprendidas por remotos pueblos en la historia.

IV. Metodología

Querría, al final de esta Introducción General, aludir muy brevemente a la metodología utilizada en la investigación. Como se ha podido apreciar en la exposición anterior, he necesitado utilizar una metodología que me permita examinar la autoconciencia política de esta primera generación republicana, por medio de sus propios escritos. He necesitado pues

un procedimiento de estudio que me permita centrar la mirada en la elaboración del lenguaje político.

Con una relativa autonomía, generada por el despliegue de mi propia investigación, he utilizado una metodología que está asociada a los nombres de J. G. A. Pocock y Quentin Skinner. A partir de la tradición de la filosofía lingüística contemporánea, derivada de los trabajos de Wittgenstein y de Austin, Pocock y Skinner combinan las técnicas del análisis conceptual con una hermenéutica histórica, con el propósito de restituir la importancia del vocabulario y del contexto retórico y discursivo en la comprensión de los pensamientos políticos. La metodología, propuesta por estos autores, consiste básicamente en “redefinir” la noción de contexto histórico, tradicionalmente entendido como contexto social o bien ideológico, para presentarlo como estructura referencial lingüísticamente orientada, en el interior de la cual el “texto” se presenta, o bien como una acción discursiva que manifiesta una “intención” del autor (Skinner), o bien como “ejecución” del “lenguaje político”, que supone una transmisión y, en algunos casos, también una modificación, de este mismo lenguaje en el tiempo histórico (Pocock).

El uso de esta metodología desarrollada por Skinner y Pocock, se justifica entonces por el carácter de mi investigación. Como lo he hecho ver, el centro de mi trabajo es el análisis del pensamiento republicano en Chile en el contexto de los debates y las instituciones surgidos en el período fundacional de la filosofía pública chilena. Para recuperar esa filosofía pública se hace necesario dirigir la atención a la precisión y análisis de aquellas voces que dialogan en un horizonte de sentido polémico. Es ese diálogo, en que se oponen y se entrecruzan posiciones políticas, lo que da origen a esa filosofía política pública,

presente en la práctica política y en las instituciones. De aquí que para mis propósitos resulte esencial privilegiar el examen del vocabulario o lenguaje político como foco de interés. Los significados se relacionan íntimamente con los contextos lingüísticos, dentro de los que las palabras pueden ser usadas y legitimarse una particular posición política en tanto que discurso. El predominio de un determinado vocabulario político así como su desplazamiento o debilitamiento, ocurre dentro de ese contexto histórico lingüístico. Las palabras identificatorias de un lenguaje político no es un hecho arbitrario ni ahistórico, ni lo son tampoco el tipo de razones que ellas expresan. Responden a un contexto en el cual tiene pleno sentido decir lo que se dice y con las palabras que se dice. De aquí que se puede reconstruir la escena polémica del pensamiento filosófico político de un momento histórico, reconstituyendo ese contexto lingüístico en el que las textos y sus autores recuperan el significado que tenían para sus contemporáneos. Por esta vía, a mi juicio, se puede avanzar en la dirección correcta para interpretar el pensamiento filosófico político, históricamente localizado.

PRIMERA PARTE: LA FUNDACIÓN DE LA
REPÚBLICA

I. INTRODUCCIÓN: EL PLAN DE LA LIBERTAD

La Primera Parte de este trabajo analiza la primera forma de autoconciencia republicana, que se despliega desde 1810 a 1814. A partir del hito histórico inicial de 1810, se desarrolla la creación de la República como una autoconciencia de la libertad. La fundación de la República representa la concepción y la implementación de un “plan de la libertad”, para utilizar la expresión de Antonio José de Irisarri. Esta primera república corresponde a la formación de las principales palabras utilizadas para nombrar la nueva realidad abierta por 1810. ‘Libertad’, ‘Ciudadano’, ‘Virtud’, ‘Vicio’, ‘Corrupción’ están entre las principales palabras creadas para dar cuenta de la nueva vida creada en 1810.

La línea de la exposición en términos conceptuales es la siguiente: constato la elaboración de un lenguaje político cuya primera tarea es la de un concepto de libertad que dé cuenta de la situación nueva creada por 1810. La identificación de la libertad es en oposición al dominio de la metrópoli, algo que tendrá una fuerza simbólica enorme más adelante. La libertad es entendida como no dominación (Pettit, 1997; Skinner, 1992, 1993).

La libertad como no dominación indica una dirección. Se trata de una libertad políticamente habilitada. La defensa de la propia libertad equivale al ejercicio de la ciudadanía. Ser libre equivale a ser ciudadano. Por medio de esta actividad se pretende ser libre y seguir siéndolo en el tiempo. No perder la libertad y de ese modo evitar volver al estado anterior de esclavitud. Hacer posible la propia libertad en el tiempo, es una finalidad que se piensa

políticamente. La vida política –una *vita activa*- está dirigida a mantener la libertad en el tiempo, esto es, a crear las condiciones que imposibiliten la dominación y la servidumbre.

De este modo, el régimen político creado ha de ser un régimen de la libertad. Esta deducción implica la elaboración de un nuevo término en el vocabulario político: ese régimen de la libertad se lo denomina la ‘República’. A partir de aquí gran parte del esfuerzo se dirige a definir esa palabra. La mantención de la libertad se identifica con la mantención de la República, concebida ésta última como el medio elegido para vivir dentro de una comunidad de hombres libres. El medio elegido es la política pues el objetivo es asegurar la libertad como miembro de una comunidad y no en solitario. En efecto, la comunidad es importante porque la libertad considerada es la libertad de dominación, concepto que tiene sentido en un contexto de vida en colectivo¹. La libertad no es, pues, una libertad individual, sino colectiva. Se busca ser libre como Pueblo, un sujeto que prontamente aparece en el vocabulario político de las primeras declaraciones. Somos –es el sujeto- el Pueblo de Chile. El texto de la primera Declaración de Derechos del Pueblo de Chile² constituye un buen ejemplo de esta operación. Su Preámbulo consigna que: “siendo

¹ De este modo, se entiende la libertad en su sentido republicano, como la ausencia de dominación. Ph. Pettit destaca esta dimensión de la libertad republicana: “La no-dominación, según la estimó la tradición republicana, significa ausencia en presencia de otras gentes, no ausencia de dominación lograda merced al aislamiento. La no-dominación es el estatus ligado al papel cívico del *liber*: *libertas* es *civitas*, según el modo romano de expresar la idea; la libertad es libertad cívica, no es la libertad natural de la jerga dieciochesca. (...) La libertad como no-dominación contrasta de un modo interesante con el ideal alternativo de la libertad como no-interferencia. Ésta va ligada a la libertad natural, más que a la libertad cívica. Y el vínculo sugiere que puede disfrutarse de esa libertad al margen de la sociedad, de manera que la no-interferencia significa ausencia de interferencia, bien en presencia de otras gentes, bien en su ausencia (...) la libertad como no-dominación representa la libertad de la ciudad (...) La no-dominación (...) es la posición de que disfruta alguien cuando vive en presencia de otros, y en virtud de un diseño social, ninguno de ellos le domina” (Pettit, 1998, pp. 95-96).

² El texto es de Juan Egaña y lo reproduce R. Briceño en su *Memoria Histórico Crítica del Derecho Público Chileno* (1849) en pp. 266-269. Su título es: “Proyecto de una declaración de los derechos del pueblo de Chile, consultado en 1810 por el Supremo Gobierno, y modificado según el dictamen que, por orden de él mismo y del Alto Congreso se pidió a su autor en 1811”

el principal objeto de un Pueblo que trata de dirigirse a sí mismo, establecer su libertad de un modo que asegure la tranquilidad exterior e interior”, (este Pueblo) “debe de todos modos, y aventurándolo todo, resolverse a perecer, o ser feliz asegurando su Gobierno interior”³. A continuación del Preámbulo, la Declaración habla en nombre del nuevo sujeto: “El Pueblo de Chile, que por la primera vez de su existencia es llamado a examinar su derechos, y reconocer el pacto que debe unirle en sociedad (...) se persuade y declara este Pueblo, que por la irresistible fuerza de las circunstancias, y por el derecho natural e imprescriptible que tienen todos los hombres a la felicidad, se halla en el caso de formar una Constitución, que establezca sólida y permanentemente su Gobierno bajo los siguientes principios (etc.)”⁴.

La república es elegida para asegurar en el tiempo la preservación de esa libertad, y no otra, que pudiera interesar en otros aspectos de la vida humana. La república es creada justamente para hacer efectiva esta libertad, es decir, que esa libertad sea lo menos frágil posible, que se mantenga en el tiempo, y que no se pierda, esto es, que no volvamos a ser esclavos, no libres; justamente el estado al que no queremos regresar y que en 1810 elegimos no volver a padecer. Todo el esfuerzo por crear la República está animado por esta misión que se le encomienda: mantener en el tiempo la libertad.

La nueva vida política también impone una conciencia de la historia: una conciencia de estar por primera vez en la historia, en contraposición a su nulidad política anterior. Es el uso de la historia que el Proemio de los *Discursos* de Maquiavelo tan certeramente muestra.

³ *Ibid.*, p. 266-267.

⁴ *Ibid.*, p. 268-269.

Por medio del conocimiento de la historia se va elaborando gran parte del lenguaje político republicano, como es el caso de los términos, virtud, vicio y corrupción. Ser *virtuoso* es un imperativo político. Algo que tiene sentido en esta conciencia histórica de la política, o por decirlo de otra manera, en la conciencia de la historicidad de la vida política. Igualmente reza para la denuncia del vicio y la corrupción. Virtud y vicio están pensados en relación a la libertad, a la mantención o la pérdida de la libertad como no dominación. La virtud y el vicio remiten a las dos caras que definen la supervivencia de la vida política: la libertad y la servidumbre. La vida política es vida en libertad, su pérdida es la esclavitud. La virtud y el vicio expresan la capacidad política de los hombres, en relación a su libertad. La vida activa nos muestra que la virtud y el vicio son consecuencia de la apertura de la vida política, con ella se hallan ingresados e internados en un mundo temporal donde hay que actuar y según cómo se actúe, se define la mantención de su libertad o bien su caída o recaída en la esclavitud. Actuar no se puede evitar, la vida política abre un ámbito de acción, que exige elección de un curso de acción, un conocimiento y una anticipación de los peligros. De ahí que conocer la historia es en medida importante disponer de un conocimiento que permita leer los acontecimientos presentes e interpretar el futuro con clarividencia. La propia existencia está en juego, en la medida en que es la servidumbre o la libertad lo que se juega en este escenario.

En los siguientes capítulos, exploro la formación del vocabulario político republicano en esta primera forma de la autoconciencia política. Así, en el capítulo II desarrollo la idea de la República como el régimen de la libertad. En este sentido, abordo la concepción de la libertad como no dominación tal y como ella es desarrollada por el primer Henríquez, principalmente en la *Aurora de Chile*. En esta reflexión, la mantención de la República es

pensada a través de la apertura de un espacio público, donde pueda ser desplegada una ciudadanía activa que permita la autodefensa de esa libertad de dominación. La formación del ciudadano impone la reflexión sobre virtud, vicio y corrupción. En el capítulo III, analizo, desde la perspectiva abierta por Juan Egaña, una nueva aproximación a la elaboración de la República como el régimen de la libertad. En la reflexión de Egaña, la mantención del orden republicano se concentra en la creación de un orden constitucional pensado como el principal medio para la formación de la virtud y la evitación del vicio. La no-dominación está pensada aquí desde la creación de una Constitución, que haga imposible la emergencia y fortalecimiento del despotismo, junto con la formación de una ciudadanía virtuosa. Un último capítulo (capítulo IV), me permite examinar una reflexión crítica sobre el “plan de la libertad”, que en gran medida prepara y anticipa la nueva autoconciencia que se inicia con posterioridad a la experiencia de la pérdida de la libertad en 1814. El descubrimiento de los enemigos internos que amenazan la libertad, indica una nueva reflexión sobre virtud y vicio. La mantención del orden republicano admite desde ahora una reflexión sobre la propia capacidad para la vida libre, esto es, una mirada más atenta sobre la fundación de la república que integre nuevos peligros que amenazan su mantención.

II. VIRTUD CÍVICA Y LIBERTAD POLÍTICA

El período de la emancipación resulta particularmente significativo para examinar la recepción de las concepciones republicanas en Chile y en Hispanoamérica en general. Representa el momento en el cual las ideas republicanas afloran de una manera explosiva en el vocabulario político de los principales actores de la revolución. En las primeras proclamas, proyectos y reglamentos constitucionales, documentos oficiales de gobierno, en artículos de prensa y otros escritos, se puede observar la organización de un conjunto de razones que buscan apoyar la legitimidad política del sistema republicano frente a la legitimidad tradicional del orden monárquico. El esfuerzo está dirigido a fundamentar una legitimidad política totalmente nueva y desconocida en la práctica e instituciones existentes. Las palabras de José Victorino Lastarria, me parece, perciben acertadamente el carácter revolucionario de esta empresa: “La revolución americana (...) no sólo venció con heroísmo a los conquistadores, sino que además, una vez vencedora, proclama la *República* como su expresión más propia y natural. Los americanos necesitaron mucho valor, no sólo en las batallas, sino también para hacerse republicanos, cuando el Viejo Mundo entero era monárquico, cuando allí se miraba la monarquía como la última expresión de los progresos de la humanidad, cuando la ciencia misma creía hallar en la monarquía sola la única fórmula de los principios más aventajados de la política”.¹

Este juicio de Lastarria permite ilustrar que el carácter revolucionario de la emancipación hispanoamericana se manifiesta de una manera muy clara en su temprana adhesión a los

¹ J.V. Lastarria: *Historia Constitucional del Medio Siglo*, Valparaíso, 1853, p. 237.

principios republicanos. En la medida en que los escritores de la independencia exponen las razones para optar por la república rompen radicalmente con las formas de legitimidad política heredadas, al tiempo que entroncan con una tradición de pensamiento político esencialmente antimonárquico.

En efecto, la reflexión sobre la libertad constituye el corazón de la teoría política republicana. Esta reflexión puede ser interpretada como resultado de su esfuerzo por argumentar en contra del discurso legitimador de la monarquía. Los republicanos clásicos comienzan a edificar una larga y poderosa tradición de argumentos políticos antimonárquicos. En sus argumentos identificaron la defensa de la libertad con la defensa de un régimen *político* de libertad. “Libre” significa en su vocabulario el antónimo de “esclavo”. A partir de sus escritos, la libertad será concebida como libertad política, conquistada por cada cual como miembro activo de una comunidad políticamente libre de dominación. Libre en tanto que ciudadano, miembro de un cuerpo político no esclavizado, que se autogobierna. La relación amo-esclavo se constituye, así, en el modelo de la relación antipolítica, por excelencia, en el lenguaje político republicano. El régimen de uno solo representa la expresión más acabada de este vínculo políticamente espurio. Por esta razón, la *res publica* -entendida como el régimen de la libertad- se opone radicalmente a la monarquía. La ilegitimidad del régimen de uno solo radica en su desprecio de la libertad y en su ambición de dominio. Inspirados en esta tradición, en los siglos XV y XVI, los *humanistas cívicos* fundamentan su rechazo al *principado* y su defensa de la república. En un sentido similar, la *República de Océana* (1656) de James Harrington orienta su alegato antimonárquico en contra de los defensores del absolutismo como Thomas Hobbes. También el republicanismo y su legado antimonárquico está presente en la fundación de la

Constitución Norteamericana. Por su parte, las obras de Montesquieu y de Rousseau pueden ser concebidas en la misma dirección, esta vez frente al absolutismo francés del siglo XVIII.

Por esta vía, pues, lo esencial del mensaje republicano está asociado con la palabra “libertad”. De una forma distinta a lo que tradicionalmente se ha pensado, la defensa de la libertad en el pensamiento político moderno no se reduce a la defensa que ha elaborado la filosofía liberal. Existe esta otra concepción de la libertad, que puede ser especificada como *libertad política* (Skinner) o bien como *no dominación* (Pettit), que está presente, como se puede advertir, en una tradición política que reúne a pensadores políticos modernos tan importantes como Maquiavelo, Montesquieu y Rousseau. Como lo veremos, esta tradición también incluye a un número importante de los escritores de la emancipación hispanoamericana. Un caso paradigmático entre estos últimos es el de Camilo Henríquez.

En su primer escrito público, la “Proclama de Quirino Lemáchez” (1811), Camilo Henríquez comienza por subrayar el odio a la tiranía como el sentimiento propio de un patriota: “De cuánta satisfacción es para un alma formada en el odio a la tiranía, ver a su patria despertar del sueño profundo y vergonzoso, que parecía hubiese sido eterno, y tomar un movimiento grande e inesperado hacia su libertad”². Lo reitera un año más tarde, dirigiéndose a sus conciudadanos: “Mi alma detesta la tiranía y se esforzó por trasladar a las vuestras ese odio implacable: la alienta el amor a la libertad”³. Su contrapartida es otro sentimiento que Henríquez destaca permanentemente, el amor a la patria: “Este sentimiento

² C. Henríquez: “Proclama de Quirino Lemáchez”, en *Antología* (1970), p. 61.

³ C. Henríquez: “Pueblos Americanos...”, *Aurora de Chile*, No. 29, Tomo 1, 27 de Agosto de 1812.

tierno y vivo, que reúne la fuerza del amor propio a toda la belleza de la virtud, le da tal energía, que viene a ser la más heroica de las pasiones. Este fue el principio de esas acciones inmortales, que admiramos en los pueblos ilustres; este fue el móvil de aquellos Generales, de aquellos Magistrados, cuyas antiguas virtudes resucitan en las repúblicas naciescentes (...) El amor a la patria es el más enérgico y delicioso de todos los sentimientos; su ardor es siempre sublime, y se aviva y aumenta en medio de las contradicciones. Ya no existía la majestad del pueblo romano, pero Roma vivía siempre en el alma de Catón. Él combate por la libertad y por las leyes con los conquistadores del mundo, y perece bajo las ruinas de la libertad, cuando no existe la patria a quien servía”⁴. Este “amor a la patria” y su correlato, el sentimiento patriótico de indignación contra la tiranía, poseen una especial relevancia para interpretar su pensamiento político en clave republicana. En efecto, la idea del “amor a la patria”, como querría probarlo a continuación, surge como una importante vía de ingreso de su pensamiento en esta tradición política.

En la reflexión de Henríquez se advierte de inmediato la influencia de los escritos de Rousseau, particularmente visible en el caso del último artículo referido. En éste, como también en el artículo titulado “Aspecto de las provincias revolucionadas de América”. Henríquez toma directamente de Rousseau la idea de amor a la patria, como también los conceptos concomitantes de libertad y de virtud. Lo hace mediante la utilización prácticamente literal de extensos pasajes del artículo sobre “Economía política”, publicado por Rousseau en la *Enciclopedia* (1755). Para los propósitos de este trabajo, no interesa abordar aquello que puede resultar más atrayente a la vista: la explicación de esta suerte de “plagio” en que incurriría Henríquez. Lo que sí interesa mostrar es que esta utilización del

⁴ C. Henríquez: “Del patriotismo o del Amor a la Patria”, *Aurora...*, No. 26, Tomo 1, 6 de Agosto de 1812.

pensamiento de Rousseau por parte de Henríquez permite descubrir su entronque con la tradición republicana. Resulta evidente que el “amor a la patria” que encontramos en Henríquez está tomado del artículo de la *Enciclopedia*, y no de otra fuente. Esto significa que el “amor a la patria” y la concepción misma de “patria”, enunciados por Henríquez, poseen, pues, una procedencia inequívocamente republicana. Este hallazgo permite probar la esencial vinculación del pensamiento de Henríquez con el republicanismo, al punto de transformarse en la vertiente fundamental de su ideario político.

En segundo lugar, conviene también hacer algunas indicaciones sobre el tema del patriotismo en el pensamiento político de Rousseau, principalmente en el *Discurso sobre la Economía Política*. Según lo ha mostrado el renombrado estudioso de Rousseau, Robert Derathé, el amor a la patria en él “no tiene el sentido que tomará entre los nacionalistas del siglo siguiente”; la concepción de patria en Rousseau es de “inspiración antigua y republicana”, de modo similar como aparece en la obra de Montesquieu.⁵ En su opinión, “Rousseau permanecerá fiel toda su vida a esta concepción de la patria, concepción exenta de todo nacionalismo. La patria propiamente tal no es para él ni el país natal ni la tierra de los ancestros, ella está ligada a las instituciones políticas y el patriotismo es el apego o la consagración a estas instituciones”⁶. En suma, “El amor a la patria es ante todo el apego a una constitución donde los ciudadanos viven libres e iguales”⁷. Como prueba de este aserto, Derathé recoge la siguiente fórmula del *Discurso sobre la Economía Política*: “La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos” y un pasaje de la carta que Rousseau dirige al coronel Pictet diez años más tarde (el 1 de

⁵ J.J. Rousseau: *Oeuvres Complètes*, Tome III (1964), nota 1, p. 1397.

⁶ *Ibid.*, nota 1, p. 1535.

⁷ *Ibid.*, nota 1, p. 1397.

marzo de 1764): “No son ni los muros ni los hombres que hacen la patria: son la leyes, las costumbres, los comportamientos habituales, el Gobierno, la constitución, la manera de ser que resulta de todo esto. La patria existe en las relaciones del Estado con sus miembros; cuando estas relaciones cambian o son aniquiladas, la patria se desvanece”⁸.

Por su parte, para Henríquez “la Patria es esta gran familia, esta sociedad de nuestros conciudadanos, que comprende todas las familias”, por lo que “debemos amar a la patria más que a nuestra familia, que es una entre tantas. El interés personal está unido al bien de la Patria, porque cada ciudadano participa de la felicidad y gloria de la Patria”⁹. Un artículo aparecido en la *Aurora*, de Antonio José de Irisarri, pero que presumiblemente interpreta también la opinión del director y editor Henríquez, titulado “Discurso dirigido por la Aurora de Chile a los patriotas de nombre”, afirma que “El amor a la patria es una de aquellas innumerables cosas que se dicen sin entenderse. Por eso (...) he creído un deber mío el combatir esta ignorancia, definiendo el amor de la Patria como lo han entendido los sabios, y como lo debe entender el que aspire al renombre de patriota verdadero (...) Por Patria entienden algunos, o los más, aquella área de tierra en que nacieron; pero como esta idea sólo cabe en un talento muy inculto y limitado, es preciso decir a estos hombres que la patria no es el suelo que pisan, ni son los cerros, ni los ríos, ni los árboles, ni las casas; que es otra cosa más digna, la más excelente que salió de las manos del Autor Universal: los hombres reunidos bajo un gobierno y unas leyes que a todos favorecen igualmente”¹⁰. Así, la concepción de la patria es en Henríquez coincidente con la de Rousseau y la tradición

⁸ *Ibid.*... nota 1, p. 1397.

⁹ C. Henríquez: “El Catecismo de los Patriotas”, *El Monitor Araucano*, núms. 99 y 100, 27 y 30 de Noviembre de 1813, en *Antología*, p. 201.

¹⁰ A.J. de Irisarri: “Discurso dirigido por la Aurora de Chile a los patriotas de nombre”, *Aurora*., No. 37, 22 de Octubre de 1812..

republicana. La patria está concebida como una noción de carácter político: “patria” se identifica con el cuerpo político de los ciudadanos y la vida que surge entre ellos. No debe ser confundida con ninguna variación de nacionalismo que apele a alguna noción apolítica como el país natal o la tierra de los ancestros. Recientemente, el destacado especialista, Maurizio Viroli (1999), ha insistido también sobre esta temática del amor a la patria y su relación con el pensamiento republicano en Rousseau, así como en los casos de Maquiavelo y Montesquieu, mostrando su conexión con la tradición política de los republicanos clásicos, como Cicerón, Tito Livio y Salustio. Igualmente Viroli se ha esforzado por mostrar las diferencias existentes entre esta tradición de patriotismo republicano y el nacionalismo moderno.

Consecuentemente con lo anterior, en Henríquez, el amor a la patria aparece como resultado de la experiencia de la libertad. Sin libertad, sostiene, nadie tiene patria. Esta es la situación que vive un hombre bajo una tiranía, como es, en su opinión, el caso de los habitantes de las colonias hispanoamericanas¹¹: “Si el amor a la patria no es tan general como se deseara –observa con disgusto en 1812- es en consecuencia de la antigua opresión. Ninguno tenía patria, porque a ninguno dejaba de oprimir y porque no se interesaba en la dicha de ningún ciudadano”¹². ¿En qué consiste vivir libre? Siguiendo una vez más el texto de la “Economía Política”, el vivir libre es un vivir propio de las repúblicas, en donde los individuos se saben parte de una comunidad política donde no son *extranjeros*, sino

¹¹ “Lo que tiene de malo” el sistema monárquico, dirá después, es “Que se encamina al despotismo por su naturaleza y que en consecuencia de las pasiones humanas se prefiere el bien personal y de la familia a la utilidad general. Los príncipes trabajaron artificiosamente en ser tenidos por dueños y señores naturales de los pueblos: y en hacer creer que su autoridad era no sólo independiente del conocimiento y voluntad de los pueblos: sino que era por su naturaleza suprema y sacratísima como si fuera celestial. Ellos usaban de un lenguaje que describía su ilusión y su locura: decían: mis dominios; mi corona; mi soberana voluntad”. “El Catecismo de los patriotas”, *Op. Cit.*, p. 210.

¹² C. Henríquez: “Del patriotismo o del Amor a la patria”, *Op. Cit.*

ciudadanos: “que todos tengan alguna parte, alguna influencia en la administración de los negocios públicos, para que no se consideren extranjeros y para que las leyes sean ante sus ojos los garantes de la libertad civil”. Pero, además, agrega, vivir libre consiste también en saberse libre respecto de los poderosos, bajo el amparo de la justicia que establece la ley: “lo que es aún más necesario, y lo más difícil de existir fuera de las repúblicas, es una integridad severa en hacer justicia a todos y en proteger al débil contra la tiranía del rico. Si la debilidad no está siempre protegida por la fuerza pública resulta un estado sumamente infeliz y que induce la indiferencia por el bien común”¹³. En esto Camilo Henríquez se enmarca de manera transparente en la concepción republicana de la libertad: el vivir libre es estar liberado de la dominación y la servidumbre, que incluye la participación en el gobierno, pero también la protección frente al poder de la riqueza, que hace posible el ejercicio igualitario de la ciudadanía para todos. Este régimen de la vida en común como un vivir libre es necesario “para que los ciudadanos amen la patria”, “para que haya patria y ciudadanos”¹⁴.

En la *Aurora*, 24, aparece también esta concepción del amor patriótico identificado con un sentimiento propio del “hombre de una República bien constituida”. Este sentimiento de *vivir libre en un estado libre* da lugar a las demostraciones más sublimes de patriotismo. Los casos paradigmáticos de la historia republicana son presentados: Esparta, Roma, los Griegos frente a los persas, más recientemente los Estados Unidos, entre otros. En todos ellos, Henríquez destaca el valor de sus ciudadanos en el campo de batalla para defender su

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

libertad, frente a enemigos, conformados por “tropas de viles esclavos”¹⁵. La experiencia de la libertad de la República crea esta especial identificación de la suerte de cada cual con la suerte de la comunidad política a la que pertenece, en oposición a lo experimentado por pueblos sometidos. La libertad individual resulta coincidente con la libertad política, experimentada de una manera peculiar por un miembro de un cuerpo político libre. La ciudadanía republicana así se identifica con el amor a la patria y con el odio a la tiranía: “conozcan los pueblos que son libres y que deben serlo, y entonces serán soldados de la patria, todos pelearán con entusiasmo por su libertad, y la tiranía desaparecerá de la faz de la tierra. Pero qué es lo que caracteriza más esencialmente la libertad de los pueblos? Sin duda el derecho a hacer sus leyes: mas no conservarán esta prerrogativa inapreciable si todos los ciudadanos no están dispuestos a repeler por sí mismos los insultos hostiles. (...) Haced que (el pueblo) conozca que es libre y que debe serlo; haced que conozca que la libertad lo pone a cubierto de males incalculables, haced que comience a gustar algunas de sus ventajas, a lo menos una pequeña parte de sus grandes bienes, y entonces una revolución, cuyo objeto es la libertad, dará a los espíritus un movimiento nuevo, y nuevas ideas, y a los corazones nuevos sentimientos. Entonces resplandecerán en vuestro país el patriotismo escoltado de las virtudes republicanas y aspirando a acciones inmortales. Los que duden de estos principios, no tienen idea de la libertad, no conocen su fuerza mágica, ni su asombrosa virtud”¹⁶.

Así, este concepto de libertad aparece bien definido como la experiencia surgida de la práctica ciudadana de una república. No sólo se garantiza la independencia del yugo

¹⁵ C. Henríquez: “Sobre el amor de la libertad”, *Aurora...*, No. 24, Tomo 1, 23 de julio de 1812.

¹⁶ C. Henríquez: “Alocución a don José M. Carrera”, *Aurora...*, No. 26, Tomo 1, 6 de Agosto de 1812.

extranjero, sino también la libertad de sus miembros al interior de la república, bajo el imperio de la ley. En un texto que completa y refuerza la idea expuesta más arriba, Camilo Henríquez afirma: “Sólo es feliz el hombre libre, y sólo es libre bajo una constitución liberal, y unas leyes sabias y equitativas. Poco importa la libertad nacional si no se une con la libertad civil. Cuántos pueblos gimen bajo un yugo de bronce aunque forman estados independientes! La libertad debe rodear al hombre bajo la garantía de la ley (...) La libertad debe de parte del estado asegurar a todos los ciudadanos una gran consideración y dignidad. Debe ser una cualidad inapreciable la ciudadanía, ha de ser una dignidad el ser ciudadano (...) Los Romanos se distinguieron sobre todos los pueblos del mundo por la atención escrupulosa de las autoridades en respetar y conservar inviolables los derechos de todos los individuos de la república. Allí nada había más respetable que la vida de un simple ciudadano: para condenar a uno se necesitaba convocar a la asamblea del pueblo. La majestad del senado, la autoridad de los cónsules, estaban en esta parte muy terminadas por la ley. Todo respiraba dentro de Roma y en sus ejércitos aquel respeto por el nombre Romano, que exaltaba su valor y lo sostenía en los peligros”¹⁷.

Henríquez advierte que la libertad es en un extremo, libertad hacia el exterior, representa la libertad del Estado: “que la patria no dependa de la España, de la Francia, de Inglaterra, de Turquía, etc., sino que se gobierne por sí misma”¹⁸. Vivir libre, pues, consiste en vivir en un estado en este sentido libre. Pero esta libertad de la que goza un individuo descansa en la libertad hacia el interior: la libertad de los individuos como ciudadanos. En este sentido, vivir libre significa también vivir en un estado en donde puedan experimentar los

¹⁷ C. Henríquez: “Aspecto de las Provincias Revolucionadas de América”, *Aurora...*, No. 30, Tomo 1, 3 de Septiembre de 1812.

¹⁸ C. Henríquez: “El Catecismo de los patriotas”, *Op. Cit.*, p. 201.

beneficios de la libertad, como dice Henríquez, que conozcan que “son libres y que deben serlo”, que comiencen a “gustar algunas de sus ventajas” y que descubran que esa libertad los “pone a cubierto de males incalculables”, pues “lo que caracteriza más esencialmente la libertad de los pueblos” es “el derecho a hacer sus leyes”. En el otro extremo, entonces, la libertad es libertad hacia el interior. Estos son los dos polos de la libertad que subrayan los escritores republicanos. Para mantener un “estado libre” se requiere la libertad del Estado frente al enemigo externo. Pero, sin embargo, la base de esa libertad frente al enemigo exterior radica en la libertad de los ciudadanos que conforman ese cuerpo político (Skinner, 1990, 1992)¹⁹.

Camilo Henríquez percibe, de una manera coincidente con toda una larga tradición de pensamiento republicano, que la instalación de la república y su protección depende fundamentalmente de la virtud de sus defensores naturales: los ciudadanos. La virtud es interpretada por Henríquez en términos análogos a los de la tradición: “El amor del bien público debe ser el ídolo de todo hombre inteligente, porque su felicidad personal depende de la felicidad pública. La felicidad se fijará en la tierra si morase en nuestros pechos el

¹⁹ Esto es justamente lo que niegan célebres opositores al republicanismo como Hobbes, tal como lo hemos advertido en la Primera Parte. En efecto, aludiendo a los republicanos ingleses de su época, Hobbes denuncia esta libertad republicana como la “especiosa denominación de la libertad” que hacen hombres “por falta de juicio para distinguir”. Estos hombres, prosigue, “han recibido toda su educación en materia política” de los “antiguos griegos y romanos” como Aristóteles y Cicerón. En la lectura de estos autores, “han adquirido el hábito de fomentar los tumultos, y de ejercer un control licencioso de los actos de sus soberanos; y además de controlar a estos controladores, con efusión de mucha sangre”. Por el contrario, según arguye, la libertad política “no es la libertad de los hombres particulares sino la libertad del Estado”. Es una ingenuidad creer que porque se vive en una república se es más libre que en una monarquía. Un hombre particular no tiene más libertad en la ciudad de Luca que en Constantinopla. Pues un individuo sólo es *políticamente* libre en la medida en que vive bajo la protección de un Estado que *frente a otro Estado* es libre. Respecto al Estado, sea en una república o en una monarquía, el individuo es súbdito del soberano, y no goza de otra libertad que la pretermitida por las leyes dictadas por ese soberano. Tanto si “el Estado es monárquico como si es popular, la libertad es siempre la misma” (Cf. Thomas Hobbes, *Leviatán*, capítulo XXI).

espíritu público y filantrópico”²⁰. Hacia el final de la “Proclama de Quirino Lemáchez”, a propósito de los requisitos deseables en los futuros representantes ante el Primer Congreso Nacional, sostiene: “A la ilustración del entendimiento deben unirse las virtudes patrióticas, adorno magnífico del corazón humano, el deseo acreditado de la libertad, la disposición generosa de sacrificar su interés personal al interés universal del pueblo. En el momento en que se constituye un hombre legislador por el voto y la confianza de sus conciudadanos, deja de existir para sí mismo y no tiene más familia que la gran asociación del Estado”²¹. En septiembre de 1813, “en medio del estruendo de la guerra” y “en el año tercero de la revolución”, Henríquez clama por un juicio severo sobre los reales progresos de la revolución. Examinemos, dice, “si nos hemos preparado para la libertad abriendo nuestros corazones a nobles y desinteresados sentimientos. Si hemos adquirido virtudes republicanas, entre las cuales son las principales la justicia, el desprendimiento de intereses personales, prefiriendo al bien particular y propio el bien público y la causa de la Libertad: o si por falta de estas virtudes estamos condenados a ser esclavos eternamente.”²²

Es esta experiencia del vivir libre, que hemos analizado, la que hace surgir la virtud cívica. La fuerza de esa virtud cívica arranca de ese amor a la patria y de su correlato, el odio a la tiranía: “Exaltado el hombre en una república bien constituida por el amor a un gobierno liberal, justo y equitativo (...) y en el cual goza de la libertad política (...) y por el aprecio a una constitución que él mismo ha elegido (...) no hay peligro que no arrostre, no hay obstáculo que no supere, no hay acción magnánima de que no sea capaz, cuando la patria

²⁰ C. Henríquez: “Idea del gran objeto de la sociedad y la Administración”, *Aurora...*, No. 2, Tomo 1, 20 de Febrero de 1812.

²¹ C. Henríquez: “Proclama de Quirino Lemáchez”, *Op. Cit.*, p. 66.

²² C. Henríquez: “Discurso en el aniversario de la instalación del nuevo Gobierno”, *El Monitor Araucano*, núms. 70, 71 y 72, de 18, 21 y 23 de Septiembre de 1813, en *Antología*, p. 190.

peligra o están amenazados sus derechos. La idea de la libertad es muy hermosa, cuando es bien conocida: presentándose al ánimo acompañada de sus bienes y encantos, excita en él un entusiasmo abrasador e invencible. La historia de las repúblicas abunda en hechos que prueban esta verdad; rasgos sublimes de patriotismo que honran a la naturaleza humana y que ensoberbecen nuestra condición (...) En las provincias Americanas, sujetas antes al imperio español, se abre en la época actual una escena muy brillante. El valor, la resolución de los héroes, el entusiasmo de los republicanos antiguos y modernos, se han desplegado gloriosamente por la gran causa de la libertad nacional. La espada de la tiranía expirante ha inmolado en algunas partes muchas víctimas; pero de su sangre se han levantado nuevos héroes (...) Las crueldades con que la dominación antigua se despide del nuevo mundo, su desesperación y rabia sanguinaria, aun en sus últimos alientos, la han hecho más odiosa, han descubierto todo su carácter y han puesto a los hombres en la necesidad de vencer o morir”²³.

La defensa de la libertad y del régimen que la hace posible descansa en ese amor a la libertad que experimenta aquel que lucha en defensa de su propia libertad y no por los intereses de un rey: “La esperanza es el móvil del corazón humano: persuádanse los hombres que del nuevo orden de cosas ha de resultar un aumento de prosperidad pública. y todos serán sus ardientes defensores. Interésese su amor propio; esperen tener alguna influencia en los negocios públicos, y defenderán como propia la causa común. Esta es la razón de la admirable actividad, ardor y firmeza que han mostrado los pueblos en las revoluciones republicanas. No se pelea entonces por los intereses de un rey, sino por la

²³ C. Henríquez: “Sobre el amor de la libertad, *Op. Cit.*

parte de la soberanía que corresponde a cada ciudadano”²⁴. A mi juicio, en este texto, Henríquez es capaz de darse cuenta de que la virtud ha de ser concebida inicialmente como una pasión²⁵, que naciendo de la experiencia de la libertad, se instala en el corazón humano e impulsa su voluntad. La libertad de que se nos habla es la propia libertad, no ajena; por eso se lucha y se defiende la libertad. Sólo un régimen de movilización política puede inculcar ese tipo de amor a la patria y su correlativo odio a la tiranía; y en esto consiste la fuerza de la virtud cívica. Su fortaleza radica en ese deseo vivo, una pasión sin duda, que se interpreta como un sentimiento vivo presente en los ciudadanos de la república. Un autor clave como Montesquieu también intuye que la virtud contiene en su centro un importante componente de pasión: “se puede definir esta virtud –dice- como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual (...) Todo depende, pues, de instaurar ese amor en la República”²⁶; “La virtud en una República es sencillamente el amor a la República. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero”²⁷.

En consecuencia, el amor a la patria se nos descubre como el amor a la libertad, interpretado como el *deseo* de la libertad: “deseo único y sublime de las almas fuertes, principio de la gloria y dichas de la República, germen de luces, de grandes hombres y de grandes obras, manantial de virtudes sociales, de industrias, de fuerza, de riqueza!”²⁸. Por esta razón, asimismo, la virtud cívica ha de ser inculcada primariamente como este

²⁴ C. Henríquez: “Del entusiasmo revolucionario”, *Aurora...*, No. 31, Tomo 1, 10 de Septiembre de 1812.

²⁵ Cf. M. Viroli (1999), p. 167.

²⁶ Montesquieu: *Del espíritu de las Leyes*, IV, 5.

²⁷ *Ibid.*, V, 2.

²⁸ C. Henríquez: “Proclama de Quirino Lemáchez”, *Op. Cit.*, p. 61.

sentimiento de amor, amor a *su* libertad, en este sentido, “amor propio”, como dice Henríquez siguiendo al Rousseau del *Discurso sobre la Economía política*²⁹. Sólo de este modo, se piensa, un hombre está dispuesto a defender con su vida la existencia de su gobierno. En este punto de su argumentación, se manifiesta la íntima vinculación que establecen los escritores republicanos entre la virtud cívica y la libertad. Camilo Henríquez está próximo a percibir aquello que Maquiavelo expuso de una manera transparente en su análisis de la experiencia de la república romana, y que un estudioso del republicanismo como Quentin Skinner ha destacado en los últimos años.

Skinner, recordemos, ha hecho notar que el término *virtud*, particularmente central en el lenguaje político republicano, forma parte de una fuerte teoría del deber cívico. Según su análisis, la principal pregunta que se formulan los pensadores republicanos es de qué manera puede asegurarse políticamente un régimen de libertad. Responden que es indispensable para la mantención de un gobierno libre que todo el cuerpo político de los ciudadanos esté imbuido de un sentido de la virtud pública tan poderoso que no pueda ser sobornado ni sometido por fuerzas externas o ambiciones facciosas que pretendan socavar

²⁹ En este punto, resulta oportuno clarificar el uso del término amor propio (*amour-propre*) tal como aparece en el *Discurso sobre la Economía Política* y que Henríquez reproduce en su artículo. Este pasaje en donde Rousseau define el amor a la patria como un sentimiento que “añade la fuerza del amor propio a la belleza de la virtud” puede llamar la atención de un lector de Rousseau. Sabido es que desde el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755), sostuvo que los sentimientos del amor de sí mismo (*amour de soi-même*) y del amor propio (*amour-propre*) deben ser cuidadosamente distinguidos. Según Rousseau, “No hay que confundir el amor propio con el amor de sí mismo (...) El amor de sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce la humanidad y la virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad, que lleva a cada individuo a hacer más caso de sí que de cualquier otro, que inspira a los hombres todos los males que mutuamente se hacen” (Nota 15, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*). Al respecto, creo que resulta extremadamente útil la nota aclaratoria del editor de las *Oeuvres politiques*, Jean Roussel, en este pasaje del *Discurso sobre la Economía Política*. Según Roussel, “El amor propio no parece aquí afectado por esa tonalidad negativa que toma en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y que tomará cada vez más en el conjunto de la obra de Rousseau. En la terminología posterior, se hablaría más bien de *amour de soi*”, (*Oeuvres politiques* (1987), pp. 604-605).

el bien común. Ello requiere que los ciudadanos se comprometan a servir y cultivar el bien de su comunidad de dos maneras. Deben, en primer lugar, estar dispuestos a defenderla con las armas de las amenazas externas de conquista y esclavización. El otro aspecto del deber cívico que destacan los escritores republicanos es la necesidad de evitar que el gobierno caiga en manos de individuos ambiciosos o grupos facciosos. Esto último exige que todos estén en guardia y permanezcan vigilantes, para impedir que aquellos elementos ambiciosos o facciosos acumulen indebida influencia. En consecuencia, la mantención del gobierno libre requiere que todo el cuerpo de ciudadanos supervise permanentemente y participe en el proceso político (Skinner, 1992). De este modo, la doctrina del deber cívico contiene dos momentos para defender una comunidad libre: la virtud necesaria para defender la libertad frente al enemigo exterior y la virtud para conformar un cuerpo político de hombres libres. Como lo observa Maquiavelo, a propósito de la república romana: “conocemos ahora por la lección de la historia. cuántos daños reciben los pueblos y las ciudades con la servidumbre (...) Es fácil conocer de dónde le viene al pueblo esa afición a vivir libre, porque se ve por experiencia que las ciudades nunca aumentan su dominio ni su riqueza sino cuando viven en libertad (...) cuánta grandeza alcanzó Roma después de librarse de sus reyes. La causa es fácil de entender: porque lo que hace grandes las ciudades no es el bien particular, sino el bien común. Y sin duda este bien común no se logra más que en las repúblicas, porque éstas ponen en ejecución todo lo que se encamine a tal propósito”³⁰.

Por su parte, Camilo Henríquez, en su “Catecismo de los patriotas”, percibe el ideal republicano del deber cívico dentro de su crítica al sistema colonial español. Lo hace en un primer momento, al observar que en este sistema político, “se consideraba la patria como el

³⁰ Maquiavelo: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, II, 2.

dominio de un hombre solo, que llevaba el nombre de rey. Los que debían haber sido órganos e intérpretes de las leyes fundamentales de la sociedad, eran instrumentos de injusticia. Los que debían ilustrar a los pueblos, fortificaban y canonizaban la tiranía con impías máximas. Los soldados, mantenidos con las contribuciones de los pueblos, no eran soldados de la patria, sino soldados del rey; no eran ciudadanos ni defensores de la libertad pública, sino sus opresores”³¹. Los soldados, los letrados, los magistrados son, pues, el instrumento de la dominación de un hombre *porque no son ciudadanos*. Si existía la opresión era precisamente porque no existían los ciudadanos. La defensa de la libertad de cada uno, su posibilidad de vivir libre de dominación, estriba en que ellos conformen un cuerpo político de hombres libres que se autogobiernan y, de este modo, defiendan su propia libertad y no la de otro hombre. En esto consiste el ideal de la ciudadanía que concibe a los ciudadanos como los defensores de la libertad pública. Este ideal implica hacer comprender a un hombre que su libertad individual no es independiente de la libertad pública, o lo que es lo mismo, que su libertad es en medida importante libertad política, que su libertad individual depende de su libertad política. Por lo tanto, aquellos soldados, letrados y magistrados no son hombres libres, y son instrumentos de la dominación de un solo hombre, justamente porque no son en esto también ciudadanos, es decir, hombres que realizan esas ocupaciones como parte de su oficio de ciudadanos, como parte de la empresa diaria de defender su propia libertad, en común con sus pares, frente a los intentos de aquellos que quieren suprimirla para instalar su dominación.³²

³¹ C. Henríquez: “Catecismo de los patriotas”, *Op, Cit.*, p. 207.

³² Henríquez confirma una vez más esta vinculación entre la teoría de la virtud cívica y el amor a la patria que pueda llegar a ser identificado por cada cual como el amor a la propia libertad. El énfasis republicano es que el reconocimiento del valor de la libertad política se origina en una experiencia real de la libertad, esto es, de la experiencia de vivir (desarrollar sus actividades particulares, sus proyectos de vida, su vida familiar, etc.) en y dentro de un régimen de libertad. El siguiente texto es ilustrativo de lo que he afirmado: “Esa frialdad que se nota en algunos pueblos por los intereses nacionales, esa indiferencia por cualquiera forma de

Pero, como es previsible, Henríquez es consciente, como muchos otros republicanos, de que esto no es un producto espontáneo en la mente de un hombre. Es necesario formar al ciudadano. Y este es el papel que juega la virtud. En efecto, en un segundo momento, Henríquez advierte que la mantención de la libertad depende del cultivo de la virtud que forma al ciudadano. Para que exista libertad “se necesitan virtudes”, declara. ¿Cuáles son esta virtudes para Henríquez?: “La libertad se conquista con el valor o la fortaleza. Esta es la principal virtud de las repúblicas (...) Pero no todos los ciudadanos deben manifestar el valor de un mismo modo. El magistrado que hace triunfar la ley, sea haciendo frente y destruyendo a los malvados o a los perturbadores de la quietud y el orden, a los complotados contra la libertad y seguridad del pueblo, paga a la patria el tributo del valor y la magnanimidad, como el soldado que avanza bajo el fuego del enemigo. Por la misma razón, el hombre público que sacrifica su opinión y sus sentimientos al terror, es tan cobarde como el militar que en el combate arroja las armas y huye. El funcionario que por

gobierno, por la libertad y la servidumbre, por la independencia y la sujeción colonial, debe su principio no sólo a la ignorancia de sus derechos, sino muy principalmente a su actual miseria, que nos les permite elevar el ánimo ni concebir mejores esperanzas. Ellos creen que siempre han de ser infelices y miran con indiferencia todos los sucesos. Para amar la patria, para mirar con celo e interés los acontecimientos públicos es necesario que tenga el pueblo alguna influencia en los negocios públicos, es indispensable que el interés particular de cada familia, de cada ciudadano esté perfectamente unido con el interés nacional. Desengañémonos, no hay otros principios, que puedan dar a los estados aquella sólida consistencia, que les concilia respeto, fuerza y vigor. Cada uno se interesa por defender una constitución, un sistema que lo hace dichoso: cada uno defiende un país donde goza de consideración y comodidad. Por esta razón los Soldados de la libertad, las milicias de la Repúblicas bien constituidas derrotaron, destrozaron siempre a las tropas mercenarias de los gobiernos despóticos. “Como en las Repúblicas (dice le general Lloyd) cada hombre se siente vivamente interesado en la conservación del Estado, todos concurren con ardor a su defensa, todos obran con un celo y una vigilancia proporcionada a los peligros, y los últimos campos de batalla se disputan más que los primeros”.” (*Aurora...*, 16 de julio de 1812, No. 23, Tomo I). El pasaje anticipa además el concepto de la corrupción política como la ausencia precisamente de esta preocupación por la mantención del régimen de la libertad, base de su propia libertad. En este descuido se funda la indiferencia por los “intereses nacionales”, “por cualquiera forma de gobierno”, por “la libertad y la servidumbre, por la independencia y la sujeción”.

adulación o por interés compromete los derechos populares, es tan perverso y vil como el militar que se dejase corromper por el dinero del enemigo”³³.

De esta forma, la reflexión del mismo Henríquez nos conduce al otro tema republicano asociado al cultivo de la virtud cívica: la denuncia del vicio y de la corrupción. Según el argumento anterior, la experiencia de la libertad política, que instaura la vida republicana, es la que hace surgir la virtud cívica. En contrapartida, el vicio y la corrupción nacen junto con la experiencia de la servidumbre, propia del despotismo. Vicios como la ambición, el lujo, la ociosidad, el privilegio del beneficio privado, son los síntomas de la corrupción, que, por cierto, no es una cuestión de interés puramente privado, sino también, y preferentemente, público. Los vicios son males *políticos*, y no simplemente privados. Así, Henríquez observa que, “En las monarquías no puede unirse bien, ni subsistir la grandeza de alma con la degradación que se ve en los palacios y con las humillaciones y bajezas a que es necesario sujetarse para hacer fortuna (...) En un gobierno arbitrario ninguno incurre en la tentación de adquirir mérito, ni talentos, porque saben que los empleos y las distinciones se venden, se reservan para la intriga y aun se distribuyen por un capricho injusto (...) No hay verdadera emulación en un país en que la cábala, el favor, la opulencia destruyen los derechos del mérito y la virtud. En los estados corrompidos se asciende a la fortuna por medio de la infamia, y la mediocridad, y aún la incapacidad se sostiene en ella por medio de bajezas, adulaciones, robos y otros delitos”³⁴. Estos juicios se corresponden en lo central con lo sostenido por Montesquieu: “Sé muy bien que no es raro encontrar príncipes virtuosos, pero sostengo que es muy difícil que el pueblo lo sea en una

³³ C. Henríquez: “Catecismo de los patriotas”, *Op. Cit.*, pp. 207-208.

³⁴ C. Henríquez: “Del honor en los pueblos libres”, *Aurora...*, No. 32, Tomo 1, 17 de Septiembre de 1812.

Monarquía. Léase lo que los historiadores de todos los tiempos han dicho sobre la corte de los monarcas; recuérdense las conversaciones de gente de todos los países sobre el carácter despreciable de los cortesanos: no se trata de especulaciones, sino de una triste experiencia. La ambición en la ociosidad, la bajeza en el orgullo, el deseo de enriquecerse sin trabajar, la aversión por la verdad, la adulación, la traición, la perfidia, el abandono de todo compromiso, el desprecio de los deberes de ciudadano, el temor de la virtud del príncipe, la esperanza de sus debilidades y sobre todo, el ridículo de que siempre se cubre a la virtud, constituyen a mi modo de ver el carácter de la mayoría de los cortesanos en todas partes y en todas las épocas. Ahora bien: es muy difícil que no siendo honrados la mayor parte de los ciudadanos principales de un Estado, los inferiores sean hombres de bien; que aquellos engañen y éstos se conformen con ser engañados. El cardenal Richelieu insinúa en su testamento político que si en el pueblo se encuentra algún desdichado hombre honrado, el monarca debe evitar servirse de él. ¡Hasta tal punto es verdad que el resorte de este Gobierno no es la virtud!”³⁵.

En una fórmula lúcida y sugerente, Maquiavelo define la corrupción como la ineptitud para la vida libre³⁶. La frase de Maquiavelo resume lo central: la corrupción devela a una comunidad que es incapaz de custodiar su libertad. Pues el avance de la corrupción equivale a la perversión de la misma política, es decir, consiste en último término en la subordinación de la vida común a los intereses privados. En una comunidad corrompida, ya no existe el cuidado de la vida pública, protegida de la invasión de los intereses

³⁵ Montesquieu: *Op. Cit.*, III, 5.

³⁶ Maquiavelo, *Op. Cit.*, I, 17.

particulares. De este modo, ya no se puede defender las condiciones de posibilidad de la libertad política y de la virtud cívica.

La corrupción resulta particularmente notable en un régimen despótico, como Camilo Henríquez lo observa: la corrupción que reside en la ignorancia política de un pueblo, que desconoce sus derechos. En un texto ya comentado, afirma que “Esta es (...) la causa por qué los vasallos de los gobiernos absolutos viven en una perfecta ignorancia de la política, de los intereses públicos y de los derechos del hombre y del ciudadano. Mientras mayor es el despotismo, mayor y más tenebrosa es esta ignorancia: de modo que cuando se conmueve y derriba el coloso de la autoridad despótica, se hallan los hombres ignorando lo que más les convenía saber”³⁷.

El conocimiento de la política aparece destacado, pues, como parte del oficio de un ciudadano libre, y como una de las bases de la mantención del régimen de libertad. Se puede decir que este saber de “la política, de los intereses públicos y de los derechos del hombre y del ciudadano” forma parte de esa fuerte teoría del deber cívico que menciona Skinner, esto es, forma parte de la virtud cívica. Así lo concibe Henríquez: al contrario de lo que ocurre bajo los despotismos, nos informa, “los ciudadanos de los estados libres, como tienen influencia en los negocios públicos, procuran instruirse en la ciencia del gobierno y la legislación. Y meditan en las máximas de la economía política. Por esto decía un republicano: ‘por débil que sea el influjo de mi voz en las deliberaciones públicas, el derecho de votar en ellas me impone la obligación de instruirme’. Por esto en dichos estados los papeles públicos tienen un consumo increíble. En Estados Unidos, por ejemplo,

³⁷ C. Henríquez: “Del entusiasmo revolucionario”, *Op. Cit.*

sólo en Nueva York se publican diariamente siete periódicos y se expenden más de veinte mil ejemplares. En Boston se publican tres dos veces cada semana y cada periódico despacha más de cinco mil”³⁸.

De aquí que Henríquez deriva el cuidado de la formación de la opinión pública para la vida política libre. El propósito de Henríquez es formar una opinión pública que reemplace a la opinión degradada heredada del despotismo. A su juicio “la opinión influye sobre el espíritu humano más fuertemente que todas las demás causas morales. Como ella es el agregado de las ideas inspiradas y perpetuadas por la educación, los discursos familiares y el gobierno, y fortificadas por el ejemplo y el hábito, posee la eficacia de todas estas causas reunidas”³⁹. “Esta opinión hace a los pueblos libres o esclavos y forma el carácter nacional. Naciones generosas en otro tiempo bajo la idea de libertad se hicieron abyectas y despreciables bajo las ideas amigas de la servidumbre. La opinión cómplice de la tiranía comunicó a sus almas tímidas la insensibilidad”⁴⁰. Distingue, en consecuencia, una opinión verdadera y otra opinión falsa: “La opinión verdadera se funda en la experiencia y la razón; la opinión falsa tiene por base la ignorancia y las preocupaciones” y concluye que, “es del mayor interés que a las opiniones absurdas y perjudiciales se sustituyan las verdaderas y provechosas: y que se adopten todos los medios posibles para rectificar la opinión pública”⁴¹.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ C. Henríquez: “Del entusiasmo revolucionario”, *Op. Cit.*

⁴⁰ C. Henríquez: “Sermón en la instalación del Primer Congreso Nacional” (leído el 4 de julio de 1811), en *Antología*, p. 78.

⁴¹ C. Henríquez: “Del entusiasmo revolucionario”, *Op. Cit.*

“¿Qué remedio pues –se pregunta- puede oponerse al error, a la ignorancia , a todas las causas odiosas que producen el letargo y aún la depravación de los cuerpos sociales? Sólo hay un remedio y es la manifestación de la verdad y la PROFESIÓN PÚBLICA Y SOLEMNE DE LA OPINIÓN DE LA PATRIA. En efecto, generalizando la instrucción, esparciendo los principios útiles y sólidos en toda la masa del pueblo, cultivando la razón pública, se debilitará seguramente la funesta influencia de las antiguas causas de error y embrutecimiento”⁴². La ignorancia es en último término políticamente perversa porque forma un individuo inepto para vivir libre. La servidumbre precisamente fructifica en el letargo de cuerpos sociales sumidos en el error y la ignorancia, en el embrutecimiento, el fanatismo y la superstición, que los hace proclives a la corrupción. El avance del despotismo y la servidumbre significa que el bien público no está manifiesto ante los ojos de todos, especialmente ante aquellos que justamente por su tosquedad, pueden ser esclavizados. ¿Cuál es el remedio? Henríquez responde que es la “manifestación de la verdad y la profesión pública y solemne de la opinión de la patria”, es decir, de lo que se trata es de manifestar y generalizar ese bien público ante la razón de todos con el fin de rectificar la opinión.

Desde esta perspectiva, cobra especial significación la fundación del primer periódico chileno, obra del mismo Camilo Henríquez. *La Aurora de Chile* es un periódico de gobierno, su misión es política en términos de lo que hemos estado especificando en este trabajo. La justificación del proyecto de *la Aurora* aparece explícita en su número inicial, en el Prospecto del 12 de febrero de 1812: “Está ya en nuestro poder, el grande, el precioso

⁴² C. Henríquez: “De la profesión pública de la opinión de la patria”, *Aurora...*, No. 30, Tomo 1, 3 de Septiembre de 1812.

instrumento de la ilustración universal, la Imprenta. Los sanos principios, el conocimiento de nuestros eternos derechos, las verdades sólidas y útiles van a difundirse entre todas las clases del estado (...) Empezará a desaparecer nuestra nulidad política (...) interesa consolidar la opinión, disipar infundados recelos y perseguir, combatir los errores hasta en sus últimos atrincheramientos”⁴³.

Claramente la prensa que intenta inaugurar Henríquez no es una prensa que busque defender la libertad de imprenta fundándose, por ejemplo, en argumentos de procedencia liberal. El argumento de Henríquez es más bien republicano. La *Aurora de Chile* está concebida como una institución republicana. El papel de la prensa, dice Henríquez, es la manifestación de la verdad, difundir los sanos principios y las verdades sólidas y útiles, perseguir y combatir los errores, consolidar la opinión, debilitar la funesta influencia de las antiguas causas de error y embrutecimiento, desterrar la ignorancia. En una palabra: formar la opinión del ciudadano. En ningún caso, su propósito es establecer una tribuna neutral, donde se ampare el derecho, incluso para emitir opiniones erradas.

Un texto que nos permite clarificar esto último es, nuevamente, “El Catecismo de los patriotas”. Allí Henríquez interroga y responde, siguiendo la forma canónica de los catecismos de la época: “¿Cuál es una de las señales más claras de la libertad pública? -La libertad de imprenta. ¿Qué bienes resultan de la libertad de imprenta? -El denunciar al público todos los abusos. El propagar las buenas ideas. El intimidar a los malos. El proponer sabios reglamentos y útiles reformas. El combatir los sistemas perjudiciales”⁴⁴.

⁴³ C. Henríquez: “Prospecto”, *Aurora...*, 12 de Febrero de 1812.

⁴⁴ C. Henríquez: “Catecismo de los patriotas”, *Op. Cit.*, pp. 207-208.

Este pasaje nos muestra que la libertad de imprenta que Henríquez reclama no se halla guiada por el propósito de defender la libertad como lo haría un pensador liberal, esto es, como la ausencia de interferencia, como la libertad de hacer o de omitir. En este punto, nuevamente se manifiesta con claridad la matriz republicana del pensamiento de Camilo Henríquez. Su concepción de la libertad es republicana, con una fuerte impronta rousseauiana; la libertad asegura un poco antes, “tiene por regla la justicia y por baluarte y salvaguardia a la ley”⁴⁵ y la ley “es la expresión libre y solemne de la voluntad general”⁴⁶. Más adelante indica que los límites de la libertad están dados por los derechos del hombre y del ciudadano: “La observancia y conservación de estos derechos forman la libertad: donde no son respetados reina la tiranía”⁴⁷. Y es exactamente aquí, en relación con esto último, donde comienza a adquirir sentido la libertad de imprenta. En efecto, el pasaje que sigue es revelador, muestra cómo el interés que guía su petición es político, busca establecer una libertad definida por un contenido y no por la ausencia: “¿Por qué se eternizaron los abusos en el antiguo sistema? –Por la ignorancia ocasionada de no haber imprenta libre. En el antiguo sistema estábamos tan lejos de ver observados y respetados los derechos, que ni aun los conocíamos, ni teníamos idea de ellos. Educándonos en la ignorancia (...) estábamos llenos de errores muy ultrajantes a la naturaleza humana”: la patria era el dominio de un solo hombre, los jueces eran instrumentos de injusticias, los doctos con sus máximas canonizaban la tiranía, los soldados no eran ciudadanos defensores de la libertad pública, sino opresores al servicio de un rey. En virtud de la ignorancia y el error, “Estaba considerada la opresión como el estado natural del hombre”. Y concluye: “*Por eso*, la libertad supone una gran masa de luces esparcidas sobre la muchedumbre, y al contrario la

⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 202.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 205.

tiranía domina entre errores y tinieblas”⁴⁸. La libertad de imprenta, por tanto, está pensada para hacer posible la libertad política e impedir la tiranía, erradicar el error significa exactamente erradicar la posibilidad del despotismo, para eso se necesita esparcir las luces por medio de la libertad de imprenta. No hay que equivocarse: Henríquez está pensando en clave política y republicana. Por lo mismo, debemos desterrar una tradicional imagen que nos presenta a Camilo Henríquez como escritor poético e idealista. En particular, respecto de este punto, no se piense en él como alguien que quiere esparcir luces para hacer de Chile una República de sabios ilustrados.

En definitiva, en este sentido en Henríquez la exigencia de libertad de imprenta no está concebida como la exigencia de un derecho individual, al modo como lo entiende la tradición liberal, como protección de lo que I. Berlin llamó la libertad negativa, sino como el derecho de un individuo que es un ciudadano, consciente del deber que tiene de defender por sí mismo su libertad frente a la amenaza de aquellos que desean esclavizarlo. Libertad de imprenta significa aquí la creación de una tribuna que eduque al ciudadano, que forme la virtud cívica, mediante la denuncia al público de los abusos, la propagación de las buenas ideas, la intimidación de los malos, la propuesta pública de reglamentos sabios y reformas útiles como asimismo el combate de los sistemas perjudiciales. Una tribuna, como lo dice el mismo Henríquez tantas veces, que forme y cultive la *razón pública*: “es oportuno recordar lo que se ha repetido tantas veces, la necesidad de promover la educación, de generalizar los buenos principios y perfeccionar y aún formar la razón pública”⁴⁹.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 207; la cursiva es mía.

⁴⁹ C. Henríquez: “El Catecismo Patriótico y la educación”, *Aurora...*, No. 41. Tomo 1, 19 de Noviembre de 1812.

De este modo, la teoría republicana buscaría oponerse a una forma de deliberación política que evita la publicidad. La deliberación política que debe ocurrir ha de ser una deliberación pública. Esto significa hacer posible una razón, que en principio, es extensible a todos los que conforman el cuerpo político de los ciudadanos libres. Esto es lo que podemos entender por razón pública. Hacer público los asuntos de estado es no ocultar a la mirada del público -los ciudadanos- dichos asuntos. Esta es la situación que se puede observar, según Henríquez, en Inglaterra: “En Inglaterra se hacen al descubierto todas las operaciones del gobierno. Los negocios más importantes se tratan públicamente en el Senado de la nación, sin que esta conducta haya jamás perjudicado a sus intereses. Parece que no sólo los ciudadanos, sino que todo el universo fuese admitido a las deliberaciones”⁵⁰. De esta manera, concluye, “el pueblo toma un interés profundo en los asuntos del estado: la guerra, la paz, las expediciones, los proyectos, se hacen una causa pública. De este modo la gran isla, que ha sabido contrabalancear en medio del océano toda la fuerza y gravedad del continente, parece decir a sus gabinetes misteriosos: ‘Yo no temo a toda la Europa’. De este modo el gobierno parece decir a todos los ciudadanos: juzgadnos, ved si somos fieles depositarios de vuestros intereses y de vuestra gloria y prosperidad”⁵¹.

La idea de una razón pública es que nada que sea de interés general puede quedar fuera del entendimiento de los ciudadanos. Ellos son libres en la medida en que conforman un cuerpo político libre, que se autogobierna. Con este fin, pues, se debe crear todas las condiciones que den fuerza y vigor, preserven y cuiden, ese autogobierno. Por ello, un asunto de interés general debe serle conocido. De ese modo, se persigue evitar el surgimiento y proliferación

⁵⁰ C. Henríquez: “De las diversas formas de gobierno. De los gobiernos simples y regulares”, *Aurora...*, No. 16, Tomo 1, 28 de Mayo de 1812.

⁵¹ *Ibid.*

de los intereses que intenten socavar el bien común. Instalando esta razón pública, se puede evitar, en principio, la facción, el engaño, el soborno, la ambición, el poder apolítico de la riqueza, la influencia, la intriga, el nepotismo, etc. ¿Cómo es posible esto? Entre otras medidas, creando una opinión pública, como dice Henríquez, manifestando la verdad ante todos, persiguiendo los errores y los engaños, por medio de una tribuna pública de razonamientos.

Por lo tanto, la idea de razón pública consiste, por un lado, en una verdad expuesta ante la razón de cualquiera, es decir, de todos. Con esto, se indica que los asuntos políticos, en principio, son comprensibles para todos, negarlo significaría reconocer que la política más bien posee una razón que sólo es atributo de algunas personas o grupos con mejores capacidades políticas que la mayoría. Por otro lado, la idea de la razón pública consiste en la habilitación de la deliberación política pública, una vez establecido su alojamiento en ese espacio múltiple y anónimo, allá afuera. La discusión de los asuntos de estado se ha extendido al espacio abierto de la opinión pública. En periódicos, de gran tiraje y consumo masivo (como lo indica Henríquez de las ciudades de los Estados Unidos), el ciudadano está participando de la deliberación política: “De aquí es que los periódicos, o papeles públicos, de los pueblos libres son la verdadera historia del tiempo presente; describen con ingenuidad los sucesos adversos y los prósperos; presentan los clamores de los oprimidos, el estado bueno o malo de las rentas públicas, de la educación, de los ejércitos, de la marina; advierten al Gobierno de lo que debe recelarse, de lo que debe promover, de lo que debe presumir; transcriben los debates y dictámenes, o sensatos o disparatados, de los miembros de la Legislatura”. Al tiempo que, “Por el contrario, los periódicos de los países esclavos son una coordinación de mentiras para mantener la ilusión del pueblo, y nunca le

hablan de lo que más le interesa saber”⁵². Esto hace posible, en principio, que sesione la asamblea popular, junto con eliminar, como ha dicho Henríquez, los “gabinetes misteriosos”.

En el trasfondo de este argumento está la idea de que la política tiene en el centro, una dimensión pública, que hay que cuidar, preservar, proteger, fortalecer y promover. El cuidado del carácter público de la política es la garantía del autogobierno, pues de este modo se busca evitar que los intereses particulares se enseñoreen en la vida política, pervirtiéndola. Pues es bien sabido que quienes dominarán en este evento son los poderosos, que impondrán mediante el soborno o mediante la intriga o la violencia, su voluntad a la comunidad, y sabemos, como lo subraya Skinner (1992) comentando a Maquiavelo, que por principio una comunidad que sigue una voluntad ajena a la suya es una comunidad esclavizada, no libre, pues la libertad consiste en la no dominación. El descuido, el debilitamiento, el vaciamiento de lo público es la muerte de la libertad. al menos de la libertad para todos.

⁵² C. Henríquez: “Fanatismo, superstición y libertad”, *Op. Cit.*, pp. 237-238.

III. VIRTUD CÍVICA Y CONSTITUCIÓN

Junto con Camilo Henríquez, Juan Egaña es el principal exponente del pensamiento republicano original. Es, al igual que Henríquez, uno de los primeros que piensa la nueva realidad política en términos abiertamente republicanos. También su reflexión, como en el caso de Henríquez, se proyecta más allá de esta primera conciencia, conservando su influencia en el segundo momento republicano, como lo veremos en la Segunda Parte de la investigación. Pero, a diferencia de Henríquez, Juan Egaña mantiene una unidad y continuidad de pensamiento notables, al punto de poder afirmar que esta primera formulación de su republicanismo contiene las premisas de su posterior reflexión en los 1820. En gran medida, su Proyecto Constitucional de 1811 anticipa su Constitución de 1823, identificando desde un principio algunos de los peligros que a su juicio debe enfrentar la creación de un orden republicano. Nuestro análisis está centrado en este Proyecto Constitucional de 1811, y en especial, en las “Ilustraciones”, que Egaña añade al Proyecto, al momento de su publicación en 1813¹. Estas “Ilustraciones” son de enorme interés para nuestro trabajo, pues en ellas Egaña revela las razones que justifican el diseño de las principales instituciones que contiene su Proyecto. De este modo, su concepción de la república se expone privilegiadamente en estas notas explicativas, con las cuales Egaña quiso ilustrar a sus conciudadanos el nuevo orden político que a su juicio convenía para conservar y consolidar la libertad conquistada en 1810.

¹ La edición original es de Imprenta del Gobierno, 1813. Existe también el manuscrito que recoge el Proyecto de 1811. Para las citas, sin embargo, tomo la paginación de su recopilación contenida en la *Memoria Histórico-Crítica del Derecho Público Chileno* (1849), de Ramón Briceño.

Lo anterior permite subrayar un aspecto de su pensamiento que es característico en él. El trabajo de Egaña pensador se identifica con su trabajo como constitucionalista. Egaña es un pensador que concibe el diseño de una Constitución como el trabajo principal en la creación de la República. Esta convicción representa el sello caracterizador de su reflexión republicana. Las razones que fundamentan este rasgo de su republicanismo son las que querría examinar a continuación.

Sin duda, Juan Egaña es un pensador de la virtud. Desde su perspectiva, la tarea de formar el nuevo tipo humano de la república, el ciudadano, requiere la formación en él de una cualidad esencial, la virtud cívica. Iluminado por quien es quizás su principal mentor intelectual, Montesquieu, Egaña desde temprano concibe la virtud cívica como el resorte principal del nuevo orden político que ha de ser creado a partir de 1810. En un germinal escrito de 1807, titulado significativamente "Discurso sobre el amor a la patria", Egaña expone la noción de la virtud cívica en los términos siguientes: "Debemos apartar de nuestros corazones todo sentimiento de interés particular, de crédito y autoridad, esa debilidad tan indigna del amor patriótico como de los grandes héroes. Todo hombre de bien, contento con desempeñar el ministerio que puso la patria a su cargo, no hace crecer su autoridad sino por el nivel de su mérito. Funda su distinción en el respeto que merecen sus acciones, y se concilia aquel homenaje que se debe a la virtud (...) (y prefiere) a todo interés la gloria de su virtud (...), se hace superior a todo interés personal". Y advierte: "señores, esta gloria se consigue con aquel sincero amor público en que todos los ciudadanos reúnen sus opiniones y deseos". Guiado por una mirada maquiaveliana a la historia, Egaña encuentra en el ejemplo de los pueblos libres la confirmación de su juicio: "Los romanos, los lacedemonios y casi todos los pueblos fueron grandes mientras amaron su gobierno.

pensaron con honor de sus superiores y con interés recíproco de cada ciudadano". Concluye finalmente: "El verdadero amor de la patria consiste pues, en dos puntos cardinales: Primero, un vivo interés por la felicidad pública que no perdona sacrificios, segundo, en la deferencia a las opiniones del gobierno que no parezca el resultado de la necesidad y de la opresión, sino de aquella sincera confianza que todo lo anima y conduce a los fines más felices" ².

La exposición de Egaña recoge en lo medular la convicción republicana que indica a la virtud como el principio fundamental de este régimen político. Se entiende la virtud como aquella capacidad del ciudadano de anteponer el bien público al bien privado. La excelencia del ciudadano de una República consiste en su disposición firme y constante de encaminar sus deseos y acciones al bien general antes que a su bienestar particular. Por este motivo, la virtud republicana llega a ser identificada con un sentimiento profundo de amor a la patria.³

La formación del ciudadano coincide con la formación de la virtud cívica. Pero, a su juicio, esta formación debe descansar en la creación de un marco institucional que dirija y

² En: *Antología*, Editorial Andrés Bello (1969), pp. 147-148.

³ Así lo expone Montesquieu. En *Del Espíritu de las Leyes* (Libro III, cap.V), Montesquieu, a propósito del Gobierno Monárquico, afirma que la virtud no es su principio. En las monarquías, asegura, "El Estado subsiste con independencia del amor a la patria, del deseo de gloria auténtica, de la renuncia a sí mismo, del sacrificio de los más caros intereses y de todas aquellas virtudes heroicas que encontramos en los antiguos y de los que sólo hemos oído hablar". En nota a pie de página, el mismo Montesquieu se encarga de aclarar de qué tipo de virtud está hablando: "Me refiero -dice- sobre todo, a la virtud política, que es la virtud moral en cuanto se encamina al bien general, un poco a las virtudes morales particulares y nada en absoluto a la virtud que se relaciona con las verdades reveladas" y agrega "Aclaremos esto en el Libro V, Cap. II". Allí completa y profundiza esta idea: "La virtud en una República es sencillamente el amor a la República. No es un conjunto de conocimientos, sino un sentimiento que puede experimentar el último hombre del Estado tanto como el primero. El amor a la patria conduce a la pureza de costumbres y a la inversa, la pureza de costumbres lleva al amor a la patria. En la medida en que podemos satisfacer menos nuestras pasiones nos entregamos más a las generales" (Libro V, Cap. II).

conduzca esta formación cívica. El instrumento privilegiado para la formación cívica es la ley. La ley entendida más allá de su dimensión coercitiva; interpretada en clave republicana, esto es, en términos de su capacidad formadora de un *ethos* (carácter), al que Egaña alude constantemente en su Proyecto de 1811. En el manuscrito del proyecto de 1811, el artículo 37 lleva por título “Virtudes y Carácter nacional”. En él informa que el conjunto de las virtudes cívicas más importantes deben ser estimuladas por la ley, con el fin de formar el carácter nacional: “Todas las virtudes hacen feliz a un estado; pero (la situación de este) pueblo exigen más conato en sostener algunas particulares. Tales son en esta República, el espíritu de fraternidad, y la mutua generosidad en apreciar unos ciudadanos las virtudes y talentos de otros; en radicar un genio laborioso, y dirigir el lujo de los particulares a la felicidad pública. Formado sobre todo como un carácter nacional (...) siendo esto más necesario en los países donde se va a formar el carácter”.

Junto con el carácter, la ley también alude a la formación de las costumbres, una prolongación más de esa ambivalencia que instaló Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. Según Egaña, la ley, al menos en el universo político particular del gobierno republicano, tiene una dimensión que denomina “moral”, para oponerla a la coerción desnuda, calificada como “poder físico”. Esta última la estima necesaria, pero secundaria y siempre subordinada a ese poder moral que ha de exhibir la ley. La Ilustración IX⁴ refleja esta visión de la ley: “Montesquieu se quejaba justamente de que los legisladores llenaban sus Códigos de reglamentos para el comercio, de contribuciones, etc., pero nada se veía en ellos de virtudes ni de costumbres. Y Aristóteles les decía que pensasen más bien en enseñar

⁴ Conviene considerar su título para confirmar nuestro análisis siguiente: “¿Qué virtudes y costumbres deben excitarse en este país, y de qué vicios preservarse?”

virtudes, que dejase al ciudadano tranquilo sin temer la guerra y abusar de la paz, que hacerlo salir del estado pasajero de esa misma guerra y sus recursos. Jenofonte y Filangieri hallan buena una Constitución, cuando la ley prohíbe directamente el mal, pero indirectamente forma los sentimientos, las virtudes y las costumbres. ‘No os admiréis (decía Demonaxa Anachársis⁵) que las leyes de Licurgo obliguen a practicar el bien, y a ser virtuosos, mientras otros legisladores sólo impiden el mal. Este profundo filósofo y legislador conoció la fuerza y la debilidad del hombre, y las supo conciliar tan bien con los deberes y necesidades del ciudadano, que entre nosotros los intereses particulares se confunden con los de la República. Así un estado pequeño (Lacedemonia) es el más poderoso de la Grecia, porque aquí a todo se le da valor, y no hay un grado de fuerza que no se dirija al bien general, ni un acto de virtud que se pierda para la Patria’. Así desearía yo —concluye Egaña— que procediese la legislación en nuestra Patria”⁶.

Las leyes deben formar las costumbres. Esta formulación general expresa algo más que una indigesta de lecturas sobre la antigüedad. No se trata simplemente de un principio tomado abstractamente por Egaña para trasladar modelos de pensamiento sin consideración a la realidad⁷. Muy por el contrario, y esto es algo que veremos constantemente entre estos

⁵ Egaña está citando aquí, como en otras muchas ocasiones, el *Vogage du jeune Anacharsis* del Abate J.J. Bathélemy, de 1789, que según refiere Pierre Vidal-Naquet (1976), tuvo una importante influencia entre los revolucionarios franceses para la formación de su conocimiento histórico de la Grecia clásica, por cierto muy lejos de un rigor historiográfico en sentido moderno.

⁶ *Op. cit.*, p. 346.

⁷ Los comentaristas desde muy temprano y en forma casi unánime han calificado la obra de Juan Egaña como utópica. Se le acusa, por una parte de querer trasladar impropriamente modelos políticos de la Antigua Roma y de la Grecia Clásica a la realidad política chilena. Por otra parte, se denuncia el excesivo carácter moralista de sus propuestas. Todo ello, se ha sostenido, conduce a que sus proyectos constitucionales sean impracticables. Juan Egaña ha pasado a la historia como un soñador, un pensador con poco sentido de la realidad. La lectura que ofrezco permite revisar estos juicios. Ciertamente muchas de sus propuestas constitucionales pueden claramente justificar estos cargos. Pero, sin embargo, la obra de Egaña admite una lectura distinta, que nos posibilita una nueva evaluación de su pensamiento. Parte de esa posible lectura

escritores republicanos, Egaña está pensando la realidad. Las leyes deben formar las costumbres, pues de lo que se trata –y esto indica claramente su decidida preferencia- es de crear un orden republicano, cuyo principio motriz, que pone en marcha toda la máquina política –el “resorte”-, es la virtud. Mas se trata de crear la república en una comunidad que carece absolutamente de virtud cívica, donde no existen ciudadanos ni vida pública, donde no existe, en una palabra, un carácter nacional, como lo indica Egaña en el Proyecto de 1811. Chile no existe como comunidad cívica, sólo ha existido hasta hace escasos meses España. Y para muchos chilenos, sigue siendo su exclusiva referencia política. Más aún, algunos sólo esperan el reestablecimiento de esos vínculos. La “Ilustración III” nos informa que: “cuando un pueblo por su nulidad política, por no haberse reconcentrado en sí mismo, por mirar con indiferencia todo lo que le rodea, y haber fijado sus esperanzas y sus opiniones en otro pueblo muy distante (...) entonces, digo, (debe) el Legislador (...) darle moralidad y opiniones. Tal es Chile, cuyos habitantes sólo han reconocido por Patria a la España, de donde debían recibir una existencia precaria, y que para su existencia política la naturaleza le señala el Gobierno Republicano. (...) necesita Chile, lo primero, un principio de patriotismo que sólo puede hallarse en la República”⁸. Por lo tanto, quien quiera crear una República en este escenario debe partir por tener claro esta realidad. Aquí, lo dice, se trata de crearlo todo. No hay nada. La República debe comenzar por un impulso formativo

distinta me parece que debiera coincidir con un intento por ubicar esa obra ahora en su relación con la formación del pensamiento republicano en Chile y en Hispanoamérica en general. Creo que algunos aspectos de la obra de Egaña que han sido exhibidos como partes de su “utopismo” (entre otros, su llamado a la formación de la virtud cívica y la necesidad de procurar la solidez de las costumbres en relación con la legislación y la religión, su mirada al pasado político de Grecia y Roma) cobran un nuevo sentido si lo enmarcamos dentro de la matriz del pensamiento republicano. Tal vez diríamos, cobran su real sentido y se puede avanzar así más allá de aquellas propuestas suyas que fácilmente pudieran calzar con la acusación de utopista, moralista y soñador. Creo que al llevar a cabo este trabajo, la obra de Egaña se explica de mejor modo. Por otra parte, su obra cobra una relevancia insospechada en la formación de la filosofía pública chilena, preferentemente en el campo constitucional.

⁸ *Op. cit.*, p. 339.

propio de un Demiurgo. Las alusiones constantes a un Licurgo, un Solón, no son casuales ni arbitrarias, tanto en Egaña mismo como en otros documentos de la época. Son expresivas de esta conciencia que observa su empresa como la radical creación de una República.

De ese modo, su criticada inclinación a la elaboración de constituciones debe ser entendida en esta perspectiva. Egaña constitucionalista es la expresión más fiel del Egaña pensador de la república. Su confianza en la ley arranca de este diagnóstico del punto de partida real para quienes quieren crear el régimen de la libertad republicana. Existe la conciencia de que se necesita formar algo inexistente, formar una aptitud para vivir en un régimen de libertad. Una forma de vida que demanda como oficio principal, uno que nos es completamente desconocido, ser ciudadano. Necesitamos, pues, formar la virtud cívica. Tal es la labor asignada a la ley, por Egaña. El marco fundamental para ese trabajo formativo asignado a la ley está dado en la Constitución. La Constitución contiene las instituciones básicas que ordenan y conducen esta labor de la ley.

Lo anterior nos explica el papel principal que asigna Egaña a la creación constitucional de un sistema de educación pública, cuya cabecera y centro de irradiación es el Instituto Nacional. El rango constitucional del Instituto es una prueba de que para Egaña ese marco legal, dado por la Constitución, debe conducir la formación del nuevo tipo humano que es el ciudadano. Se trata de no descuidar su formación, a sabiendas que contra esa formación actúa un conjunto de hábitos adquiridos que conspiran a la formación cívica de las personas.

En el Proyecto de 1811, Egaña afirma que "Los Gobiernos deben cuidar de la educación e institución pública, como una de las primeras condiciones del pacto social. Todos los Estados degeneran y perecen a proporción que se descuida la educación y faltan las costumbres que la sostienen y dan firmeza a los principios de cada Gobierno. En fuerza de esta convicción, la ley se contraerá especialmente a dirigir la educación y las costumbres en todas la épocas de la vida del ciudadano" (Artículo 36).⁹

En su "Discurso sobre la Educación" de 1812¹⁰, fundamenta el carácter público de la educación, de un modo que revela su diagnóstico inicial. La educación debe quedar bajo dirección gubernamental. Esto explica su decisión de autorizar un control exhaustivo por parte del gobierno del quehacer educativo existente en la sociedad. Una actividad educativa oculta a los ojos del legislador confabula contra la tarea de formar el ciudadano virtuoso de la nueva república: "La rudeza de costumbres e ignorancia de las letras no pueden remediarse si no interviene el brazo poderoso del gobierno y toma a su cargo los primeros fundamentos de la reforma de las escuelas. Es notorio que son las opiniones las que dirigen a los pueblos, y que las escuelas son la cuna donde nacen y se alimentan las opiniones, para difundirse después en la plebe (...) "Siendo, pues, el soberano moderador supremo del cuerpo civil, y siendo tan importante el buen régimen de las escuelas, debe tenerlas bajo su

⁹ En opinión de Montesquieu, la educación en el gobierno republicano resulta fundamental para la formación de la virtud, a diferencia de lo que ocurre en los gobiernos despóticos y en las monarquías, regímenes cuyo soporte no es la virtud, sino el temor y el honor, respectivamente. La virtud republicana no es espontánea y debe ser formada. Instaurar en el ciudadano el amor a las leyes y a la patria es tarea de interés público en la que la educación juega un papel insustituible. "En el Gobierno republicano -afirma- se necesita de todo el poder de la educación. En los gobiernos despóticos, el temor nace por sí mismo de las amenazas y los castigos; en la Monarquías, el honor se ve favorecido por las pasiones que a su vez favorece; pero la virtud política es la renuncia de uno mismo, cosa que siempre resulta penosa".

"Se puede definir esta virtud como el amor a las leyes y a la patria. Dicho amor requiere una preferencia continua del interés público sobre el interés de cada cual (...)"

"Todo depende, pues, de instaurar ese amor en la República y precisamente la educación debe tender a inspirarlo". (*Del espíritu de las leyes* Libro IV, capítulo V).

¹⁰ Publicado en la *Aurora de Chile*.

inmediata inspección (...) y de saber las opiniones dominantes para moderarlas y corregirlas (...) El que manda, pues, debe saber qué maestros hay en las escuelas, tanto en las seculares como en las eclesiásticas; qué sentencias se siguen; qué opiniones se defienden , y qué ciencias se enseñan, sin dejar tampoco de averiguar qué costumbre y qué disciplina se observa. También tiene derecho para prescribir método en las universidades y estudios generales y establecer cátedras”

El Título XI del Proyecto Constitucional de 1811, sanciona la fundación del Instituto Nacional. En su artículo 215 anuncia: “Se establecerá en la república un gran Instituto Nacional para las ciencias, artes, oficios instrucción militar, religión, ejercicios que den actividad, vigor y salud, y cuanto pueda formar el carácter físico y moral del ciudadano. Este será el centro y modelo de la educación nacional, la gran obra” al cuidado y protección de las Instituciones del Estado. “En los departamentos –continúa más abajo-, provincias, y ciudades se establecerán Institutos, que siguiendo proporcionalmente los modelos del principal, tengan por lo menos instrucción para los primeros elementos de educación física, política, religiosa y moral, y para las artes más útiles y necesarias”. El Proyecto también incluye con especial cuidado un sistema de pupilaje con becas de mantención e internado para alumnos de escasos recursos o bien de provincias, con el fin de asegurar la selección de los mejores talentos sin que incida el factor económico. Se establece un complejo sistema de censores, inspectores y otros funcionarios públicos quienes por medio de visitas en todas las provincias examinan escrupulosamente a los postulantes (Artículo 220, Proyecto Constitucional, 1813.)

Hay otro aspecto en el pensamiento de Juan Egaña que habitualmente genera las mayores aprensiones: el tema de la religión. Católico ferviente, Egaña es contrario a la tolerancia religiosa. A lo largo de toda su vida pública, promueve estas ideas, y en sus modelos constitucionales establece la unidad religiosa del Estado. En su opinión, el Estado republicano fundado en Chile ha de profesar la fe católica.

Ciertamente esta postura de Egaña sobre el tema religioso justifica muchas de las críticas y resistencias frente a su pensamiento político. Sin duda su intolerancia religiosa es incompatible con una valoración y respeto de la autonomía de las personas. Sin desconocer las justificadas críticas a este aspecto de su pensamiento, querría sin embargo ofrecer una lectura distinta. Me parece que el tratamiento de la tolerancia religiosa por parte de Egaña es político. Sus razones para rechazar la diversidad religiosa en la nueva República son esgrimidas desde una óptica política-republicana.

Se requiere, piensa, una religión de Estado con el fin de contribuir a la formación de la virtud cívica. Ese es el papel de la religión. En su exposición revela el interés por establecer la dimensión pública de la religión vinculándola con las actividades del Estado. La religión no debe ser separada del Estado. Aquella concepción de la religión dirigida hacia la mística o la misantropía debe ser combatida: “Sobre todo la religión cristiana es la verdadera escuela de estas virtudes; y la vida de Jesucristo y sus escogidos el mejor modelo. Es un dolor que la mayor parte de nuestros libros morales y religiosos sólo nos presenten la religión por la parte mística y ascética, siendo ella la más sublime escuela de filosofía moral y trato social”. En sus “Conversaciones Filosóficas” afirma: “La religión es el eje y casi absoluto móvil, no sólo de la moralidad de un pueblo, sino de su carácter nacional, de sus

costumbres y del apego y respeto a las instituciones civiles” (...) “En todo acto público (...), por pequeño que sea, deben mezclarse formas religiosas que recuerden la presencia de Dios, auxilién la moral y sostengan las costumbres. Sus funciones deben ser las principales del Estado: su culto, magnífico, decoroso, augusto y festivo. Si nuestras instituciones no permiten que los magistrados civiles sean los primeros sacerdotes, por lo menos deben autorizar y personarse siempre en todos sus actos solemnes”; (...) no presentando la religión como separada del orden social (...) uniendo a la religión todas las ideas grandes, patrióticas y que exaltan las pasiones sublimes, benéficas y decorosas. (...) Nada creo más impolítico, que formar de la religión una secta eremítica y misantrópica”¹¹.

Egaña valora y resalta la religión no como teología especulativa sino en su dimensión formativa de la virtud: “Pero dudo si convendrá que se multipliquen lo que nosotros llamamos teólogos, porque cuando ellos abundan suelen abundar las opiniones y con ellas las herejías. La teología en rigor no es una ciencia, porque no podemos tenerla de las cosas reveladas y misteriosas. Las divinas escrituras contienen lo que debemos creer. Los concilios son los órganos que deben esclarecer nuestras dudas, tomando sus luces naturales de la tradición escrita por los Padres. Con que frecuentemente están demás muchas cuestiones de los teólogos”¹².

Esta misma mirada política al tema explica su rechazo a la tolerancia religiosa. Una proliferación de religiones produce un debilitamiento de las costumbres, algo que para él resulta enteramente pernicioso instalar en Chile, considerando su carencia de carácter. El

¹¹ En: *Antología*, p. 81.

¹² “Reflexiones sobre el mejor sistema de educación...”, citado por Góngora (1980), p. 186.

propósito político hace indeseable instalar disputas religiosas en un pueblo que carece totalmente de hábitos republicanos, y, que en esta perspectiva, necesita ser formado en una unidad de sentimientos, virtudes y costumbres. La tolerancia religiosa es políticamente indeseable, en la medida en que es inconveniente para la supervivencia de la República.¹³ Según él, la tolerancia religiosa resulta perjudicial para el fomento del civismo y la permanencia de las leyes: “Es tal la influencia de la religión sobre el civismo y la permanencia de las leyes y costumbres que entre los Indios, las Persas, los Turcos y los Judíos, que tienen establecido su sistema civil sobre principios religiosos, no ha podido el despotismo de Asia destruir sus costumbres y leyes fundamentales (...) Al contrario, la Europa que se halla bastante débil en la Religión y que casi en todo y por todo quiere separar de ésta el civismo, hace tiempo que no tiene patriotismo y aún costumbres. Sin religión uniforme se formará un pueblo de comerciantes, pero no de ciudadanos” (...) “Desengañémonos: sin religión uniforme no puede haber un civismo concorde; ni un gobierno puede tener esa absoluta protección. Jamás estuvo más desorganizada la Francia que cuando se apartó la Religión de todos los principios políticos, y la Inglaterra con toda la tolerancia y protección que proclama, tiene establecida una fórmula de fe particular par sus funcionarios y ha tenido prohibido el Catolicismo. No condenemos a muerte a los hombres que no creen como nosotros, pero no formemos con ellos una familia”¹⁴. En su opinión, pues, una política de libertad religiosa equivale finalmente al relajamiento de la disciplina social y la indiferencia religiosa. En último término, como parece mostrarlo el caso de

¹³ En este punto, resulta útil comparar lo dicho por Egaña con la opinión de Montesquieu respecto de la tolerancia en materias de religión. Una mirada que descubre su impronta maquiaveliana: “bueno será que donde el Estado esté contento con la religión establecida no permita que se establezca otra. He aquí el principio fundamental de las leyes políticas en materia de religión; cuando se es árbitro de admitir o no admitir en un Estado una religión nueva, lo mejor es no admitirla; pero una vez establecida, es menester tolerarla”, *Del Espíritu de las Leyes*, Libro XXV, cap. X.

¹⁴ “Ilustración VIII”, *op. cit.*, p. 345-346.

Inglaterra, la tolerancia religiosa en rigor no existe y todo Gobierno toma partido por una fe en particular y excluye a otra. La existencia de virtudes cívicas sólidas y compartidas está íntimamente asociada al cuidado y protección de una "religión uniforme" que promueve una comunidad de hábitos, opiniones y sentimientos necesarios para la vida ciudadana de una República.

Esta convicción fundamenta su rechazo a las disputas y controversias religiosas en virtud del peligro que ellas encierran. La religión, ha dicho, no es ciencia, por lo tanto, no debe ser objeto de controversias teológicas. Existe una aclaración y posición pública sobre estas materias que no admite cuestionamientos estériles. Las guerras de religión en Europa muestran los peligros del delirio religioso. En esta perspectiva puede entenderse el artículo 24 del Proyecto de 1811 sobre libertad de opinión y libertad religiosa: "La Constitución no se respeta suficiente para juzgar ni castigar a los hombres por sus opiniones religiosas, pero excluye de esta sociedad a los de distinto culto, a menos que obtengan decreto personal del Gobierno. Castiga a los que practican una moral opuesta a las costumbres de la república, a los que tratan de inducir a otros en sus opiniones, no siendo de su familia directa; y si aunque lo sea, se hicieren católicos, después de quince años" (Artículo 24, Proyecto de 1811). Asimismo, el Artículo 230 sostiene que "A fin de evitar las disensiones religiosas tan perjudiciales a los estados, se establecerá que en el acto de reconocerse controversias que alteren el estado de la creencia actual en materias graves de salvación, se suspenda y castigue toda disputa en pro o en contra".

Conforme a este razonamiento, el Proyecto de 1811 sanciona la exigencia del catolicismo para los funcionarios del Estado. El artículo 25 es categórico: "Los miembros del

Gobierno, la censura, las juntas gubernativas y el procurador general deben ser precisamente católicos”.

Una adhesión tan abierta a favor de la religión católica no debe inducirnos a equívocos. Su pensamiento continúa guiado por una óptica política. La defensa de la religión católica no significa una subordinación de lo público respecto de lo privado. Por el contrario, se trata de impedir que un tema considerado por él como muy sensible para la formación de la virtud cívica permanezca abandonado al ámbito de lo privado. Y, al igual que el sistema educacional, su regulación adquiere rango constitucional. Se trata de integrar firmemente a la religión católica –que en la época no siempre adhirió con claridad a la causa republicana– al trabajo de creación de la república, asignándole su cuota de responsabilidad en la formación de la virtud cívica, junto a la ley y el sistema de educación pública. La “Ilustración VI” resulta reveladora al respecto. Egaña nuevamente afirma aquí el interés público superior que en su opinión tiene o debe tener el tema religioso. La religión debe ser medida por su contribución a la conservación de la República: “Si algunos espíritus por escrúpulo y poco conocimiento creen que el Estado no debe tocar a la moralidad sacerdotal y que puede dejarla en anarquía, tengan presente que la religión y el sacerdocio existen para los hombres, no para la Divinidad que no los necesita”. Desde aquí concluye que “un Eclesiástico es un Ciudadano, y en su arreglo civil y moral depende de su Gobierno, que por su autoridad civil y por el derecho de protección debe extirpar cuántos abusos corrompan al cuerpo y los ciudadanos con tal que no toquen los misterios”.

Parece claro, pues, que la intención de Egaña, al conservar en la república el derecho de patronato heredado del antiguo régimen, es mantener en el espacio público la religión y.

con ello, establecer una vigilancia y supervisión política de un asunto que para él tiene clara dimensión pública. La religión es asunto político. Lo que se haga con ella debe ser objeto de atención e interés del nuevo soberano. De un modo análogo al tema militar, que veremos enseguida, Egaña permanece atento ante las posibles “usurpaciones y abusos eclesiásticos” en el espacio “civil”. La República debe evitar tales usurpaciones y abusos, impidiendo por una parte, un desarrollo del poder eclesiástico fuera de la esfera de observancia pública, y por otra, subordinándolo a su poder: “es preciso prohibir a los eclesiásticos toda intervención en los negocios civiles; declarar que no tienen opinión política: respetarlos infinito: cuidar de su exacta moralidad; pero señalarles por límites inviolables de su jurisdicción y funciones, la disciplina y moral religiosa, el ministerio del culto, y privarles de todo poder coercitivo, ocurriendo para éste a los magistrados seculares”¹⁵.

Existe un último aspecto del pensamiento de Egaña que resulta oportuno subrayar para nuestro examen. La proyectada Constitución de 1811 intenta responder a las principales inquietudes sobre lo que se debe hacer para crear un orden republicano, esto es, un orden de la libertad, que impida permanentemente el surgimiento, formación y consolidación del despotismo. Una manifestación del despotismo, que en el Egaña republicano, será un motivo de denuncia y preocupación constante, es el peligro del poder ejecutivo, particularmente cuando éste dispone de un poder militar considerable, sino total.

De una manera que a primera vista puede resultar una muestra más de irrealismo, Juan Egaña establece en su Constitución la prohibición de un ejército permanente y la formación

¹⁵ En: *Antología*, “Conversaciones Filosóficas”, p. 81.

de una milicia ciudadana para la defensa militar de la República. Empero su tratamiento del tema se inscribe dentro de la lógica política republicana. J. G. A. Pocock ha subrayado que, para los pensadores republicanos, el control de las armas es un asunto central para evitar la dominación y conservar la libertad de la República. Un ejército permanente en tiempo de paz constituye una amenaza para una sociedad libre y, por consiguiente, la defensa de la ciudad debe quedar exclusivamente en manos de una milicia, compuesta por los propios ciudadanos en armas. En una república, se piensa, no se toman las armas para otra cosa que defender la libertad y la patria. Con este propósito el ciudadano se hace temporalmente soldado. Es propio de una república la unión entre los cargos civiles y militares. La distinción entre el oficio de ciudadano y el de soldado debe ser cuidadosamente evitada. El cuidado de las armas y de los ejércitos por parte de los ciudadanos de una república es subrayado de manera expresa por autores tan importantes en la tradición republicana como Maquiavelo, Montesquieu y Jefferson.

El Proyecto de 1811 fija en términos bastante explícitos su posición frente al tema militar. La Constitución debe hacer frente a la posible emergencia de este despotismo militar, evitando la formación misma de su poder: prohibición de un ejército en tiempos de paz, formación de la milicia ciudadana, y la subordinación de lo militar a lo civil. La Sección II de su Proyecto de 1811, titulada “Del Estado Militar”, sanciona:

Un ejército en tiempo de paz es peligroso: La República no debe mantener entonces sino las tropas que bastan para la policía y orden público.

Las milicias son la defensa natural de un Estado libre; y jamás se levantarán ejércitos sin decreto del Consejo Cívico, en la forma de la Constitución.

En todo caso y tiempo, lo militar debe estar sujeto a la autoridad civil, y en el Gobierno, donde cada ciudadano es el Soberano, y el defensor de la Patria” (artículos 33, 34, 35).

Más adelante en el Título III, al referirse al derecho de ciudadanía, establece en su artículo 67 que: “El ciudadano honrado, aunque no sea activo, es defensor del estado: debe estar instruido en la disciplina militar, y será un soldado (si la República no le ocupa en otro destino incompatible): pero el que se reconoce vicioso, o infame, no puede gozar el honor de la milicia. (...) perderá la ciudadanía si, cumplido los cinco años, ha faltado a las obligaciones militares de su clase”.

Contra la opinión de algunos de sus comentaristas, el tema es abordado constitucionalmente como respuesta a la realidad. Juan Egaña tiene en mente el peligro del despotismo militar representado en la figura de los hermanos Carrera y especialmente en la de su cabecilla, José Miguel. Este es un tema que se tornará constante en el pensamiento constitucional de Egaña y que más tarde, cobrará nuevo vigor, con el gobierno de O’Higgins. José Miguel Carrera junto a sus hermanos comienza ya desde fines de 1811 un control político de excepción, mediante sucesivos golpes de fuerza y medidas violentas (cierre del Congreso Nacional con tropas, destitución de funcionarios, confinamientos). A causa de esto, Carrera debe sofocar algunas conspiraciones levantadas en su contra. Estos hechos son recordados por Egaña en su Memoria de 1822:

“Sumergidos en los calabozos y conminados a muerte o destinados a presidio se hallaban los ciudadanos que conspiraron después contra aquel intruso Gobierno, cuando por él mismo fui consultado para proponer una ley que sirviese de freno y tutela contra las conspiraciones. (...) (En) la carta particular que contesté al mismo Jefe intruso, (le expuse)

que la ley más adecuada era que, renunciando al Gobierno que había usurpado violentamente, dejase en libertad a los pueblos para elegir sus mandatarios, pues los castigos y precauciones sólo conducirían a preparar una reacción, la más funesta a su casa y persona” (“Memoria de los servicios públicos del Dr. don Juan Egaña. Año de 1822”, *Antología*, p. 247).

En la carta aludida en su Memoria, Egaña había manifestado que “ningún hombre ignora que el estado donde la autoridad civil dependa de la fuerza militar no es libre, aunque se llame República o Monarquía. Es preciso que Chile se convenza de que deberá concluir la prepotencia militar”, y agrega más adelante: “El orden viene de la ley y no la ley del orden. Ínterin no se establezca un sistema constitucional nos despreciarán las naciones: cada uno creará que puede conspirar contra el gobierno y trastornarlo, existirán los partidos, y no hallándose establecida una serie organizada de autoridades y principios por donde deben correr las providencias del gobierno, nada avanzará aunque empeñe todos sus conatos” (“Carta a don José Miguel Carrera”, 17 de Febrero de 1813, *Antología*, pp. 169, 171).

La reflexión constitucional se encuentra una vez más en sus “Ilustraciones”, publicadas en 1813. En la Primera, su título interroga: “¿Cómo podrá asegurarse más bien la libertad pública, y el vigor de la Constitución contra las usurpaciones del Gobierno?”. En su indagación, denuncia un Poder Ejecutivo que usurpa sus facultades conferidas por la Constitución. Una vez ocurrido esto, declara, “se acabó toda armonía; y convertido en un tirano militar, aniquilará la ley”. La Segunda Ilustración examina las causas por las que “Un Estado se corrompe”, al no haber “procurado evitar algunos vicios generales”. Entre esos vicios está el mal control de las armas: “cuando la fuerza militar es dirigida de tal modo que

sólo ama y obedece al Gobierno por sí mismo, sin relación a los intereses de la Patria y a los derechos de la Constitución. Pero (en la República) el militar debe, por necesidad e interés, unirse al sistema popular, y estar sujeto a la autoridad civil, y amar la opinión pública más que la voluntad particular de un jefe.”¹⁶

El tema como lo veremos en esta investigación es central para el republicanismo. El tema militar está asociado a la formación de un Poder Ejecutivo todopoderoso, justamente en virtud del control de las armas. José Miguel Carrera, como posteriormente B. O’Higgins, forman parte de un peligro para la supervivencia de la República, que va más allá de sus propias motivaciones, que eventualmente puedan ser bien intencionadas. Lo que será objeto de cuestionamiento es la dependencia de la República de la voluntad de un hombre. Con la formación de este Ejecutivo todopoderoso se erige inevitablemente un amo, aun cuando ese amo pueda ser hombre benévolo. Nada impide que él u otro que lo suceda no lo sea más tarde. Pero más allá de esta contingencia, lo cuestionado es la fragilidad institucional del régimen creado, incapaz de establecer las condiciones de posibilidad de la no-dominación. La república ha de ser establecida precisamente tratando de contrarrestar la contingencia de los asuntos humanos que provocan la posible corrupción del régimen. La creación de instituciones busca justamente la perduración del régimen de la libertad, intentando ponerlo a resguardo de esa contingencia. Las precauciones para evitar la formación de esta omnipotencia del ejecutivo, la formación de un “coloso”, como se dirá más adelante, es una de esas contingencias, identificada tempranamente por escritores como Juan Egaña y otros. Su importancia quedará al descubierto en la evolución de la conciencia republicana que examinaremos en la Segunda Parte de la investigación, especialmente en el análisis del

¹⁶ *Op. cit.*, pp. 334, 337.

modelo republicano federalista y su crítica en la “solución presidencialista” de Mariano Egaña.

IV. VIRTUD Y VICIO: UNA NUEVA REFLEXIÓN

“No basta haber concebido el plan de la libertad, es necesario concluirlo, consolidarlo; este es un edificio majestuoso que ha de reposar sobre bases inmoviles. ¡Cuántas repúblicas brillaron algunos momentos con el esplendor de la igualdad, que después se eclipsaron, o se abismaron en el golfo de la tiranía! Todos sabemos de qué modo las de Grecia y de Roma desaparecieron bajo las huellas del despotismo”. (Pongamos también) “los ojos en aquella muchedumbre de repúblicas, que salieron del seno de la Italia en los últimos siglos. Veríamos en ellas resplandecer un instante la libertad, y luego extinguirse, semejante a los meteoros cuya claridad es súbita y pasajera” (Antonio José de Irisarri: Primera Carta a Camilo Henríquez, *Semanario Republicano*, Número Extraordinario, 18 de noviembre de 1813)

“Entrar en una revolución es fácil, conducirla felizmente es difícil; pero perderla después que ha durado cierto tiempo, es obra de la necedad y siempre el fruto de las pasiones y de los delitos. Porque es cierto que de mil revoluciones que abortan, una se perderá por los esfuerzos y maquinaciones de los liberticidas, y todas las restantes caen bajo el peso de la desunión, de la ambición, del interés, y de la cobardía” (C. Henríquez, *El Monitor Araucano*, No. 85, 26 de octubre de 1813)

En los capítulos anteriores, he analizado la reflexión inicial sobre la República que da lugar a la elaboración de las palabras claves del nuevo vocabulario político. Libertad, virtud, vicio y corrupción, entre otras, son utilizadas por autores como Camilo Henríquez y Juan Egaña para designar y descifrar los acontecimientos originados por la nueva vida en libertad. Esta operación nos ha permitido interpretar el primer momento republicano como la formación de una autoconciencia de la libertad. La fundación de la República es concebida como el régimen que hace posible la mantención del vivir libre de dominación en el tiempo. Por este motivo, la perduración de la libertad se afirma como el principal objetivo de una política republicana. La concepción de la libertad como libertad política, su relación con la virtud cívica y la identificación del vicio y la corrupción apuntan a establecer la vida republicana en el tiempo. Asimismo, la formación de un espacio público y el fomento de la ciudadanía son pensados como partes de esta empresa de permanecer en libertad y evitar la esclavitud.

A continuación, abordo una última etapa de esta autoconciencia de la libertad, surgida como respuesta a la situación creada por un escenario histórico nuevo: la invasión militar de las fuerzas españolas iniciada en 1813 y la consiguiente movilización en defensa de la República. Los acontecimientos de la guerra, y en especial las inquietantes derrotas que se suceden, dan comienzo a una controversia sobre virtud y vicio, en la que se replantea la creación misma de la república, tal y como ella ha sido concebida hasta el momento. El plan de la libertad, como lo expresará Irisarri, ha de ser consolidado. La experiencia de la guerra defensiva muestra la fragilidad de la república, que ha de pugnar por mantenerse en el tiempo, a salvo de las embestidas de sus enemigos. La fundación de la república debe superar el desafío de tantas otras a lo largo de la historia, en las que la libertad ha brillado un instante, con una vida súbita y pasajera, para luego desaparecer bajo el despotismo. La comprensión de lo que es la virtud, la conciencia del peligro que encierra el vicio, se muestran como esenciales para la mantención de la república en el tiempo, pues la supervivencia del régimen de la libertad depende de la aptitud para mantenerlo y superar su corrupción.

La amenaza real de perder la libertad, suscitada por la guerra, produce una reflexión nueva sobre virtud, vicio y corrupción, que persigue ahora indagar las causas internas que inducen a la ruina de la república. El fracaso en la defensa de la república obedece no sólo al poderío del enemigo externo, sino también, y en medida que ahora se busca precisar, a la propia debilidad de quienes han de ser sus defensores naturales. Las nuevas reflexiones sobre el ciudadano, sobre virtud y vicio, que encontramos en los escritos de 1813 y 1814, expresan la formación de una conciencia sobre la propia falta de virtud (vicio), la débil formación del ciudadano, y, en definitiva, sobre nuestra feble creación de la República.

Este es el sentido en el que la última reflexión sobre la libertad explora en qué medida virtud y vicio contribuyen a la mantención o bien a la pérdida de la libertad.

Tal cuestionamiento sobre virtud y vicio -y en el fondo sobre la supervivencia de la república, o bien su ruina y desaparición- corresponde al momento culminante de la primera autoconciencia republicana. Aquí se observa el despliegue de una mirada más penetrante sobre lo que significa vivir en un régimen de la libertad, esto es, cuáles son las cualidades requeridas para mantener la libertad, junto con la identificación de los peligros y de los enemigos que contribuyen a la corrupción de la república. De este modo, la reflexión sobre la república adquiere un nuevo grado de desarrollo. La comprensión de la necesidad de mantener la libertad como la exigencia mayor del “vivir libre” se despliega en una nueva reflexión sobre virtud y vicio, que ahonda en la percepción de la fragilidad del vivir libre, causada por la temporalidad inherente a la vida política.

Esta última etapa de la primera autoconciencia republicana, la nueva cuestión sobre virtud y vicio, la encontramos en los escritos de Antonio José de Irisarri y Camilo Henríquez, publicados en el *Semanario Republicano* y en el *Monitor Araucano*¹.

¹ Las opiniones de Irisarri se encuentran en el *Semanario Republicano* (del 7 de agosto al 13 de octubre de 1813, en los números del 1 al 12, antes de que la redacción fue encargada a Camilo Henríquez). También de Irisarri, conviene considerar sus opiniones vertidas en “Cartas” publicadas en el *Semanario Republicano*, ya bajo la dirección de Henríquez. El pensamiento de Henríquez, bajo el seudónimo de Cayo Horacio, está en la continuación del *Semanario Republicano* (desde el 30 de octubre de 1813 al 12 de febrero de 1814, en los números del 1 al 12, más algunos “Extraordinarios”). Todo esta documentación está tomada del volumen 24 (*Semanario...*); volúmenes 26 y 27 (*Monitor Araucano*) de la *Colección de historiadores y de documentos relativos a la independencia de Chile* (Universitaria, Santiago, 1913, 1914; Taller de Imprenta, Dirección General de Talleres Fiscales, 1930). La paginación de las citas corresponden a esta edición.

En primer lugar, analizaremos la reflexión de Irisarri. En el No. 8 del *Semanario Republicano* (25 de septiembre de 1813), Irisarri parece cumplir con la promesa indicada al final del número anterior. Allí (No. 7) ha anunciado que expondrá las ventajas de los Gobiernos Republicanos ante cualquier forma de monarquía, incluida la más moderada. Pero en verdad, a partir de esta conocido expediente –que vimos por ejemplo latamente en la *Aurora de Chile*-, Irisarri dará lugar a un razonamiento distinto. Desde sus primeras líneas se observa un tono diferente. De una manera que desliza una cierta mezcla de ironía y de amargura declara: “No hay en el orden civil una voz más dulce, ni más sonora, que la de República. Esta voz nos envía una idea de justicia, de equidad y de conveniencia. Nos figuramos un Estado regido sabiamente por la voluntad general, en donde las leyes más justas protegen los derechos del hombre, sin atender a sus riquezas, ni a sus relaciones; en donde los intereses públicos no pueden equivocarse, porque son ventilados por la multitud; finalmente, creemos, que no hay más que decir República para decir felicidad” (pp. 62-63). Esta entrada prelude la crítica. Nos hemos figurado –señala- que con sólo nombrar la República, esa voz dulce y sonora, tenemos establecido un régimen político de la libertad. Un régimen de igualdad republicana, en donde no incide el poder de la riqueza y los vínculos personales y familiares, donde impera el interés público, bajo el principio del autogobierno. En fin, hemos creído que con sólo nombrar la palabra tenemos establecido el reino de nuestra felicidad.

Una primera mirada de sospecha comienza a ser lanzada a la fundación de la república. Una mirada crítica que incluye a la propia voz que la enuncia. Pues Irisarri parece querer comunicar el mensaje a sus conciudadanos tanto como a sí mismo. Hemos pretendido fundar la república sin conciencia de nuestra falta de preparación para la vida en libertad.

No contamos con nuestras “pasiones”, denuncia. Una política de la libertad ingenuamente establecida enciende las pasiones, el pueblo entusiasmado por la libertad no reconoce límites a la libertad y cree haber adquirido el derecho a ocupar el espacio público abierto por la república sin restricción alguna. Esta ingenua política engendra el espíritu de partido, la actuación sin trabas de los bandos, ocultos bajo este entusiasmo generalizado en la multitud. “La astucia de algunos individuos –advierte- sobre la falta de ilustración de la masa popular, ha sido siempre el escollo en que perecen las repúblicas. El pueblo entusiasmado por la libertad, tal vez trabaja por destruirla, sin conocer la naturaleza de los medios, que un astuto ambicioso le hace adoptar por convenientes. En esta situación sólo la virtud es perseguida, y sólo el vicio tiene lugar en las asambleas; los bandos fomentan la división, y ésta termina en guerras civiles, que disponen los ánimos a recibir con gusto la esclavitud” (63).

Vicio y virtud aparecen enfrentados en relación a la mantención o bien la destrucción de la libertad. Irisarri declara que las repúblicas perecen por la actuación incontrolada de las facciones bajo el entusiasmo vicioso del pueblo por la libertad. El vicio en unos es “la malicia” y en el otro, “la ignorancia”. Ambos vicios conspiran para “dar necesariamente en tierra con tal establecimiento” (la República) (69). El vicio consiste en esa incapacidad para vivir en libertad. Su propio desenlace muestra tal verdad: terminan en la esclavitud. Necesitamos formar la virtud y no sólo declararla. No basta decir República para tener virtud. Debemos empezar a prepararnos para enfrentar los vicios que asoman en este entusiasmo por la libertad. En este punto, Irisarri propone consultar el oráculo de la historia: “Consultemos estas verdades con la historia, que es el mejor libro de la política”. Su exposición convoca los ejemplos paradigmáticos de Atenas, Venecia, Florencia y

Francia, para concluir en “la necesidad que hay de refrenar por una parte la licencia dañosa de los pueblos, y por otra quitar a los Gobiernos la facilidad de ejercer el despotismo”. Una medida así bastaría para alcanzar la seguridad de la República, pero reconoce que no puede presentar cosa más difícil a la meditación de los Filósofos (69).

“Así yo creo que el más firme apoyo de las Repúblicas es la ilustración y la virtud; y con el dolor de mi alma siento que aquel pueblo en donde no se encuentran estas cualidades, ni puede ser republicano, ni le conviene pensarlo; ese tan sólo debe ser menos infeliz cuando se halle regido por un déspota.” (69).²

La libertad exige virtud. Es la necesaria respuesta a la viciosa creencia en la libertad. La virtud ha de ser formada, no es algo espontáneo ni natural. Esta idea que ya vimos en la reflexión de Camilo Henríquez, cobra un nuevo interés en esta exposición que busca identificar el vicio de la ignorancia en la multitud y la maldad en la facción. El hombre para ser libre en una república precisa de virtud. La República en efecto busca establecer el vivir libre; requiere, pues, que sus miembros sean libres para que sean ciudadanos. Busca hacer posible la libertad. Pero debemos entender esto más allá de lo que permite una mirada cándida. De otro modo, nos hacemos fácil presa de la actividad maliciosa de las facciones al abrigo del entusiasmo ignorante de la masa popular. La libertad para habitar en una república debe contribuir a la perduración de la vida libre de dominación y no a su

² Una conclusión semejante expone Maquiavelo en sus *Discursos*, aunque en un tono más frío y menos apasionado. En capítulo 18, del Libro Primero, titulado: “De qué modo, en las ciudades corrompidas, se puede mantener un estado libre, si existe, o establecerlo, si no existe”. Hacia el final, concluye: “De todo lo dicho se deduce la dificultad o imposibilidad que existe en una ciudad corrupta para mantener una república o crearla de nuevo, y si, a pesar de todo, la hubiese de crear o mantener, sería necesario que se inclinase más hacia la monarquía que hacia el estado popular, para que los hombres, cuya insolencia no puede ser corregida por las leyes sean frenados de algún modo por una potestad casi regia. Y quererlos corregir por otro camino sería empresa muy ardua o del todo imposible”

corrupción o destrucción. Un hombre libre debe ser virtuoso. Irisarri lo enuncia a continuación: “Un hombre libre debe ser justo, para no atentar contra la libertad de otro; debe conocer los derechos del Estado en general y de cada individuo en particular; debe aborrecer el vicio, no sólo en la persona de un enemigo, sino también en la de un amigo, y en sí mismo. Pero si en lugar de tener estos conocimientos, y estas virtudes, se quiere que la República proporcione un vasto campo a las pasiones bajas, al egoísmo, al partido, al engrandecimiento de una casa, o de una familia, es preciso prepararse para ver todos los crímenes, todos los excesos, todas las violencias, y todos los males que trae consigo la disolución del interés general. Entonces la Patria no es otra cosa que un verdugo despiadado, y sus resultados son la miseria, la desolación y la esclavitud” (90).

En medio del ebrio entusiasmo por la libertad que introduce una visión idealizada de la república, se quiere que ella proporcione un campo amplio a las bajas pasiones. Ahora comienza a completarse ese cuadro de la corrupción de la República que han trazado las primeras líneas de su exposición. Están nombradas las “pasiones”: se pretende abrir –sin precauciones, sin el conocimiento, sin la virtud- las puertas de la república al egoísmo, al partido, al engrandecimiento de una casa, o de una familia. Hemos creído que con sólo decir república teníamos ya fundado el régimen de nuestra libertad. Sin una verdadera política de la libertad es preciso prepararse para ver todos los crímenes, todos los excesos, todas las violencias, y todos los males que trae consigo la disolución del interés general. Existe un peligro que no está aguardando más allá de nuestras fronteras. Existe un peligro que amenaza la república desde su propio interior. Ese es el vicio y la corrupción, que está presente en una multitud que entiende libertad como el poder adquirido para que nadie refrene sus excesos y en una facción que aumenta su poder e influencia en medio de esta

especiosa libertad. Tales males están alimentados por la ingenua fundación que hemos hecho de la república, sin conocer estos peligros que se ocultan en el seno de la misma comunidad. El peligro de la tiranía exterior ya no es suficiente precaución para la mantención del vivir libre. Debemos ser virtuosos también para ser libres, para hacer uso de la libertad. En tono severo, amonesta: “Ciudadanos, queréis República y no queréis haceros republicanos; queréis libertad, y no queréis hacer lo que se necesita para ser libres...” (161).

Sin esa virtud, piensa, nos hacemos fácil presa de un enemigo interior que actúa precisamente en el marco abierto por esa ingenua concepción de la república: “Este es el asunto más importante para los pueblos que procuran ser libres, y como no debe quedar reducido a la esfera de las teorías, es necesario que lo ventilemos bastantemente, para que huyamos de sus peligros (...) No sea, chilenos, que saliendo del horroroso abismo de la arbitrariedad de un Rey, caigamos miserablemente en otra más terrible, en que sean innumerables los tiranos” (70)³.

³ Resulta oportuno dar cuenta de la extensa relación de la historia republicana de Chile a la fecha, presentada por Irisarri en una “Carta dirigida a sus amigos”. La carta es publicada en el *Semanario Republicano*, el 19 de febrero de 1814. Irisarri interpreta nuestra corta vida política cruzada por convulsiones internas, asonadas militares y luchas de facciones. Estas “revoluciones”, como las apela, son expresión a su juicio de nuestros vicios y falta de virtud, indicativos de nuestra feble preparación para una vida en libertad. La supervivencia de la República no puede ser asegurada sin una evaluación de esos vicios que amenazan la permanencia de nuestra libertad y nos conducen a una segura esclavitud. La reflexión sobre qué significa ser virtuoso en una república adquiere con su reflexión un nuevo grado de conciencia. El objetivo político en relación a la libertad no es sólo ser libre sino permanecer libre. La virtud, así, consiste en la capacidad de contribuir a la mantención de la república, esto es, a la mantención de la libertad pública. El texto es el siguiente: “En el corto tiempo que contamos desde la creación de la Junta hasta hoy, tenemos ya tantas revoluciones, que es difícil enumerarlas, sin hacer de antemano un examen a la memoria; pero no es lo peor que sean ellas tantas, sino que todas hayan sido tan malas y de tan fatales consecuencias (...) Después del movimiento del 18 de septiembre de 1810, de que resultó hecha la primera Junta; después de la fatal disensión de los partidos de Rozas y contrarios; después de la ridícula desavenencia de estos y otros nuevos partidos, que se suscitaron por las elecciones de diputados (...) después de los disturbios del Congreso, en donde se desplegaron la animosidad, el interés, el espíritu de partido, y todas las furias del infierno; después de estos y otros muchos sucesos desagradables, se hizo la revolución del 4 de septiembre de 1811, en que por la primera vez rompió la fuerza los límites del decoro y se empleo en afligir a los ciudadanos desarmados. (...) La tropa se erigió en poder absoluto, dispuso a su arbitrio lo que quiso, dictó leyes, varió los funcionarios y tomo un aire de omnipotencia que amenazaba la duración de cuanto no fuese de su gusto (...) A los dos meses de este atentado

La facción es el peligro que amenaza la república desde su propio interior. Tal es el asunto más importante al que debe atender un pueblo que procura ser libre, el mayor vicio que debe enfrentar y extirpar: “El espíritu de partido no trae a los pueblos otras consecuencias que el desorden, la devastación y la esclavitud” (No. 9, 2 de octubre de 1813, p. 75). Con precaución, la exposición ha comenzado a revelar la identidad del enemigo interior: la “familia” aludida, la “casa”, es la de los Carrera. Irisarri los denunciará desde ya, para finalmente inculparlos como los principales responsables de la derrota de 1814. En particular, a José Miguel, a quien como veremos en la Segunda Parte (capítulo II) continuará identificando como el paradigma de la amenaza facciosa.⁴

se cometió otro de mayor consideración. La tropa había gustado ya de hacer y deshacer gobiernos a cada paso; pero no estando contenta con el ascendiente que se había tomado sobre el pueblo, quiso dar la prueba real de que ya no nos dejaría un momento de tranquilidad. Vino el batallón de granaderos a la plaza con dos cañones a hacer alarde del descaro y arrogancia militar; arrojó del gobierno a los que había colocado dos meses antes; amenazó al Congreso y llenó de aflicción y pesadumbre a todo el pueblo de Chile. (...) dentro de breves días se repitió la escena militar; se repitieron los escándalos y se arrojaron a los diputados de los pueblos como si hubiesen compuesto una cuadrilla de bandidos. Las conjuraciones se suceden unas a otras; el despotismo se aumenta a cada paso, el vicio se coloca al frente de todos los negocios del Estado. (...) Los destierros, las prisiones, las crueldades aumentan el descontento público, y no hay cosa que no amenace la ruina del Estado. El enemigo común se aprovecha de las circunstancias; nos ataca; encuentra el descontento contra nuestro gobierno musulmán; nos hace la guerra más terrible; y nosotros persistimos en aumentar el partido contrario, por no atrevernos a separar el mal que nos lleva a la ruina. (...) Los vicios están todavía arraigados en nuestros corazones; las pasiones nos encaminan a lo peor (...) Duran las rivalidades, duran los odios, duran los vicios, y aun no comenzamos a ser virtuosos. Desgraciados de nosotros, si continuamos mucho tiempo en un estado tan violento y tan arriesgado. Las revoluciones son los achaques más peligrosos que tiene la salud de la república. Rara vez tiene un resultado favorable, porque casi siempre son animadas por intereses particulares, y porque la multitud camina a ciegas por donde la quiere conducir un imprudente o un malvado” (pp. 262-265).

⁴ Como ya lo hemos visto, en esto Irisarri no está solo. Juan Egaña también identifica el peligro que encierra una figura como José Miguel Carrera. Egaña por su parte ha detectado algo más que Irisarri. José Miguel forma parte de un peligro mayor que lo que su propia ambición de mando personal puede significar. Egaña piensa el peligro en un horizonte más vasto: el control de las armas en una república. Egaña piensa a José Miguel como militar y a través de esta dimensión el problema de un poder ejecutivo todopoderoso, en virtud del poder de las armas.

En la segunda Carta que Irisarri le dirige a Henríquez (publicada en el Número Extraordinario de 25 de noviembre)⁵, una vez más Irisarri reitera su queja: “¿No es un dolor, querido Cayo, que estemos en Chile queriendo hacer una república y que no sepamos por dónde hemos de empezar?” (170). En evidente alusión a José Miguel Carrera, denuncia: “Cada cual cree que en un sistema tal se le proporcionan los medios de dominar a su patria (...) pues la igualdad abre a todos el camino para llegar al gobierno” (170). Insiste en la denuncia más abajo: “El hombre que rabia por mandar es tan republicano de corazón como el mismo Solimán, déspota del imperio otomano. Las ideas de dominación, de engrandecerse a costa de los pueblos, son tan ajenas de un verdadero espíritu republicano, como es ajeno el vicio de la virtud” (171).

Creemos ser republicanos porque habilitamos la igualdad republicana para todos. Pero no sabemos lo que decimos. No sabemos lo que eso implica careciendo de virtud. No somos conscientes de lo que eso implica en un contexto de vicio. Entendemos por igualdad republicana la igual libertad para todos, que todos participen de la cosa pública. Pero —una vez más la denuncia- en una comunidad como la nuestra, pobremente preparada para vivir en libertad, sin preparación para vivir en libertad -y ya sabemos que esto requiere en su reflexión, virtud-, la pretendida igualdad republicana sólo sirve de antesala para la corrupción y finalmente para nuevas formas de esclavitud. Así, sin virtud, “tomando la igualdad por el desorden”, “es preciso que una parte de la sociedad sea tiranizada por la otra” (172), pues “Si queremos ser todos iguales, para que nadie tenga poder para refrenar nuestros excesos, tan lejos de igualarnos, no haremos más que aumentar la diferencia entre los buenos y los malos; porque éstos cometerán entonces los delitos más horrendos que

⁵ Publicada en el *Semanario Republicano*, Número Extraordinario de 25 de noviembre.

antes no cometían por el temor a la justicia, y de esta suerte la sociedad no sería más que una madriguera de ladrones, de asesinos y de forzadores” (172-173), “Si finalmente queremos ser iguales para arrebatarnos unos a otros la autoridad y el poder, con el cual alcanzamos a dominar a nuestros semejantes, todos los hombres sensatos del mundo dirán con razón que nuestra decantada igualdad es la misma que tienen los Bajás de Turquía” (173).

Esta verdad piensa Irisarri la comprueba una vez más la historia. En particular, la historia de los pueblos libres, que por sus propios vicios la han perdido y han caído o recaído en la esclavitud: “No basta haber concebido el plan de la libertad, es necesario concluirlo, consolidarlo; este es un edificio majestuoso que ha de reposar sobre bases inmoviles. ¡Cuántas repúblicas brillaron algunos momentos con el esplendor de la igualdad, que después se eclipsaron, o se abismaron en el golfo de la tiranía! Todos sabemos de qué modo las de Grecia y de Roma desaparecieron bajo las huellas del despotismo” (159)⁶. La contemplación de la antigüedad no debe impedir que también pongamos “los ojos en aquella muchedumbre de repúblicas, que salieron del seno de la Italia en los últimos siglos. Veríamos en ellas resplandecer un instante la libertad, y luego extinguirse, semejante a los meteoros cuya claridad es súbita y pasajera” (159-160).

La igualdad, “que es el alma de las Repúblicas”, “no se debe tomar en un sentido forzado y siniestro” (171). La verdadera igualdad republicana “es útil, es provechosa, es necesaria” para los pueblos que procuran vivir en libertad (172). “En el sistema republicano –

⁶ Primera Carta a Camilo Henríquez, publicada en el *Semanario Republicano*, Número Extraordinario de 18 de noviembre de 1813.

fundamenta- se considera a todos los hombres con iguales derechos al amparo de la ley. El rico, el poderoso, el desvalido, el de contraria opinión, todos sin distinción deben conocer el imperio de la voluntad general que expresan las leyes, y de la misma suerte, habla el castigo de los unos con los otros. Ni el rico, por serlo, puede oprimir injustamente al pobre; ni el poderoso tiene en su mano la ruina del desvalido; la ley mira con iguales ojos a todos lo que tiene a su alcance, y al paso que contiene el demasiado poder de una parte, alienta la debilidad y el abatimiento de la otra. Sólo el que cumple con las obligaciones que le impone la sociedad, es el que no debe temer influjo, poder, ni relaciones; todos los ciudadanos son sus guardas y defensores; pero el que quebranta la ley, por más rico, por más poderoso, por más sabio que sea, sufre el castigo establecido en desagravio de la ofensa que hizo a toda la república, este tal es mirado como un hombre indigno de la sociedad, y todos los ciudadanos son sus enemigos, sus acusadores, porque son los agraviados” (pp. 171-172).

Ciertamente Irisarri está pensando en los Carrera cuando escribe estas advertencias. Pero más allá de este punto de partida, la lección que extrae es la que interesa. En un sistema republicano, una educación política (“ilustración”) debe estar dirigida a formar una estado de vigilancia de la libertad entre los ciudadanos que, si no se les convoca a formar parte del gobierno y, de ese modo, a defender la propia libertad al defender el régimen de la libertad, caen en la indiferencia sobre la suerte de la República. Por esta última vía, aquellos poderosos, que sólo desean ser libres para dominar, pueden actuar sin encontrar trabas para su ambición de dominio. Una república para perdurar en el tiempo debe formar un sólido espíritu cívico, una práctica del deber cívico, que genere una obligación ciudadana para defender el régimen, más allá del natural entusiasmo por disfrutar de una vida en libertad.

Es una verdad, dice, “que hemos conocido por nuestra propia experiencia”, que “sólo la ilustración nos puede poner a cubierto de lo males que dejamos referidos. Es necesario familiarizar en todas las clases del Estado las ideas liberales, que sirven de fundamento al sistema de las Repúblicas. Todo hombre debe conocer sus derechos para saberlos defender y conservar, y para obligarle a tomar parte en todos los sucesos adversos o prósperos de la Patria. Sin esto es muy frecuente la indiferencia de los pueblos, que como si nada les importase el bien ni el mal, dejan pasar sobre sus cabezas todas las desgracias, que evitarían si conociesen su poder y sus obligaciones.” (No. 9, 2 de octubre de 1813, p. 77). Pero ese deber cívico debe ser alimentado por una práctica política que asegure la realización del ideal del autogobierno. El principio del autogobierno se torna central para garantizar la libertad como no dominación. Mediante la propia intervención en el gobierno puede cada uno estar seguro de defender su libertad. Ello supone que la república ha de crear ese espacio en donde cada cual pueda intervenir en el gobierno. Con este fin, la república ha de crear un espacio en donde se haga imposible para un hombre dominar a otro. Y la bondad de ese gobierno se mide por la habilitación de esas personas transformadas en ciudadanos para vigilar por sí mismas la mantención de su libertad. Un espacio no para la libertad particular sino para una libertad universal que denominamos libertad política, la libertad regida por el gobierno de la ley, sobre el cual no existe otra autoridad.⁷

Finalmente, el examen anterior nos ha mostrado la real intención de Irisarri al proponer una disertación sobre los “Gobiernos Republicanos” en las páginas del *Semanario Republicano*.

⁷ Una declaración así no debe ser tomada de manera superficial. Una opinión semejante también la hemos encontrado en la reflexión de Camilo Henríquez. Como lo quiero mostrar más adelante, una vez establecida en el seno de la filosofía pública, estos principios formarán parte de una conciencia republicana que se proyectará más allá de sus propios límites iniciales. Esta conciencia estará en la base de futuros modelos de republicanismo. En especial me parece visible en el modelo que he llamado “republicanismo federalista” y que examino en la Segunda Parte de esta investigación.

La creación de la república al cabo de una primera experiencia política de la libertad exige reconocer un nuevo peligro para su mantención. Su análisis busca denunciar la aparición del espíritu de partido al interior de una despreocupada política de la libertad. Tal es el vicio identificado que desnuda nuestra falta de virtud. Ser libre requiere la virtud necesaria para hacer imposible la dominación no sólo de un Rey sino también de las ambiciones de poder que se alojan en una entusiasta fundación de la República. Vivir libres de dominación requiere de la virtud necesaria para impedir la actividad impune de estos nuevos enemigos de la libertad. Pero un deber cívico que obligue a cada cual a ser ciudadano guardián de la república, requiere un principio que posibilite la identificación del gobierno republicano con el gobierno propio. La república, definido como el régimen de la libertad, exige el ejercicio del autogobierno.

Pero quien completa esta reflexión sobre la primera república es sin duda Camilo Henríquez. De una manera muchísimo más desencantada que Irisarri, los últimos escritos de Henríquez enjuician la política republicana desarrollada en Chile e Hispanoamérica. En 1814, los artículos de *El Monitor Araucano* exponen una meditación marcada por la conciencia del peligro de la derrota. La pérdida de la libertad emerge como una amenaza cierta que exige una urgente evaluación del primitivo plan de la libertad. Anticipando la segunda autoconciencia republicana, Camilo Henríquez inicia desde la tribuna pública del periódico una reflexión crítica que representa un cambio notable respecto de su primera conciencia republicana. En estos números de *El Monitor Araucano*, la reflexión de Henríquez traza el tránsito de una a otra forma de la autoconciencia política.

A partir de la reproducción libre del “Extracto de los principios de las leyes de Mably”⁸, Henríquez comienza a modificar su autoconciencia política, ante la derrota en ciernes, provocada, a su juicio, en gran medida por la propia disensión interna⁹. En el No. 10, de martes 11 de enero de 1814, Henríquez reproduce las opiniones de Mably: “Yo creo que el objeto de la legislación es formar una república eterna, y para esto es indispensable hacer a los ciudadanos felices por la justicia, y soldados celosos y capaces de defender su felicidad. Nada exige más profundo saber que la organización de las magistraturas. Los magistrados son hombres, no se espere, pues, de ellos una fortaleza y una sabiduría propia sólo de las inteligencias superiores. Por tanto, debe la ley abreviar el tiempo de las magistraturas en proporción del mayor o menor poder que se les confía. En esta parte fueron admirables los Romanos. El Dictador en cuyas manos estaba la suerte de la República, sólo reinaba seis meses, y era su magistratura un recurso en sólo los casos extraordinarios, así no tenía tiempo de formar grandes esperanzas, ni de hacerse peligroso a las leyes, y a la libertad. La autoridad del Censor no era peligrosa porque era temida del pueblo, así duraba cinco años. Como los Cónsules, Pretores y Tribunos podían hacerse criaturas y muchos partidarios, su empleo era anual. En una palabra, no temeréis la ambición de los magistrados, si tal es vuestra Constitución, que en fuerza de ella tengan siempre ante los ojos que (256) concluido su cargo han de volver a la clase común de los demás ciudadanos, y han de ser obligados a dar cuenta de su conducta pública.” (257).

⁸ Publicado desde el número 9 del *Monitor Araucano*. Tomo II, viernes 7 de enero de 1814.

⁹ Una situación de la cual se quejará amargamente en su exilio en Buenos Aires, admitiendo incluso la salida “monárquica” para mantener la libertad de los pueblos de la América española. La amarga meditación de Camilo Henríquez en Buenos Aires está contenida en su “Ensayo acerca de las causas de los sucesos desastrosos de Chile”. Se encuentra publicada en la *Antología* (1970), pp. 247-257.

A reglón seguido, Henríquez hace sus “Observaciones sobre los principios anteriores de Mably”. A diferencia de otras épocas, luego de reproducir la opinión de algún autor admirado (y Mably lo es, sin duda), la reflexión de Henríquez ahora no es de entusiasmo. El argumento es vacilante, dubitativo, sin concluir satisfactoriamente a favor o en contra, en una muestra clara del cambio de conciencia en tránsito.

El primer párrafo es notable. En él, Henríquez expresa el temor que su opinión pueda ser interpretada equivocadamente como la opinión del Gobierno, siendo este periódico “ministerial”. Y dice que este motivo ha detenido su pluma muchas veces. ¿Por qué el temor que esto ocurra?¹⁰ Es claro que este texto es expresión de la vacilación de su propio pensamiento. No está seguro de lo que va a decir. Se da cuenta que se está apartando de lo que hasta hace poco era expresión unánime del Gobierno y suya. Ahora va a hablar a título personal, se aparta de la opinión general, que parecía no tener fisuras con la propia, hasta hace poco tiempo. Su propia conciencia política es en el fondo lo que está sufriendo ese alejamiento de su anterior conciencia, que él personifica en la opinión oficial. Este pudor para aclarar que no es la presente, la opinión del Gobierno, es ilustrativo de su propio cambio de autoconciencia. En verdad, es el propio Henríquez quien está abandonado en medio de la vacilación y la duda, su anterior autoconciencia política. Parece que la propia experiencia mostrara la imposibilidad de seguir sosteniendo los antiguos postulados:

¹⁰ “El título de ministerial que lleva este papel ha detenido muchas veces mi pluma inspirándome el recelo de que mis particulares opiniones pasen y se estimen por dictámenes de la autoridad Ejecutiva. Por tanto, conviene advertir de una vez que este periódico sólo tiene de ministerial los artículos de oficio que en él se insertan” (257)

“Difícil es determinar la duración de los empleos públicos. Mably se declara por la frecuencia de las elecciones, pero una triste experiencia ha manifestado en casi todos los pueblos que ella es perjudicial. De esto nos convenceremos si reflexionamos sobre los electores y sobre los electos para las funciones públicas. Muchos pueblos abdicaron la facultad preciosa de elegir sus gobernantes por las turbaciones y males que las elecciones les traían, y esto hicieron unos pueblos celosos de su libertad y que la habían conquistado con indecibles trabajos y sangre. La inquietud no fue el único mal de las frecuentes elecciones, sino la dominación sucesiva de una facción sobre otra facción; una se elevaba sobre las ruinas de la otra, se apropiaba exclusivamente todos los cargos útiles y decretaba contra su rival proscripciones y expatriaciones. Todos saben la triste historia de las repúblicas modernas de Italia, tiranizadas sucesivamente ya por una, ya por otra familia; y Maquiavelo las llama familias funestas a la libertad, y dice que éstas nunca faltan en las repúblicas¹¹. Todos saben también que la Inglaterra, después de la muerte trágica del rey Carlos, pasó alternativamente de una tiranía a otra bajo los jefes militares, hasta que adoptó su actual sistema de gobierno”¹² (257)

“Difícil es combinar los principios metafísicos y políticos, o dar al pueblo todo lo que le corresponde por el derecho natural y por la naturaleza de la sociedad, sin exponer la salud del Estado. La metafísica considera al hombre en estado de perfección, prescindiendo de

¹¹ Al igual que en Irisarri, aparecen en el imaginario republicano de Henríquez, las repúblicas italianas. Algo que como veremos más adelante también forma parte del imaginario en la fundación de la república en Norteamérica. En el caso de Hamilton y de Madison, es claro el representado: los trece Estados regidos por los Artículos de Confederación. ¿Y en el caso Henríquez? Al igual que Irisarri, menciona “familias”. En su caso, parece aludir veladamente a las rencillas existentes entre los Carrera y los Larraín. Es así como puede interpretar la inminente ruina de la república en Chile bajo el modelo de lo acaecido en las repúblicas de Génova y de Venecia. Es notable el hecho que cite a Maquiavelo en su versión republicana y no en su versión “contra reformista”, que es el uso habitual de la elite hispanoamericana y del propio Henríquez.

¹² Ahora ejemplifica con Inglaterra, para introducir una nueva figura facciosa: los jefes militares (como Cromwell). ¿A quién alude en Chile? A Carrera? A O’Higgins? ¿A ambos?

sus imperfecciones; y a los pueblos prescindiendo de su ignorancia, y de su facilidad de ser seducidos. De aquí es que es tan peligroso dejar en sus manos la nominación de los hombres públicos en las coyunturas arduas. Y se ve desgraciadamente que en tales casos ponen al frente de los negocios a hombres sin luces, sin discernimiento, ni prudencia, que toman con audacia el timón del Estado, porque no conocen los peligros que los rodean, ni las incertidumbres de la situación presente de las cosas” (258)

Los principios republicanos antes defendidos y proclamados entusiastamente por él, son ahora denominados “metafísicos”, esto es, explica, lo que es de derecho natural de los pueblos. Su derecho al autogobierno, se desprende de lo que sigue. Los pueblos aparecen ahora discapacitados políticamente por la ignorancia y por su facilidad de ser seducidos. El programa de la “Ilustración” (Instituto Nacional, *Auroras*, etc.) aparece suprimido ahora. Por otra parte, “políticos” son los principios referentes a la “salud del Estado”, lo que equivale a la conveniencia que al timón del Estado se ponga a hombres de luces, con discernimiento y prudencia.

“La frecuencia de las elecciones suele traer muchos males por parte de los nuevos electos. Cuanto gana el Estado por la remoción de los funcionarios ineptos, tanto pierde por los hombres útiles. Cada cargo tiene su ciencia, su experiencia y su saber particular, que, o se adquiere, o se perfecciona en el manejo de los negocios y en las funciones del empleo. La variación suele traer la de nuevos planes, principios y proyectos, que se experimentan a costa del público” (258)

En el No 11, de viernes 14 de enero de 1814, escribe la “Carta 2^a. de Roque Harizmenlic”:

“Mi amigo: el estudio de la historia me explica muchos fenómenos de la revolución americana, que me parecían inexplicables, y me demuestra la verdad de las proposiciones de Blanco, que las Américas necesitan vivir siquiera cincuenta años bajo buenas leyes, o bajo una buena Constitución, antes de poderse dirigir bien por sí mismas. Y esto no es sólo porque la libertad no puede conservarse ni fijarse en el seno de la ignorancia, porque los pueblos estúpidos han sido siempre instrumentos de injusticia y siempre a disposición de quien se apodera de ellos; sino porque es necesario aprender a ser libres.” (259-260)

“Si decís a unos jóvenes, que hayan perdido a sus padres, “estas haciendas son vuestras, estos dominios os pertenecen, disponed a vuestro gusto de sus frutos”; ellos se llenarán de alegría, y apresurándose a gozar, trastornarán la tierra en vez de cultivarla, se ofenderán con los consejos saludables de los amigos y extraños, hasta que caigan en escasez, y si un tutor no se duele de su inexperiencia; y nos los dirige, aún contra su gusto, al trabajo y a la economía, ellos perecerán víctimas de sus pasiones y atolondramiento” (260)

“Tal es el estado de los pueblos a quienes se quiere trasladar sin preparación y sin luces de la servidumbre a la libertad. En esto sucede una cosa bien lamentable y perniciosa: es difícil sin ofender el amor propio de los hombres persuadirles de su incapacidad y falta de talentos: la naturaleza tan desigual en sus dones, ha negado a muy pocos, ese sentimiento seductor que aumenta a sus propios ojos su inteligencia y habilidad, y les hace creer que en nada ceden a los más ilustrados, o que al menos suplen con su buena razón las luces que les faltan: como si la buena razón no se formase con el estudio y la lectura, etc.” (260)¹³

¹³ En el No. 51, de viernes 10 de junio de 1814, Henríquez inserta una fábula de Swift, con la siguiente “Nota” al final:

En el No. 69, de viernes 12 de agosto de 1814 todavía se pregunta en artículo “Necesidad de la ley”:

“¿Qué importa que un pueblo conozca sus derechos y haga ostentación del empeño de conservarlos, si a cada paso se confunde la libertad con la licencia? Tal es nuestra situación, mientras no haya una ley que detalle las obligaciones de los Ciudadanos; la forma, duración, poder y deberes del Gobierno; su responsabilidad y la de los Magistrados; en fin, que reglamente de un modo sólido los verdaderos principios de la vida civil. Un Pueblo sin Constitución es una asociación de hombres en quienes no se divisa otro enlace que el de aquellas relaciones mantenidas por la costumbre y expuesta continuamente a romperse con

“NOTA. Esta fábula se recibió con gran complacencia en Inglaterra el año 1710, en que aquel país de la libertad ardía en facciones. Ella es oportuna en el actual establecimiento de la libertad general del mundo. En todas partes debe llevar por epigrafe: *Quid rides? Mutato nomine de te fabula narratur.*”

La fábula *in extenso* es la siguiente:

“¿Por qué no habita siempre la libertad entre los hombres?”

“(Fábula traducida del Examiner de Swift)

“La Libertad, esta hija de la *Opresión*, después de haber dado a luz a sus hermosas hijas la *Riqueza*, las *Artes*, las *Ciencias*, la *Navegación*, y muchas otras, parió en fin a una a quien se llamó *Facción*. Esta al nacer fue desfigurada por la envidiosa Juno, con lo cual contrajo un genio perverso, y una constitución enfermiza. Con todo siendo propio de las madres amar con más ternura a la hija menor, por fea que sea, la Libertad chocheaba con la *Facción*, y jamás permitía que se apartase de su lado. Bien pronto descubrió *Facción* su abominable índole. su audacia y desvergüenza, y nadie la pudo aguantar en el *Cielo*. Júpiter le expidió fácilmente su pasaporte; y la Libertad, como la amaba tanto, descendió a la tierra con ella y con toda la familia. Donde primero se dejó ver fue en la *Grecia*, mas por la mala conducta de su hija fue expelida de (484) ciudad en ciudad. De la *Grecia* pasó a la *Italia*, y siendo desterrada de allí, se estableció entre los godos, con los cuales recorrió casi toda la Europa; pero siendo expelida de todas partes, perdió su estimación, imputándosele los defectos de su hija; lo que llegó a tal extremo que apenas hallaba en el mundo un asilo” (485)

“Preguntará alguno con asombro qué cualidades tan perversas pudo tener esta hija infeliz, que alcanzasen a deslustrar la influencia de tan *Divina* madre, y de su amabilísima familia. Sepan, pues, que siempre gustó de la sociedad de gentes viles y escandalosas; que sólo amaba y se decidía por los que apoyaban sus caprichosas opiniones; que quería que todos siguiesen su dictamen ciegamente, aunque era inconstante; que se ocupaba de sembrar discordias entre amigos y parientes. Si alguno osaba contradecirle, aún en las cosas más pequeñas, lo insultaba, le daba *nombres y apelaciones ignominiosas*, y negaba que tuviese honor, talento, ciencia, probidad, y aún sentido común. Ella era en extremo intrusa; se hallaba en todas las diversiones, tertulias, bailes: frecuentaba los cafés, las bibliotecas y llenaba todos los lugares de chismes, inquietud y confusión: ella hablaba al oído al *abogado* en su estudio, al *teólogo* en la *Cátedra*, y al *mercader* desde debajo del mostrador. Sobre todo ella frecuentaba las *Asambleas Públicas*, y bajo la forma de un ave inmundas y ominosa, tomaba asiento. siempre pronta para poner las palabras en los labios de sus amigos.” (485)

el choque de las pasiones. La América no ha tenido otro Código Constitucional que el que formaron, propiamente para Neófitos, plumas que aún humeaban en la sangre de la Conquista. Pero cuando la revolución general le hizo entender que ya había pasado su infancia, es indisimulable la indolencia de aquellos pueblos, que abandonados a las agitaciones de un entusiasmo sin sistema, se olvidan de su propio decoro, y se entregan al solo arbitrio de las ocurrencias para perderse en el torbellino de los sucesos” (562-563)

De una manera que anticipa notablemente su solución republicana de los 1820, Henríquez proclama ahora: “Yo me atrevo a decir que un Pueblo sin Constitución es un grupo de infelices dejados al capricho y a la intolerancia del poder físico: estado deplorable en que tampoco puede pronunciarse un juicio sobre los empeños del más fuerte; porque no es indudable que el ciudadano que repulsa una agresión se cree legítimamente revestido de la autoridad de la ley que no puede invocar en su socorro, porque no existe. Y entonces ¿quién decidirá entre el derecho del opresor o del oprimido? Sólo el éxito sentenciará esta causa; y su justicia se buscará inútilmente en la diferencia de los conceptos, que cambiando las revoluciones en peligrosas turbulencias, traen la ruina irreparable de la Patria” (563)

El resultado de esta última meditación sobre la República prepara el advenimiento de un segundo momento del republicanismo. La lección de la historia exige una refundación de la república. La nueva autoconciencia iniciará una operación de resignificación que integre los nuevos peligros que amenazan la mantención del régimen de la libertad.

El diagnóstico consigna que la primera república no está preparada para enfrentar el peligro de la facción y el espíritu de partido. No presta debida atención a este peligro. En su

ceguera de querer fundar un régimen de la libertad no reconoce este peligro interno que surge en un ambiente donde no se edifican los diques que contienen el surgimiento y desarrollo de la facción y el espíritu de partido. Muy por el contrario, es ella misma la que posibilita a la actividad sin freno de las facciones. Con ello, no cumple con la exigencia de la mantención de la república en el tiempo. No construye debidamente la república. Bajo su imperio, la república zozobra en la anarquía y la lucha de partidos y así se hace finalmente impotente para mantener la libertad.

Las palabras de Irisarri parecen expresar bien la autoconciencia republicana, al cabo del período: no basta haber concebido el plan de la libertad (eso es lo que hemos hecho hasta el momento); es necesario consolidarlo (esto es, fundar la república de modo de conservar la libertad, a salvo de su corrupción provocada por la falta de virtud en nosotros mismos).

Una república debe desde ahora reconocer esta nueva amenaza para la mantención del vivir libre. Agregar, desde este momento, un nuevo peligro que ha de ser salvado para posibilitar la perduración de la libertad en el tiempo, creando los contrafuertes adecuados para impedir su afloramiento y desarrollo. Esta será la nueva conciencia que se decantará cuando se consume la derrota de 1814 y se experimente la pérdida de la libertad. La derrota de 1814 será la confirmación de este diagnóstico. Ante la nueva conciencia, esta primera república aparecerá como la principal causa de la derrota. El nuevo diagnóstico que está por venir declara que ella no se halla preparada para enfrentar la facción. En su seno, la libertad puede ser fácilmente abusada. Más que libertad, lo que aquí se posibilita es la licencia. En ese ambiente pueden actuar impune y libremente las facciones. Su actividad entraña la propia ruina de la libertad, esto es, su pérdida. Un verdadero régimen de la libertad debe

reconocer estos peligros para enfrentarlos y eliminarlos. Sólo así se piensa puede verdaderamente consumarse el propósito fundador de la república. Pues la problemática política sobre la libertad determina que el objetivo es la mantención de la libertad y la evitación de su pérdida. Los peligros, surgidos al cabo de esta primera experiencia republicana, exigen la elaboración de nuevas soluciones para posibilitar la mantención de una vida libre de dominación. Dichas soluciones serán la tarea que dará origen a los modelos de república propuestos en el segundo momento de autoconciencia republicana. Su presentación y examen será el contenido de la Segunda Parte de esta investigación.

Con todo, esta primera conciencia republicana formará una base perdurable en la filosofía pública posterior. El ideal de una libertad política como no dominación, el principio del autogobierno, la noción de una ciudadanía activa, la creación de un espacio preferente para la vida pública, formarán parte de una autoconciencia republicana a la que se apelará desde distintos énfasis y perspectivas en el futuro. Los modelos republicanos que examinaremos en la Segunda Parte exhibirán la conciencia de ser la realización efectiva de la promesa de 1810: fundar la república como el régimen de la libertad, perdurable en el tiempo y a salvo de su corrupción.

SEGUNDA PARTE: REPUBLICANISMO Y
DEMOCRACIA

I. INTRODUCCIÓN

“El gobierno republicano es de dos maneras: o aristocrático, en que sólo mandan los nobles y optimatos; o democrático, en que manda todo el pueblo por sí o por medio de sus representantes o diputados, como es preciso que suceda en los grandes estados” (José Amor de la Patria: Catecismo Político-Cristiano, 1810)

En esta segunda parte, el análisis se centra en las relaciones entre el republicanismo y la democracia. Estas relaciones dan lugar a una controversia que marca notablemente el segundo momento de la reflexión republicana en Chile, durante los 1820. La controversia república-democracia, su tensión y resolución en el período consignado, constituye el momento central de elaboración del concepto de república en la filosofía pública chilena. Esta controversia actúa como el hilo conductor que conecta los principales momentos de autoconciencia política que encontramos en estos años de formación del pensamiento republicano en Chile.

A mi juicio, la explicación es la siguiente: desde su fundación, la república es entendida como el régimen que hace posible la mantención de la libertad en el tiempo, por medio de esa actividad privilegiada que es la vida política. Esto otorga una importancia central a la vida pública de las personas en su propósito de ser y permanecer libres. La existencia, apertura, estrechamiento o ampliación del espacio público, se tornan claves para la mantención o la pérdida de la libertad. La discusión sobre esta libertad es lo que da sentido al desarrollo del republicanismo. La concepción de la república como el régimen de la libertad es el *locus* donde podemos observar la formación misma del concepto de república. La controversia república-democracia es el momento medular del encuentro de las distintas interpretaciones sobre el régimen de la libertad. En este sentido, su estudio resulta crucial

para iluminar la interpretación del republicanismo chileno. La creación de la República encuentra su significado culminante en la apertura de las distintas alternativas que intentan resolver esta relación, en las tensiones abiertas por su enfrentamiento y en la resolución final de esta controversia. Un examen de las diferentes reflexiones confirma esta apreciación. La exposición desarrollada en los siguientes capítulos intenta justificar y fundamentar esta interpretación del republicanismo chileno fundacional. Por otra parte, como lo intentaré mostrar hacia el final, la controversia indicada posee importantes proyecciones para evaluar el compromiso republicano de la filosofía pública chilena, su presencia o bien su ausencia, su debilitamiento o bien su fortalecimiento.

Por esta vía, la relación del republicanismo con la democracia se torna central. En gran medida, la autoconciencia política gira en torno a la relación de la república con la democracia, ya sea para mostrar su distancia o bien para insistir en su identificación. En esta disyuntiva se forman los modelos de república que se proyectan y se enfrentan polémicamente.

En Chile la disyuntiva está instalada desde muy temprano. Un documento que podríamos llamar fundacional del pensamiento republicano, el *Catecismo Político-Cristiano* (1810), del enigmático José Amor de la Patria, así lo confirma. En sus primeras líneas, el manuscrito acepta la distinción, establecida por Montesquieu, según la cual existen “tres especies de gobierno principales, a los cuales se pueden reducir todos los demás”¹: el monárquico, el despótico y el republicano. Al definir el gobierno republicano, indica con claridad el dilema que recorrerá el desarrollo posterior del republicanismo chileno: “El

¹ *Catecismo Político-Cristiano*, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires, 1969, p. 6.

republicano, que es gobierno de un cuerpo, colegio, senado o congreso, cuyos individuos sirven a cierto tiempo, elegidos por los pueblos. El gobierno republicano es de dos maneras: o aristocrático, en que sólo mandan los nobles y optimatos; o democrático, en que manda todo el pueblo por sí o por medio de sus representantes o diputados, como es preciso que suceda en los grandes estados”². Su anónimo autor inclina su preferencia por el segundo: “El gobierno republicano, el democrático en que manda el pueblo por medio de sus representantes o diputados que elige, es el único que conserva la dignidad y majestad del pueblo, es el que más se acerca, y el que menos aparta a los hombres de la primitiva igualdad que los ha creado el Dios Omnipotente, es el menos expuesto a los horrores del despotismo y de la arbitrariedad, es el más suave, el más moderado, el más libre y es, por consiguiente, el mejor para hacer felices a los vivientes racionales”³.

Medio siglo más tarde, el tema aún es objeto de reflexión, lo que muestra la persistencia de la controversia en la filosofía pública chilena. En obras como *Historia Constitucional del Medio Siglo* (1853) y en *Don Diego Portales. Juicio Histórico* (1861), José Victorino Lastarria despliega una intensa crítica al modelo republicano que se consolida en Chile a partir de 1830. Lo central de esta crítica es la percepción de Lastarria de que esta es una “república bastarda”, una falsa república, en tanto carece de contenido democrático sustantivo. El recelo y temor a la democracia es el rasgo antirrepublicano del orden político creado por la contrarrevolución de 1830 e institucionalizado por la Constitución de 1833.

² *Ibid.*, pp. 6-7.

³ *Ibid.*, pp. 8-9.

Lastarria concibe la emancipación como una revolución que se orientaba hacia la democracia: “El año 810 es notable en la historia del siglo XIX porque en él se revela y se precipita el desenlace de la epopeya del despotismo militar, representada por Napoleón en Europa, y se abre una nueva y más grandiosa epopeya, la de la emancipación de los pueblos y establecimiento del principio democrático, epopeya sublime y santa, que comprende la causa de la humanidad”⁴. Tal era su significado profundo, que traspasaba las fronteras nacionales e involucraba un movimiento de toda Hispanoamérica, hacia el cual Chile, en particular, había dado sólidos pasos con la Constitución de 1828, concebida por él como una constitución democrática.

El juicio de Lastarria es, en definitiva, que Chile “teme a la República”. Este temor se traduce en su opción por un gobierno que desconfía de la representación popular, que teme al principio democrático de un gobierno popular. Su opción es, entonces, el gobierno que anula la representación popular, a través de mil fórmulas aristocráticas o monárquicas que la entranan. La república instalada en Chile en los 1830 teme entregar el poder a los ciudadanos y opta más bien por una concepción del gobierno como una autoridad ejecutiva, dotada de un poder concentrado y fuerte, precisamente porque se piensa que debe ser protegida de la deliberación y la discusión ampliadas a todos, que entorpecen su trabajo, amparan la licencia y provocan la anarquía. Desconfiando de las capacidades políticas de las mayorías, no educa al ciudadano; no lo prepara para formar parte de un cuerpo político no esclavizado, que se autogobierna. Un principio central para una política republicana sería el del autogobierno. Una república autoritaria como la chilena, que desconfía de los ciudadanos, es una república “bastarda”, pues la auténtica república, en opinión de

⁴*Historia Constitucional del Medio Siglo* (1853), p. 81.

Lastarria, no puede ser sino una república democrática, en la que se disponen las condiciones para ejercitar la libertad política de la mayoría y no su trabamiento⁵.

Según Lastarria, un claro antecedente de lo ocurrido en Chile a partir de los 1830 es el caso de la Constitución Política de 1823. Con dureza, critica la labor del Congreso Constituyente de 1823 y particularmente la de Juan Egaña, el principal inspirador de la Constitución de 1823, resultado final de aquel Congreso constituyente. “Difícilmente -afirma- hay en otros países americanos quien haya falseado más la historia y pecado más contra la lógica natural que los políticos chilenos de 1823, si hemos de juzgarlos por los escritos de su corifeo⁶, en los cuales aparece una vasta erudición al servicio de una sofística vana y casi siempre pueril, incapaz de alucinar a quien tenga sentido común. Una muestra de ello se ve en la manera como fundaban su opinión contra los Congresos populares y en favor de los senados oligárquicos⁷. De la mano de Egaña –denuncia- “condenaban los Congresos populares y santificaban los senados permanentes. Contra aquellos acumulaban todos los ataques imaginables⁸”.

Lastarria sostiene que los principios que anulan la representación popular y defienden un gobierno aristocrático “eran los principios de los hombres de estado que figuraban en Chile y que habían influido desde los primeros momentos de su revolución. Estos principios eran los que habían prevalecido en el proyecto de constitución escrito por el señor Egaña por encargo del Alto Congreso de 1811, en el reglamento constitucional provisorio sancionado

⁵ Al respecto, cf. *Don Diego Portales. Un Juicio Histórico*, capítulo VI.

⁶ Lastarria se refiere obviamente a Juan Egaña.

⁷ *Historia Constitucional...*, p. 427.

⁸ *Ibid.*, p. 430.

y jurado en 27 de octubre de 1812, en las constituciones de 1818 y 1822, en el reglamento constitucional de 1823” y los mismos de la Constitución de 1823. “En todos estos códigos vemos un senado aristocrático más o menos permanente coronando la organización política, vemos anulada la representación popular, y no encontramos los principios democráticos, sino al través de mil fórmulas aristocráticas o monárquicas que los desfiguran”⁹.

De este modo, las tendencias aristocráticas (e incluso monárquicas) presentes en el diseño de la Constitución de 1823 serían una muestra del camino tomado por el republicanismo chileno hacia la traición de los principios inspiradores de la revolución emancipadora de 1810. El rechazo de los congresos populares y la preferencia de los senados permanentes institucionalizados en el diseño constitucional de 1823 sólo continuarían y reforzarían una tendencia predominante en Chile desde el proyecto constitucional del mismo Egaña en 1811. Así, para Lastarria, la obra constitucional de J. Egaña constituye un hito central en este movimiento antirrepublicano que se despliega en la filosofía pública chilena. La tesis de Lastarria es, pues, que existe una correspondencia esencial entre república y democracia.

Pero, ¿qué tan simple es la vinculación entre estos dos términos, dentro de la tradición del pensamiento republicano?, ¿qué tan ajenos al republicanismo son los postulados de J. Egaña? En este examen que propongo, encontraremos que existe un importante e influyente movimiento dentro del republicanismo moderno que busca precisamente distinguir la república de la democracia y del que forma parte, entre otros, el pensamiento constitucional de Juan Egaña. Es justamente esta vertiente del republicanismo la que pone en tensión el

⁹ *Ibid.*, p. 434.

principio central del autogobierno. Dicha tensión coincide con la decisión de instaurar la política republicana por medio de la creación de un Estado inspirado en sus principios.

El debate desarrollado en la filosofía pública chilena no es un caso aislado. La controversia está instalada en el republicanismo moderno desde su nacimiento, como es el caso de la discusión entablada por Maquiavelo contra los humanistas cívicos del *quattrocento*. Para éstos últimos, la herencia de la Roma republicana que enorgullece a los florentinos tiene que ver con la sagacidad del Senado para contener la turbulencia de la plebe y edificar una política estable y moderada. Justamente la ruina de la República fue el resultado de sus divisiones, suscitadas por la envidia insaciable de la plebe. Esta lectura ya está anticipada en la obra de Tito Livio. Como convincentemente lo argumenta C. Lefort (1992), en los *Discursos* Maquiavelo habría querido enfrentar esta lectura de la historia y, de ese modo, enjuiciar a la vez, la lectura de la propia realidad política de su tiempo que hicieron sus predecesores. Por su parte, Maquiavelo arguye que la grandeza de Roma surge precisamente de los enfrentamientos entre la plebe y los nobles. El pueblo cumple un papel protagónico en la supervivencia de la república, pues la multitud no corrupta es más sabia que un príncipe. En los *Discursos*, defiende el modelo de una república popular (como Roma y en parte Florencia) que se enfrenta al modelo aristocrático de Venecia, que Maquiavelo desprecia y enjuicia con dureza. J. G. A. Pocock (1975) ha mostrado esta disyuntiva como parte del “momento maquiaveliano”, identificando este modelo “veneciano”, que se presenta a sí mismo como alternativa al modelo popular-democrático florentino. Autores favorables a un republicanismo aristocrático, como F. Guicciardini, intentan demostrar que la república popular es incapaz de cumplir con la finalidad principal de conservar la libertad republicana y evitar el despotismo. Sus convulsiones internas la

hacen feble e impotente para resistir los ataques de los enemigos de la libertad. Asimismo, Pocock muestra que la discusión puede remontarse a los orígenes mismos de la teoría republicana. Así, Aristóteles en la *Política*, distingue el ‘régimen constitucional’ o ‘república’ (*politeia*) de su desviación, la democracia. La distinción se refiere especialmente a aquella forma de democracia “donde las leyes no son soberanas”; “es soberano el pueblo y no la ley”, de tal modo que “El pueblo se convierte en monarca, uno solo compuesto de muchos, ya que los muchos ejercen la soberanía, no individualmente, sino en conjunto”. “Un pueblo de esta clase -concluye Aristóteles-, como si fuera un monarca, busca ejercer el poder monárquico, sin estar sometido a la ley, y se vuelve despótico”¹⁰.

De este modo, el debate república-democracia ocupa un lugar importante en la reflexión republicana moderna, tanto entre aquellos autores que buscan definir la república en identidad con la democracia, como entre aquellos que buscan definirla en oposición y distancia a la democracia. Por las razones expuestas, este tema deviene central para la caracterización del republicanismo moderno, tanto en sus autores clásicos como en el caso

¹⁰ Aristóteles, *Política*, Libro IV, capítulo 4, 1292 a. También véase, Libro IV, capítulo 2 y Libro III, 1279 b. Las citas son de acuerdo con la edición española de Gredos (2000). La denuncia de esta forma de democracia por Aristóteles, aquí indicada, tiene una importante proyección para la caracterización de una democracia que será denunciada en el republicanismo moderno bajo la denominación de “democracia pura”. El tema será abordado por nosotros más adelante, especialmente en el capítulo sobre “La solución representativa-constitucional”. El análisis de Pocock (1975) sobre este punto, está en pp. 69-72.

En el marco de la misma reflexión, la literatura republicana menciona desde Aristóteles la existencia de los sujetos políticos que son los actores claves en la vida política y que han de ser considerados para asegurar la perduración de la república en el tiempo. Ellos son el uno, los pocos y los muchos. La *politeia* ha de integrar a los tres de modo que ninguno de ellos desee socavar las bases del régimen. En Aristóteles, el argumento da origen al modelo del “régimen mixto”, que posteriormente es desarrollado por Polibio (*Historias*, Libro VI). Para un análisis lúcido del tema, véase Pocock (1975), principalmente p. 69 y siguientes. Para la lectura del propio Aristóteles, Libro III y IV de la *Política*. Como resultará visible, la identificación de estos sujetos políticos –el uno, los pocos y los muchos- está presente también en la reflexión republicana chilena, a lo largo de la controversia sobre república y democracia. La presencia de estos sujetos juega un importante rol en cada uno de los intentos por resolver la encrucijada suscitada por la controversia república-democracia.

de estudio que proponemos en esta investigación. El desarrollo del pensamiento republicano, a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, se perfila como un momento crucial para esta teoría. Los presupuestos canónicos de la teoría republicana del siglo XVIII, como se los encuentra en Montesquieu y en Rousseau, por ejemplo, comienzan a ser revisados y en parte superados. Parece, pues, conveniente partir por analizar el republicanismo en este periodo. Así, revisamos a continuación, la controversia Federalistas-Antifederalistas en el período fundacional de la república norteamericana (capítulo II). La fundación de la república en Norteamérica puede ser entendida como un momento paradigmático en donde se lleva a cabo el giro crucial a favor de una concepción de la república que toma distancia de la democracia. Representa, pues, un momento en que se decide la controversia que instaló el humanismo cívico y que lúcidamente comprendió Maquiavelo. Lo que parece ser el aporte clave de la polémica Federalistas-Antifederalistas es el ingreso de la variable constitucionalista en el debate republicano. Así, la distancia frente al democracia se articula en torno a la elaboración de una opción constitucionalista de la república. Esta alternativa para pensar la república está representada por la concepción Federalista en Norteamérica y, en el caso chileno, se encuentra en la reflexión del último Camilo Henríquez (1822-1823) (Capítulo IV). Pero más allá, el debate norteamericano que integra las posturas Federalistas y Antifederalistas resulta útil para acompañar la interpretación de la controversia republicana en Chile, aún después de la reflexión de C. Henríquez. Es así como una referencia al caso norteamericano también nos permite iluminar la confrontación entre el modelo de la “aristocracia cívica” de Juan Egaña (capítulo V) y el modelo del “republicanismo federalista” (Capítulo VI). Esta confrontación la completamos con la crítica al republicanismo federalista desarrollada por Juan Egaña en 1825 (Capítulo VII), y con la crítica de Mariano Egaña en 1827 (Capítulo VIII).

II. EL DEBATE REPÚBLICA-DEMOCRACIA EN NORTEAMÉRICA

La discusión entablada en el período fundacional de la república en Norteamérica hacia 1787 ofrece la oportunidad de examinar un importante momento dentro del pensamiento republicano moderno, en el que se establece la disyuntiva entre una versión que ve a la república marcada por el elemento democrático y otra que enfatiza su contenido de orden y freno a la anarquía. La resolución de esta controversia, en el caso norteamericano, presenta enormes proyecciones para el análisis de nuestro caso, como lo veremos en los próximos capítulos. En particular, la lectura de los artículos de *El Federalista* nos permitirá ensanchar nuestra reflexión sobre las relaciones entre la república y la democracia en el republicanismo moderno.¹

¹La serie de artículos periodísticos conocidos como los *Federalist Papers* (*El Federalista*) de Madison, Hamilton y Jay forma parte de la denominada “Gran discusión nacional” en torno a la ratificación de la Constitución de 1787 por los trece estados emancipados de Gran Bretaña a partir de 1776. En este debate político fundacional, se distinguieron dos bandos opuestos: los Federalistas y los Antifederalistas. Como lo indica Isaac Kramnick en su excelente estudio introductorio a la edición de los *Federalist Papers* (Penguin, 1987), la Constitución de 1787, ese “futuro símbolo de la unidad Americana dividió a los Americanos en aquellos años. No debe pensarse que todos los oponentes de la Constitución eran desconocidos. Algunas de las más importantes y conocidas figuras públicas de América se oponían a ella (...) Por otra parte, la Constitución sería ratificada por un margen muy estrecho. En las convenciones para ratificar la Constitución, en estado tras estado, a menudo un puñado de votos separó a las fuerzas pro Constitución (Federalistas como se los llamó) y los vencidos oponentes a la Constitución (conocidos como los Antifederalistas)”. Según Kramnick, la redacción y ratificación de la Constitución no fue un acontecimiento aislado, sino el último acto en el drama total que fue la Revolución Norteamericana, que había comenzado veinticinco años atrás con las resoluciones de la Ley del Timbre y la serie de otros regulaciones de impuestos aplicados por el Parlamento Británico a las colonias, conduciendo a la declaración de Independencia en 1776. La Revolución Norteamericana no fue simplemente un conflicto entre americanos y británicos, fue también una lucha entre los mismos americanos. Los Antifederalistas, favorecían una política más niveladora y democrática, por medio de legislaturas estatales autónomas, tal como lo establecían los Artículos de Confederación. Estas legislaturas estatales, la mayoría de las veces, absorbían funciones ejecutivas y judiciales y ejercían el poder por muy breves periodos. Para los Federalistas, esta política centrada en los estados autónomos, propiciada por los Artículos de Confederación, era la principal causa de una profunda y creciente crisis anárquica, que exigía la creación de un gobierno central poderoso (una Unión), capaz de dar estabilidad, orden y seguridad a sus miembros, tanto hacia el interior como al exterior. Esta Unión era lo que ellos concebían como la República y que intentaron plasmar en el diseño institucional de la Constitución de 1787.

Para comenzar, querría llamar la atención sobre dos artículos de *El Federalista*. El primero es el No. 9, de Alexander Hamilton. Allí Hamilton comienza con una reflexión que me parece particularmente significativa:

“Una firme Unión será inestimable para la paz y la libertad de los Estados, como barrera contra las facciones domésticas y las insurrecciones. Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y de la anarquía. Los períodos ocasionales de tranquilidad que ofrecen, sólo sirven de fugaz contraste a las violentas tormentas que seguirán. Contemplamos los intervalos de ventura que de vez en cuando se presentan, con cierta pesadumbre, debido a la reflexión de que las escenas agradables pronto serán borradas por las tempestuosas olas de la sedición y del frenesí de los partidos. (...) Los abogados del despotismo han aprovechado los desórdenes que deshonran los anales de estas repúblicas, para extraer argumentos, no sólo contra las formas republicanas de gobierno, sino contra los principios mismos de la libertad civil. Han vituperado el gobierno libre como incompatible con el orden social y se han entregado a un júbilo malicioso y triunfante frente a sus amigos y partidarios. Por suerte para el género humano, hay admirables edificios construidos sobre la libertad, que floreciendo a través de los siglos —escasos pero gloriosos ejemplos— refutan sus sombríos sofismas. Y yo confío en que América será la amplia y sólida base de otros edificios, no menos espléndidos, llamados a subsistir como recuerdo permanente de esos errores”.

Esta dramática pintura de la experiencia de las “pequeñas repúblicas griegas e italianas” que traza Hamilton permite situar el problema nuevamente. De una manera quizás sorprendente a primera vista, argumentos análogos a los que encontramos en Chile son ilustrados por Hamilton en su descripción de la experiencia política de las “pequeñas repúblicas griegas e italianas”: las continuas perturbaciones, los desórdenes, la sucesión de revoluciones, que las llevan a oscilar entre la tiranía y la anarquía, la presencia de la sedición y las facciones; en una palabra, la ausencia de estabilidad, de orden, de gobierno. Esta crítica resume en lo central el propósito que guía el modelo de república que va a ser promovido por los Federalistas, y en particular por Hamilton, al interior de la “gran discusión nacional” durante el período de discusión, redacción y ratificación de la Constitución de 1787.

Sin embargo, según se nos advierte, esta crítica no debe llevar a concluir junto con los abogados del despotismo que la necesidad de estabilidad implica que el orden social es incompatible con la existencia de un gobierno libre. La república es para los Federalistas un gobierno popular, un edificio que ha de ser construido sobre la libertad del pueblo, pero que ha de ser diseñado con el fin de “mejorar los sistemas populares de gobierno” y conservar sus “sobresalientes ventajas” y “aminorar o evitar sus imperfecciones”, como lo indica Hamilton en las líneas siguientes del *Federalista* No. 9.

Quien completa esta idea es Madison, en el célebre *Federalista* No. 10. En primer lugar, tampoco para Madison, el peligro de las facciones, que ocasiona los disturbios y la anarquía, puede conducirnos a concluir de que es necesario “destruir la libertad” porque ella sea la principal fuente de vida de la facción. Es cierto, dice que “La libertad es al

espíritu faccioso lo que el aire al fuego. Pero no sería menor locura suprimir la libertad, que es esencial para la vida política, porque nutre a las facciones, que el desear la desaparición del aire, indispensable a la vida animada, porque comunica al fuego su energía destructora". La conclusión de Madison es que "las causas del espíritu de facción no pueden suprimirse y que el mal sólo puede evitarse teniendo a raya sus efectos". Agrega además que "el magno término de nuestras investigaciones" es "poner el bien público y los derechos privados a salvo del peligro de las facciones y preservar a la vez el espíritu y la forma del gobierno popular". Este es, según él, "el gran desiderátum que rescatará a esta forma de gobierno del oprobio que tanto tiempo la ha abrumado y la encomendará a la estimación y la adopción del género humano". Así, por un lado, se defiende el gobierno popular, frente a los argumentos del despotismo, pero también se anuncian frenos o controles que mantengan a raya los efectos perniciosos de las facciones. El buen gobierno popular ha de ser creado.

A partir de aquí, en segundo lugar, Madison perfila la solución federalista al hacer una distinción sustancial entre dos modelos de gobierno popular. El comienzo de esta solución está en comprender que no todo el gobierno popular se agota en la democracia. Existe esta otra forma de gobierno popular que es la república, que ofrece apreciables ventajas frente a la democracia, "al tener a raya los efectos del espíritu de facción". La república tal y como Madison se encargará de definirla.

Por democracia, dice Madison, "entiendo una sociedad integrada por un reducido número de ciudadanos, que se reúnen y administran personalmente el gobierno"; ella, agrega, "no puede evitar los peligros del espíritu de facción", pues, asegura, "en casi todos los casos, la mayoría sentirá un interés o pasión comunes; la misma forma de gobierno producirá una

comunicación y un acuerdo constantes; y nada podrá atajar las circunstancias que incitan a sacrificar al partido más débil o a algún sujeto odiado”. Es por esta razón que “estas democracias han dado siempre el espectáculo de su turbulencia y sus pugnas; por eso han sido siempre incompatibles con la seguridad personal y los derechos de propiedad; y por eso, sobre todo, han sido tan breves sus vidas como violentas sus muertes”.

Me parece que esto último completa esa pintura que hizo Hamilton de las “pequeñas repúblicas griegas e italianas”. La horrorizada y asqueada mirada de Hamilton coincide con la descripción que hace aquí Madison de las democracias. Lo que provocaba el horror y la repugnancia de Hamilton era la experiencia de esas pequeñas repúblicas que ahora Madison ha identificado como la experiencia política típica de las democracias. Esta alusión a las “pequeñas repúblicas griegas e italianas” no es casual ni inocente, ni tiene una referencia histórica tan lejana. Tanto Hamilton como Madison están pensando en la experiencia política de los Estados en Norteamérica, que se autoconciben y se comportan del mismo modo que aquellas antiguas repúblicas, es decir, celosas de su soberanía, en constante recelo y rivalidades con sus vecinas, y en persistente zozobra interna, a causa de las luchas facciosas.

En contraposición, “Una república” es “un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación” (...) “Las dos grandes diferencias entre una democracia y una república son: primera, que en (la república) se delega la facultad de gobierno en un pequeño número de ciudadanos, elegidos por el resto; segunda que la república puede comprender un número más grande de ciudadanos y una mayor extensión de territorio”. Como lo veremos.

lo característico de la república será la representación (dentro de una cierta teoría de la representación) y su capacidad para ser un gobierno centralizado y extenso.

Madison profundiza esta tensión entre república y democracia en el *Federalista* No. 14, donde señala contestará a algunas objeciones (presumiblemente provenientes de las publicaciones antifederalistas). En el comienzo subraya la tesis federalista una vez más: la Unión, dice, es el baluarte contra el peligro extranjero, elemento conservador de la paz interna, etc., y el “mejor antídoto para los males del espíritu de facción, que ha resultado fatal para otros gobiernos populares y de los cuales se han manifestado síntomas alarmantes en el nuestro”.

La objeción aludida por Madison descansa en los presupuestos canónicos de la teoría republicana del siglo XVIII, como se la encuentra en Montesquieu y Rousseau, por ejemplo: Una gran extensión de territorio hace imposible la supervivencia del régimen republicano; esta condición más bien posibilita el despotismo. Entre otras cosas, es imposible que los ciudadanos se reúnan frecuentemente, se conozcan y deliberen en común. En definitiva, imposibilita el autogobierno. Pues bien, esto es precisamente lo que pretenden los federalistas, acusan los adversarios de la Constitución, lo que no garantiza la supervivencia del modo de vida necesario para una república. La Unión aparece como el autoestrangulamiento de la República y el camino hacia la servidumbre y el despotismo.

La objeción no es menor. La cuestión en juego es averiguar cómo se puede asegurar la permanencia del poder en manos del soberano: ¿Se puede desprender el soberano del poder (aunque sea por un período breve y determinado) y seguir siendo soberano? Esta

interrogante conduce al problema de la representación: los representantes, ¿son meros delgados, portavoces o voceros, o son algo más? El tema de la duración de los períodos adquiere una importancia central. La permanencia de los cuerpos legislativos deviene así un asunto clave de determinar: por ejemplo, si han de existir cuerpos legislativos por largos períodos y con renovaciones parciales y controladas, como es el caso de una Cámara Legislativa Alta, de Senadores. Es por esta razón que ocupa tanto espacio en las discusiones y tan acaloradas discrepancias. Las posiciones democráticas, como las de los antifederalistas, están muy atentas para vigilar que el poder no escape, por decirlo así, de las manos del pueblo soberano y, si se lo delega, se lo haga por períodos cortos y lo más cortos posible, y retorne prontamente a las manos de las personas que son sus depositarias. En el fundamento de esta posición existe una radical sospecha respecto de la representación.

Por el otro lado, las posiciones republicanas menos democráticas, como las federalistas, están más atentas a los problemas del orden y de la estabilidad, del buen manejo y conducción del gobierno, del freno a la anarquía y la facción, que se solucionan por la vía de la elección de representantes con sapiencia y frialdad. Así, frente a los mencionados “prejuicios antifederalistas”, Madison indica que el error consiste en limitar el gobierno republicano a un “distrito reducido”. El origen del error está en la “confusión de los conceptos de república y democracia, por virtud de la cual aplican a la primera razonamientos que se desprenden de la naturaleza de la segunda”. La distinción –recuerda– consiste en que “en una democracia el pueblo se reúne y ejerce el gobierno en persona, en una república se reúne y lo administra por medio de sus representantes y agentes”. Concluye, pues, este punto, afirmando que una “democracia, por vía de consecuencia,

estará confinada en un espacio pequeño. Una república puede extenderse a una amplia región” (*Federalista* No. 14).

Madison significativamente define una república como un gobierno de representantes en contraste con la democracia, donde el pueblo, y no sus representantes, gobiernan directamente. Con esto, desecha la vinculación de la república con la democracia. Pero, a la vez, también desestima la tesis dieciochesca que vinculaba la exclusiva supervivencia del régimen republicano con estados pequeños². Esta doble operación otorga de por sí una relevancia enorme a la labor teórica de Madison.³

En efecto, ambas ideas permiten a Madison y los Federalistas destacar que el aspecto esencial del gobierno republicano es su función de “filtro”. Así, en primer término, si la república es gobierno de representantes como opuesto al del pueblo por sí mismo, el motor del gobierno es la adecuada selección de los representantes. Se deben, pues, purificar los deseos del pueblo, con el fin de depositar el gobierno en manos de personas premunidas de sabiduría, con hábitos en la labor de distinguir lo que es de bien público de lo que sólo es de bien particular y local, y evitar la ascensión a los cargos públicos de caudillos locales, provistos de eso que Madison llamó “espíritu de localidad”. El artificio institucional de

² Esta tesis de Madison tiene una importante proyección para la discusión que examinaremos más adelante (capítulo IV), en la que nuevamente se cuestiona la conexión república-democracia, esta vez en el diálogo con Tracy entablado por su lector Henríquez en 1822-1823.

³ Resulta interesante notar, con Kramnick, que la noción de gobierno republicano, tenía hasta ese momento unas connotaciones relativamente negativas en Norteamérica. Hasta los 1770 y 1780, ser un “republicano” implicaba, al igual como lo era en Gran Bretaña, un radical rechazo al statu quo político. Ninguna de las 18 constituciones adoptadas en los trece Estados norteamericanos entre 1776 y 1787, por ejemplo, usaron la palabra “república”. De hecho, la Constitución federal de 1787 es el primer documento público importante en la historia de América en usar este término, y aún aquí, aparece recién en el Artículo 4, sección 4, cuando se afirma que se garantizará a todos los Estados de la Unión, “una forma republicana de gobierno”, pero no se explica qué sea. En el siglo XVIII, “gobierno republicano” sugería fuertemente “gobierno democrático”, lo que ayuda a entender las connotaciones negativas y su identificación con estados geográficamente pequeños.

fortalecer el poder del gobierno central presente en el diseño constitucional de 1787 tenía por objeto favorecer un gobierno basado en unidades representativas extensas y dificultar el poder local y parcial. De este modo, se podría, como lo señaló Madison en la Convención Constitucional el 31 de mayo de 1787, “refinar los nombramientos populares por sucesivas filtraciones”.

En segundo término, también la proposición de establecer el gobierno republicano sobre un país extenso encuentra su plena significación pues sólo en un estado extenso y no en estados pequeños es posible “refinar y ampliar la opinión pública, pasándola por el tamiz de un grupo escogido de ciudadanos, cuya sabiduría puede discernir mejor el verdadero interés de su país, y cuyo patriotismo y amor a la justicia no están dispuestos a sacrificarlos ante consideraciones parciales o temporales. Con este sistema, es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado para ese propósito” (*Federalista* No. 10). La república así concebida se presenta como el remedio contra el “mal democrático” del que han padecido hasta el momento los gobiernos populares.

En el *Federalista* No. 3, John Jay sostuvo un argumento coincidente: “Una vez establecido el gobierno nacional, los mejores hombres del país no sólo consentirán en servirlo, sino que lo usual será que sean nombrados para manejarlo, pues si bien la ciudad o el campo u otras influencias locales puedan colocar a sus hombres en las cámaras bajas de los Estados, en los senados o en los tribunales y en los departamentos del poder ejecutivo, bajo el gobierno nacional será necesaria una reputación más general, más amplia, de talento y de las demás cualidades requeridas, para acreditar que un hombre es capaz de ocupar los cargos del

gobierno nacional –sobre todo en vista de que no faltará a éste de dónde escoger y de que nunca sentirá esa escasez de personas adecuadas, que no es inusual en algunos de los Estados. De ahí resultará mayor prudencia, orden y buen juicio en la administración, en las determinaciones de carácter político y las decisiones judiciales del gobierno nacional, que en las de los Estados individuales”.

Madison es significativamente expresivo en sus juicios cuando argumenta en favor de la creación de una Cámara Alta de la Legislatura (Senado). Allí, en los números 62 y 63 de *El Federalista*, entrega razones enormemente clarificadoras sobre el papel político que asigna al mecanismo de la filtración. En el No. 62 sostiene que: “No está menos indicada la necesidad de un senado por la propensión de todas las asambleas numerosas, cuando son únicas, a obrar bajo el impulso de pasiones súbitas y violentas, y a dejarse seducir por líderes facciosos, adoptando resoluciones inconsultas y perniciosas (...) el cuerpo destinado a corregir esta enfermedad, debe, a su vez, estar libre de él y, consiguientemente, tiene que ser menos numeroso. También es preciso que posea gran firmeza, por lo que debe continuar en sus funciones de autoridad durante un período considerable” En el No. 63, señala que “no vacilo en añadir que una institución de esta clase puede ser necesaria en ocasiones para defender al pueblo contra sus propios errores e ilusiones transitorias. Así como la opinión fría y sensata de la comunidad debe prevalecer en todos los gobiernos y de hecho prevalecerá a la postre, en todos los gobiernos libres sobre las opiniones de sus gobernantes, así también hay momentos especiales en los asuntos públicos en que, estimulado el pueblo por una pasión desordenada o por alguna ganancia ilícita, o extraviado por las artes y exageraciones de hombres interesados, reclama medidas que él mismo será el primero en lamentar y condenar más tarde. En estos momentos críticos, ¿qué saludable

representación, cuando resulte inevitable, debe operar como un espejo. Por el contrario, para Madison, el representante debe ser elegido por sus habilidades superiores para discernir el bien público, no con el fin de ser un mero portavoz o vocero de su localidad o región. Por esta razón, se opone al ideal de elecciones anuales o frecuentes, defendido por los escritores Antifederalistas. En el *Federalista* No. 37 Madison se refiere al tema de las elecciones anuales, en los siguientes términos: “El genio de la libertad republicana parece exigir, por una parte, no sólo que todo el poder proceda del pueblo, sino que aquellos a los que se encomiende se hallen bajo la dependencia del pueblo, mediante la corta duración de los períodos para los que sean nombrados; y que inclusive durante esos breves términos, la confianza del pueblo no descansa en pocas, sino en numerosas manos. Por el contrario, la estabilidad hace necesario que las manos que ejercen el poder lo conserven durante cierto tiempo. Las elecciones demasiado frecuentes producen un cambio continuo de hombres, y esta frecuente renovación de hombres trae consigo un constante cambio de disposiciones; mientras que la energía del gobierno requiere no sólo cierta duración del poder, sino que éste sea ejercido por una sola mano”. En este pasaje, Madison expone la tensión que recorre el credo político federalista entre el “genio de la libertad republicana” y el principio de la “estabilidad necesaria” en el gobierno. Entre ambos términos, el juicio de Madison parece inclinarse peligrosamente hacia el principio de la estabilidad. Así lo ha establecido en el No. 63, en el pasaje recién citado: se necesita una institución que “combine la estabilidad con la libertad”, de modo de evitar la “existencia fugitiva y turbulenta” de las “repúblicas antiguas”. En respuesta a Jefferson, en el *Federalista* No. 49 Madison concluye la inconveniencia de la frecuente apelación al pueblo como garantía contra los abusos de cualquier departamento del gobierno. Reconoce que, como la ha sostenido Jefferson, “el pueblo constituye la única fuente legítima del poder y de él procede la carta constitucional

será la intervención de un cuerpo tranquilo y respetable de ciudadanos, con el objeto de contener esa equivocada carrera y para evitar el golpe que el pueblo trama contra él mismo, hasta que la razón, la justicia y la verdad tengan la oportunidad de recobrar su influencia sobre el espíritu público! ¿De cuán amargas angustias no se hubiera librado el pueblo ateniense, si su gobierno hubiera dispuesto de una salvaguardia tan prudente contra la tiranía de sus propias pasiones?” Y más adelante señala: “Las consideraciones anteriores cobran mayor peso cuando se recuerda que la historia no nos informa de ninguna república que haya logrado persistir careciendo de senado. En realidad, Esparta, Roma y Cartago son los únicos estados republicanos de los que puede decirse que han durado largo tiempo. En los dos primeros existía un senado vitalicio. En el tercero la constitución de este cuerpo es menos conocida, pero existen indicios que nos hacen creer que no debía diferenciarse mucho en este punto de los otros dos. Cuando menos hay la certeza de que poseía algunas cualidades que lo capacitaban para actuar de áncora contra las fluctuaciones populares, y que una asamblea más reducida, procedente del senado, no sólo era designada con carácter vitalicio, sino que llenaba ella misma sus vacantes. Aunque estos ejemplos son tan poco merecedores de imitación como incompatibles con el espíritu americano, nos brindan instructivas pruebas de la necesidad de alguna institución que combine la estabilidad con la libertad, cuando los comparamos con la existencia fugitiva y turbulenta de otras repúblicas antiguas” . Como principio general, concluye que “la libertad puede verse amenazada por sus propios abusos tanto como por los abusos del poder”.

En la base del argumento federalista del filtro se encuentra un rechazo radical a la concepción antifederalista, según la cual el representante no es más que un mero delegado o reflejo de los intereses de sus electores. Según el credo antifederalista, más que un filtro, la

de que derivan las facultades de las distintas ramas del gobierno” y que “parece estrictamente conforme a la teoría republicana volver a la misma autoridad originaria, no sólo cuando sea necesario ampliar, disminuir o reformar los poderes del gobierno, sino también cada vez que cualquiera de los departamentos invada los derechos constitucionales de los otros”. Acepta que este “razonamiento posee gran valor y que debe concederse que prueba la necesidad de trazar y de mantener abierto un camino para que la decisión del pueblo se exprese en ciertas grandes y extraordinarias ocasiones”. Sin embargo, “se presentan inconvenientes insuperables que se oponen a ese recurso al pueblo como medio ordinario de mantener a los distintos departamentos del poder dentro de sus límites constitucionales”. En consecuencia, Madison considera que, “como toda apelación al pueblo lleva implícita la existencia en el gobierno de algún defecto, las frecuentes apelaciones privarían al gobierno, en gran medida, de esa veneración que el tiempo presta a todas las cosas, y sin la cual quizás es posible que ni los gobiernos más sabios y más libres poseerían nunca la estabilidad necesaria”.

De este modo, frente a las posiciones más radicalmente democráticas, los Federalistas representan una postura más moderada y sospechosa del elemento políticamente perturbador de la democracia. La república, arguyen autores como Madison y Hamilton, es un régimen popular, pero no democrático. La democracia, a su juicio, exhibe históricamente su tendencia a la anarquía y la facción, factores debilitadores y finalmente destructores de todo Estado. El examen de la historia demuestra que, frente a sus enemigos, las repúblicas democráticas han mostrado su impotencia. Una república supone ciertamente el ejercicio del poder político por parte del pueblo soberano, pero filtrado de sus vicios. El “filtro” surge como la imagen predilecta de la teoría de la representación federalista. Y la

representación misma es ante sus ojos el principal mecanismo político moderno, desconocido en la antigüedad. La república es un régimen popular porque es el pueblo mismo el que elige a sus representantes, quienes han de gobernar por él. A partir de estos presupuestos, los Federalistas diseñan constitucionalmente un Estado republicano de acuerdo a principios como orden, estabilidad, moderación, sabiduría, dirigidos a frenar los peligros latentes de la facción y la anarquía, peligros inherentes a un régimen de libertad.

III. LA NUEVA REFLEXIÓN SOBRE LA LIBERTAD

Un pensamiento político como el republicano está fuertemente sujeto a la historia. He intentado demostrar que la referencia a la historia forma parte de su misma esencia. En el republicanismo la historicidad de la política se vuelve si no el problema central uno de los principales. La libertad ha de ser mantenida en el tiempo, pues ésa es la misión de la república, consignada como el régimen de la libertad. La actividad política, de esta forma, tiene por objeto asegurar la libertad en el tiempo. La libertad es un bien frágil: tal es la conciencia que instala el republicanismo. Amenazada por la corrupción, ha de ser constantemente defendida. La política ha de ser conducida al fin último de proteger la libertad de los peligros que la amenazan. La república es el orden creado para defender políticamente la libertad de esos peligros, con el fin de asegurarla y mantenerla en el tiempo. Tener conciencia de la historia, estar atentos al curso de los acontecimientos, estar constantemente alerta a los cambios de los hechos, en fin, estar informados al día de los acontecimientos, resulta central para esta tarea.

La historia marca el rumbo de la república, sus acontecimientos, al punto de identificarse con esos eventos. La reflexión parece seguir a los eventos. De un modo dramático, la reflexión expresa el esfuerzo por interpretarlos a tiempo y enfrentar los cambios y los reveses de la fortuna.

Existe un evento en particular que marca con singular fuerza el rumbo del republicanismo en Chile. Un evento que enriela la reflexión por cierto. Tal es la recuperación de la libertad

en 1817. Este evento reafirma la conciencia de la fragilidad de este bien preciado que puede perderse. La conciencia de su recuperación y la redoblada conciencia de la necesidad de mantenerla en el tiempo fijan la nueva reflexión sobre la república.

La meta principal de la nueva autoconciencia a la vuelta de la derrota ocurrida en 1814 será una renovada reflexión sobre la libertad. Dicha reflexión contendrá las causas de su pérdida; la identificación de los nuevos peligros que han surgido con la derrota; la tarea de definir la verdadera libertad frente a esa falsa imagen de la libertad que teníamos y que algunos conservan aún; la tarea de definir el rumbo de la revolución de ahora en adelante. En este sentido, la nueva autoconciencia se vuelca hacia una reflexión crítica sobre la primera fundación de la república.

La construcción del régimen de la libertad –la república- se concentra ahora en una tarea de identificar los propios errores que conducen a los pueblos amantes de su libertad y en la búsqueda de su libertad a la derrota, fracaso y ruina de ese esfuerzo. La autoconciencia de los propios errores marca el rumbo de este nuevo momento. Para este fin, resulta necesario, una vez más, consultar el oráculo de la historia. Surge, una vez más, el recurso a la historia de los pueblos libres. En especial, en esta coyuntura, se examina la historia de aquellos pueblos libres que, por sus propios errores, perdieron la libertad. A contraluz, la lección de la historia debe enseñarnos a anticipar esos errores a tiempo. Se constata, así, un primer estadio de esta autoconciencia y que toma la forma de una renovada reflexión sobre la libertad.

En este sentido, considero necesario comenzar por su estudio. Esta nueva reflexión encaminará el rumbo hacia el primer modelo republicano importante proyectado en el período, desarrollado por Camilo Henríquez en el *Mercurio de Chile* (1822-1823), y al que he denominado la “solución representativa-constitucional”. No obstante, hay que consignar que esta reflexión sobre la libertad permanece en la base de los diferentes momentos de la nueva autoconciencia política que se inaugura en estos años. En efecto, la nueva reflexión sobre la libertad acaba en el descubrimiento y denuncia del peligro de la “democracia pura”. Por esta vía, instala con fuerza la controversia republicano y democracia. Justamente en este sentido actúa como el punto de partida de esta segunda autoconciencia.

A partir de 1818, los nuevos papeles políticos llaman insistentemente sobre el extendido entusiasmo por la libertad, que en los primeros años animó la creación de la república. Pero este entusiasmo por la libertad, propio de nuestra “infancia política”, se nos informará, no dejaba ver el peligro asociado a una política de la libertad desmedida. De un modo que recuerda la reflexión de Hamilton y de Madison¹, los nuevos escritores políticos consideran que el orden, la estabilidad, la energía y vigor necesarios para garantizar el principio de un

¹ En el *Federalista* 26, por ejemplo, Hamilton escribió sobre el excesivo “entusiasmo por la libertad” post independencia y sobre la necesidad de “la mayor energía del gobierno”. Madison, expuso en el *Federalista* No. 37 la necesidad de “estabilidad” y “energía” en el gobierno tanto como la atención “debida a la libertad”. Madison también escribió en el *Federalista* No. 63 de la libertad puesta en peligro por “los abusos de libertad” tanto como los “abusos de poder”.

Pero, según Kramnick, el *locus classicus* de este argumento Federalista se encuentra en el discurso de Hamilton para la convención de ratificación de Nueva York en 1788, donde él situó esto firmemente en el contexto de la experiencia revolucionaria entera:

“En el comienzo de una revolución que nace de las usurpaciones de la tiranía, nada era más natural que la mentalidad pública fuera influenciada por un extremo espíritu de celo. Resistir esa usurpación y nutrir este espíritu era el gran objeto de todas nuestras instituciones públicas y privadas. El entusiasmo por la libertad llegó a ser predominante y excesivo. En la formación de nuestra Constitución esta única pasión pareció hacernos actuar, y parecíamos no tener ninguna otra perspectiva más que asegurarnos del despotismo. El objeto era ciertamente importante y merecía nuestra mayor atención; pero, señores, hay otro objeto, igualmente importante, y que nuestro entusiasmo hace poco capaces de ver. Me refiero al principio de la fuerza y estabilidad en la organización de nuestro gobierno, y del vigor en sus operaciones” (Kramnick, p. 16).

gobierno son temas que sólo al cabo de esta primera experiencia de la libertad comienzan a manifestarse como importantes. Cegados por un ciego amor a la libertad, no éramos conscientes de los nuevos tiranos que amenazaban esa misma libertad. La nueva tarea hoy es, pues, mantener la libertad conquistada por medio de afianzar el principio del gobierno, y, de ese modo, frenar el exceso de la libertad, la facción y el delirio democrático.

El juicio resulta equivalente al de los Federalistas en Norteamérica. Para estos últimos, 1787 es un momento en el cual se detiene la marcha y se contempla el camino recorrido. La mirada hacia ese camino recorrido desde 1776 impone un momento de reflexión sobre sí. Como hemos visto ya, la conciencia de sí elaborada por los Federalistas supone una severa mirada a la política de la libertad desarrollada hasta 1787 por los trece Estados bajo los Artículos de Confederación. La mirada crítica se detiene justamente en las relaciones que aquí nos interesan; esto es, las relaciones entre el republicanismo y la democracia. Pese a sus innegables diferencias, me parece que en Chile estamos en un momento similar, es el momento en que se reflexiona sobre *nuestra* política de la libertad. Se trata de una nueva forma de la autoconciencia republicana en Chile, desplegada a partir de esta reflexión sobre la libertad.

Uno de los primeros ejemplos de esta nueva reflexión la encontramos en las páginas de *El Duende de Santiago*, de Antonio José de Irisarri (1818)². Su primer número (lunes junio 22 de 1818), sintomáticamente se abre con un artículo titulado “LIBERTAD”. Manifiesta que “La libertad ha sido el único objeto de nuestros empeños, desde que comenzamos nuestra

² Ministro de Gobierno de O’Higgins y que tenía a su cargo al mismo tiempo la dirección de la *Gaceta Ministerial*. (En: *El Argos de Chile. El Duende. El Sol de Chile. El Chileno. 1818*, G. Feliú Cruz, Biblioteca Nacional, Santiago, 1955). La paginación de las citas del *Duende* corresponden a esta edición.

gloriosa lucha contra los Españoles. Este ha sido el único fin que nos propusimos por consecuencia de nuestros sacrificios, cuando formamos el propósito de arrancar el gobierno de Chile de las manos de nuestros opresores. Por ahora podemos decir que estamos libres de aquella tiranía antigua; pero debemos examinar si gozamos de la libertad que apetecíamos” (85).

Sin duda, Irisarri es quien nos ofrece una reflexión más elaborada sobre la libertad³. La libertad, nos informa, ha sido desde el comienzo nuestro principal objetivo. Nuestro propósito era una vida sin tiranía. Estamos ciertamente libres de aquella antigua tiranía, pero no sabemos si gozamos actualmente de esa libertad que apetecíamos. Queremos vivir libres de la dominación y la servidumbre, pero queda por averiguar si efectivamente lo estamos una vez que el antiguo tirano parece derrotado: debemos “ya decidir, si gozamos en Chile de la libertad social, o si hemos mudado de tiranos, cuando acabamos de echar por tierra la antigua tiranía” (86). La libertad no es un bien absoluto, de ahí la necesidad de precisar su significado. La libertad que requerimos para vivir libres de la dominación debe identificar no sólo al enemigo externo, sino asimismo al enemigo interno. Una definición de la libertad debe también incluir y contemplar la existencia de un nuevo enemigo de la libertad que busca nuestra servidumbre. Ese nuevo enemigo es la facción. Un nuevo peligro que ha surgido y que se ampara en una entusiasta concepción de la libertad, sin precauciones frente al nuevo enemigo.

³ Esto no representa para nosotros una sorpresa. Junto con Camilo Henríquez, Irisarri ha iniciado la reflexión crítica sobre la primera fundación de la república. Él ha sido quien más firmemente ha incorporado la denuncia del peligro de la facción, cuya actividad impune resulta especialmente favorecida por la política de la libertad excesiva (que en los años posteriores será signada como la “democracia pura”).

Irisarri ensaya con su definición de la “libertad social” una forma de enfrentar este dilema. Intenta así una definición “verdadera” de la libertad, a la cual debemos aspirar. La nueva definición de la libertad ha de incluir la necesaria identificación del nuevo enemigo y abandonar la excesivamente entusiasta idea de la libertad inicial. Una definición de la libertad que se prepara para enfrentar el peligro de la facción, que descuidaba nuestra primera aproximación a la idea de vivir libres de dominación.

En primer lugar, necesita señalar un límite a esa libertad que fue el objeto de nuestro entusiasmo y que nos acompañó en nuestra primera etapa: “(...) convendremos que la libertad propia del hombre no es ni puede ser absoluta, como la de los animales, criados para vivir a su arbitrio, sino aquella de cuyo goce no resulte un mal a los demás, aquella de que todos los individuos saquen un igual beneficio” (86). Indica a su público pues que la libertad para ser “social” debe reconocer un límite: “sería la mayor quimera suponer en alguno de los socios, o en todos ellos la libertad para faltar a (sus) obligaciones. Cuando todos se convinieren en romper los vínculos que los unen, dejarían de ser socios, y por consiguiente no podrían llamar social a aquel género de libertad frenética que usaban” (86). La “libertad social” corresponde a aquella situación en donde “Todo se nos concede hacer, menos aquello que redundaría en daño común, aquello que sólo pudiera ejecutarse libremente en medio de una anarquía horrorosa” (86). Esta “verdadera” definición de la libertad pues busca denunciar “aquel género de libertad frenética”, una libertad quimérica que permite a los miembros de la sociedad “faltar a sus obligaciones”, “libremente en medio de una anarquía horrorosa”.

Lo sucedido en distintos puntos de la América española forma el escenario de esta imperfecta y falsa idea de la libertad. “Ya se ha repetido muchas veces que el desorden ha sido la única causa de la ruina de Cundinamarca, de Cartagena y de Caracas. (...) “En Cundinamarca, o Santa Fe, las ideas imperfectas de libertad ocasionaron tal confusión interior, que el enemigo no tuvo más trabajo para vencer que el de presentarse ante aquellos pueblos desorganizados; estos no habían aprendido más que a hacer revoluciones, y crear soberanías independientes en cada una de las vegas de aquellos ríos; cuando se les hablaba de los enemigos, decían que los pueblos libres eran invencibles; pero tan débiles como presumidos e ignorantes, cayeron todos bajo el poder de Morillo, y pagaron su locura en los cadalsos” (88). “Pasemos ahora a considerar los males que la falsa idea de libertad ha acarreado a nuestros vecinos y amigos de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Allí se nos presenta en la banda oriental un hombre sin talentos políticos, sin instrucción militar, que proclamado la licencia y permitiendo todos los desórdenes, separa una gran parte de los habitantes de la obediencia del gobierno, y los pone en la necesidad de ser presa de los extranjeros, sus vecinos. Aquellas campañas desoladas, teatro del vandalaje más atroz, no pudieron oponer una resistencia eficaz a las tentativas hostiles de los portugueses: aun cuando hubieran presentado mejores proporciones para defenderse, no habríamos visto otro resultado, porque los hombres sensatos que ocupan el país, se hallaban cansados de sufrir los males del desgobierno. Si esto no hubiera sucedido, si el Paraguay hubiese obrado de acuerdo con la capital de Buenos Aires, si las demás provincias no hubieran oído jamás las sugerencias perniciosas de los genios turbulentos, que aspiran a hacer su fortuna a la sombra de los conflictos públicos, el ejército español del Perú hubiera sido mil veces deshecho, y quizás hubiera en la plaza de Lima enarbolada la bandera de la libertad.” (88). En Chile, la mente está puesta en José Miguel Carrera y sus hermanos a quienes Irisarri

identifica como los culpables principales de la derrota de 1814 (a quienes denunció ya en 1813 en su *Semanario Republicano*). La acusación afirma que la actividad facciosa y sediciosa de los Carrera ha subordinado los intereses públicos a sus intereses privados, favoreciendo de este modo la derrota militar de 1814. Hacia 1818, José Miguel desde Montevideo envía proclamas al pueblo chileno para que se levante contra el tirano O'Higgins, denunciando su complicidad con San Martín para hacer de Chile una colonia de Buenos Aires. Tales proclamas serán rebatidas con dureza por Irisarri desde las páginas de *El Duende* (y seguirá denunciando con igual dureza a los Carrera hasta su muerte).

La libertad corrompida por su abuso, la llamada licencia, es la que abre el campo a la acción malévola de los facciosos y sediciosos: “Llevemos, pues, compatriotas, por norte de nuestras empresas la libertad social, y no la licencia: veamos que las pasiones deben arrastrarnos a nuestro exterminio, si no las enfrenamos, sujetándolas a la razón” (88). Los Carrera, los Congresos convulsos y anárquicos de Venezuela y Colombia son peligros posibilitados por aquella primera fundación de la república. La nueva autoconciencia se hace así particularmente sensible a la identificación del peligro que amenaza a la libertad desde su exceso.

El conocimiento de la historia nuevamente debe guiarnos para identificar los errores a los que conduce una falsa e imperfecta idea de la libertad. La historia de pueblos otrora amantes de su libertad y hoy mansos esclavos de los déspotas muestra que su ruina obedece en gran medida a sus propios errores, al no haber hecho debido uso de su libertad y al abandonarse a una desmedida libertad. “Nosotros debemos tomar lecciones de prudencia en los desastres de los pueblos arruinados por no haber usado la libertad como debían, y no

podemos (87) al mismo tiempo olvidar los males que padecemos algún día por haber confundido la libertad con la licencia” (88).

En una larga relación, Irisarri pasa revista a la experiencia histórica. Considero necesario reproducirla *in extenso*, pues los ejemplos resultan ilustrativos para mostrar la nueva mirada hacia la historia. Esta mirada obedece ahora a las preocupaciones de esta segunda autoconciencia republicana. En primer lugar, expone el caso recurrente de la Francia revolucionaria. Si bien, como hemos visto, Francia siempre es vista como la experiencia fracasada de la libertad, en la mirada de Irisarri el acento se detiene fuertemente en el carácter convulsionado de la experiencia francesa. La exposición remarca con preferencia el desorden y el desgobierno. “Pasemos –dice- a Francia, y veremos en este país de revoluciones todos los vestigios del horror, y toda la existencia de la tiranía. La sangre francesa derramada por torrentes, para anegar en ella a los antiguos tiranos, ha sido tan inútil, como los demás esfuerzos y sacrificios hechos en el continente de Europa por afianzar una nueva dinastía, más tiránica que la anterior. Allí veremos los lugares en que se ejecutaron los mayores atentados en nombre de la libertad; allí veremos las plazas y las calles, en donde se inmolan por centenares a los mismos republicanos, que no eran amigos de los gobernantes; allí veremos las casas, los palacios en donde brillaron como relámpagos tempestuosos, la asamblea, el directorio, el tribunado, el consulado y el imperio. Preguntaremos a los franceses, ¿qué fruto produjo tanta sangre derramada? ¿Cómo habéis vuelto al estado en que os hallabais, cuando comenzó vuestra revolución? El vulgo necio callará confundido, pero los sabios nos contestarán: ‘Quisimos llevar la libertad hasta confundirla con la licencia; nos permitimos la ejecución de cuanto nos ocurría hacer;

nosotros éramos nuestros mismos tiranos; y debía sucedernos que llegase el día en que suspirásemos por las primeras víctimas de nuestro rabioso furor” (87).

En segundo lugar, expone el caso de Holanda: “La república de Holanda ya no existe sobre la tierra, y en su lugar sólo hallaremos un nuevo Reino, que obedece las órdenes del príncipe de Orange. Los holandeses tan celosos en otro tiempo de su libertad, tan felices bajo la administración republicana, ya parecen otros hombres de opuestos principios e inclinaciones, pues ni aun osan quejarse de la tiranía ¿Y cuál pudo ser la causa de esta mutación de carácter y de gobierno? Ninguna otra más que el abuso de la libertad” (87)

Por último, enjuicia el caso de las repúblicas italianas, que como hemos podido apreciar se transforma en un verdadero tópico entre los escritores republicanos modernos: “Florencia, Génova y Venecia, las repúblicas más célebres del antiguo mundo, han caído bajo la dominación de los Reyes, no por otra causa que la que produjo la ruina de Holanda. Debilitados los resortes del gobierno con la oposición de los partidos y de las facciones, no se han hallado en estos países libres, ni la energía ni la fuerza necesarias para contrarrestar al poder formidable de un Rey, que dispone de sus vasallos como de sus esclavos, y se hace obedecer sin permitir replicar. Mientras los hombres libres han perdido el tiempo en discusiones sobre la justicia y conveniencia de sus proyectos, los tiranos han aprovechado los momentos propios para la victoria y venciendo con la celeridad han hecho inútiles los esfuerzos del poder más racional y más justo” (87).

En el Número 3 (lunes, julio 6 de 1818), reafirma su juicio: “Los pueblos, las repúblicas, que cita el Duende, y que han descendido de la libertad a la servidumbre, no han debido sus

desastres y su humillación sino al mal uso que hicieron de la libertad, o más claro, al error de tomar la licencia por aquel derecho social. Si hubieron guerreros felices y ambiciosos, que dominaron a sus conciudadanos, contra la voluntad general, sólo fue porque los hombres, que componían el pueblo, estaban divididos en facciones y corrompidos con los vicios que no conocían cuando merecieron ser libres” (94). La lección de la historia obliga a una sola conclusión: “Repito una y mil veces que la ruina de la libertad social ha sido siempre (94) ocasionada por la licencia. Si estudiamos la historia de las revoluciones del mundo hallaremos esta verdad comprobada con los sucesos de los pueblos antiguos del Asia y del África y con los de los modernos de Europa. En esta cuarta parte del mundo, en la América, es preciso que las mismas causas produzcan los mismos efectos” (94-95).

En opinión de Irisarri, el oráculo de la historia nos ha entregada ya su respuesta: “Si queremos ser libres, seamos virtuosos” (95) (Número 3). La virtud es la aptitud para la vida libre, ha dicho Maquiavelo. La corrupción consiste en la incapacidad para mantener la libertad. La máxima comienza a ser interpretada por este segundo momento de la autoconciencia republicana bajo un nuevo prisma. La virtud equivale a la capacidad para cuidar la libertad, a la vista de los males asociados a una política de la libertad excesiva: “Temamos –advierde a sus conciudadanos-, a la vista del estado en que se halla la Francia, los desórdenes de una revolución hecha a favor de la libertad, pero ejecutada bajo el influjo de las pasiones más despóticas. Aprendamos en los sucesos desgraciados de las demás repúblicas, a evitarlos con la moderación, dando al gobierno la fuerza y actividad necesarias, sin robarle el poder, que resulta de la unión y sin distraerle con las niñerías populares, que inventa la ociosidad y fomenta la malicia” (88)

La demanda por el orden que surge de un Poder Ejecutivo enérgico y vigoroso es interpretado como el medio más eficaz para consolidar la libertad. La nueva demanda comienza a tomar su lugar en este segundo momento de la autoconciencia republicana, como un anticipo de la “solución presidencialista”, que encontraremos más adelante en la crítica de Mariano Egaña al republicanismo federalista.

Una opinión semejante enuncia *El Telégrafo* (periódico de 1819 a 1820, el Número 1 es del martes 4 de mayo de 1819, redactado por el colombiano Juan García del Río)⁴. En su Número 12, de martes 15 de junio de 1819, declara: “Lejos de mí la idea de apocar el mérito contraído por los Americanos durante el curso de la revolución. Mi único objeto ha sido el indicar que hemos errado bastante, lo mismo que les ha sucedido a todos los pueblos al dar los primeros pasos en una carrera desconocida; y apuntar algunos medios que me parecen adecuados para restaurar lo perdido, y obtener pronto la seguridad” (85-86). Esta interpretación de la primera “experiencia de la libertad” como propia de una infancia política le permite concluir que: “Necesitamos (...) que los gobiernos sigan una marcha firme, y para esto conviene que no se les pongan trabas inoportunas. El primer objeto que ahora debemos proponernos es la salvación del país (...) Durante la tormenta, que resuena todavía sobre nuestras cabezas, no debemos pensar sino en escapar del naufragio; después de pasado el peligro, nos queda tiempo para limpiar y reparar la nave del Estado. En las actuales circunstancias, lo que nos conviene es tener un *Poder Ejecutivo, fuerte y enérgico*, que pueda hacer sin restricción el bien, pero siendo sí, responsable a la nación del mal que pueda causar” (86).

⁴ Cito de acuerdo con la edición de Feliú Cruz: *Cartas Pehuenches. El Telégrafo*, Colección de Antiguos Periódicos Chilenos, volumen VIII, Biblioteca Nacional, Santiago, 1958.

Es claro que en estos años en Chile el gobierno al que se debe otorgar poder, fuerza, vigor y actividad es el de O'Higgins, sin duda. Pero más allá de esto, estas opiniones de Irisarri y de *El Telégrafo* coinciden en un punto médular del diagnóstico de *El Federalista*. En particular, la opinión de Madison es que al gobierno se le debe dar vigor y actividad para detener el influjo del excesivo entusiasmo por la libertad que nos movió en un comienzo, cuyos frutos han sido -ahora lo hemos experimentado, se nos dice- la anarquía, el desorden, la facción. Para los escritores políticos hispanoamericanos, la consecuencia final ha sido la pérdida de la libertad. Un peligro que todavía mantiene su amenaza. La libertad no ha podido mantenerse en el tiempo y los enemigos de nuestra libertad ganan fuerza gracias a nuestra debilidad, errores y vicios. La libertad se puede perder por nuestros propios errores: Seamos pues virtuosos y detengamos la corrupción.

De un modo análogo a Irisarri y *El Telégrafo*, también el *Censor de la Revolución*⁵ advierte a sus lectores sobre la entusiasta definición de la libertad en nuestra infancia política que no dejaba ver el peligro de la libertad excesiva. En su No. 1 (20 de abril de 1820) detecta el surgimiento del espíritu de partido desde el seno de la primera experiencia republicana: “En los diez años de revolución que llevamos, hemos experimentado calamidades y disfrutado bienes que antes no conocíamos: el patriotismo ha desarrollado el germen de las virtudes cívicas, pero al mismo tiempo ha creado el espíritu de partido, origen de crímenes osados y de antipatías funestas” (4).

⁵ En *Colección de Antiguos Periódicos Chilenos*, publicados por Feliú Cruz, Vol. IX, Santiago, Nascimento, 1960)

Con mayor fuerza que sus predecesores, define la primera etapa de la revolución por el entusiasmo por la libertad, de un modo que reafirma la relación que hemos establecido con el juicio Federalista norteamericano. En su segundo número (30 de abril de 1820) enjuicia el pasado en un tono muy semejante al de Hamilton: “Los hombres más ilustrados a quienes cupo la suerte de hacer los primeros sacrificios, mostraron ciertamente una generosidad de alma, que la imparcial posteridad aplaudirá más que nosotros; al paso que reconocida a su celo, buscará motivos para excusar la prematura ansiedad con que presentaron a los pueblos la copa de la libertad, hasta el extremo de embriagarlos. Una transición tan repentina causó de pronto los más admirables efectos, pero ella envolvía el germen de grandes extravíos: su influjo aún dura entre nosotros, y es consolante esperar, que la experiencia reparará al fin los errores, que no acertamos a prever en nuestra infancia política” (8).

“Sacudir el yugo de una esclavitud sin límites, y empezar a gozar en toda su latitud las ventajas de la libertad, parecía ser la empresa favorita en los primeros tiempos de la revolución; y este error preparó los elementos de una lucha continua entre el Gobierno y los ciudadanos, que no teniendo experiencia para discernir los derechos que podían gozar desde luego, y los que debían renunciar hasta que llegase el tiempo de disfrutarlos sin peligro; se juzgaban autorizados para variar toda administración, que no correspondía a las ideas liberales de que estaban impregnados los pueblos” (8).

Pero el *Censor* agregará algo más: identifica esta inicial experiencia política anárquica con la democracia: “Conocemos por experiencia los males del despotismo, y los peligros de la democracia: ya hemos salido del período en que podíamos soportar el poder absoluto, y

bien a costa nuestra hemos aprendido a temer la tiranía del pueblo, cuando llega a infatuarse con los delirios democráticos” (Número 1, p. 5).

La identificación del entusiasmo por la libertad y la democracia también es establecida por *El Telégrafo*. En un “Ensayo sobre la libertad” -que publica en varios números del periódico, y que señala es de origen europeo y muy importante, pero no da referencia alguna sobre su autor- trata sobre la distinción de la libertad con la licencia, de las causas de la pérdida de la libertad, de los peligros de la licencia, etc. Al analizar las causas de la pérdida de la libertad, este Ensayo caracteriza la figura del déspota, de un modo que resulta clave para el siguiente paso argumentativo. “Acostumbrado –dice- a mirar sus vasallos como un rebaño de esclavos de que puede disponer a su antojo, se figura el déspota que deben subordinar continuamente sus acciones, y hasta sus pensamientos a su suprema voluntad. Todos esos amos absolutos, poco acostumbrados a que se les resista, animados por la adulación, sordos a la voz de la razón, y superiores a toda regla, se persuaden que la naturaleza, más favorable para ellos, que para los demás, quiere que por un privilegio especial ellos solos gocen de la licencia, en tanto que sus vasallos perecen entre cadenas” (No. 19, 20 de julio de 1819, p. 101). Claramente, *El Telégrafo* se refiere a la dominación de los monarcas absolutos como el rey de España y a su pretensión de regir las colonias americanas, pero la caracterización del dominio de este déspota, como un poder sordo a la voz de la razón, que pretende gozar de los beneficios de la licencia y no de una verdadera libertad, tiene una segunda lectura a partir de la exposición del siguiente número.

Allí, este “Ensayo sobre la libertad” descubre un nuevo despotismo, más peligroso que el “tirano más bárbaro”, más sordo a la voz de la razón y gozando aún más de la libertad

abusada, la licencia. Un “régimen” (que en realidad, asegura, no es un régimen político, sino un “desorden”, una “anarquía”) que hace imposible la mantención de la “verdadera libertad”. Tal “régimen” es la democracia.

Refiriéndose a los “peligros de la licencia”, el Ensayo apunta: “Muy diestros los fautores de la tiranía para atacar de frente un bien, cuyo amor está grabado con caracteres indelebles en todos los corazones, continuamente afectan el confundir la libertad natural y racional con la independencia, la anarquía, la licencia, en una palabra, con el abuso de la libertad. Los miembros de una sociedad no pueden ser libres sino en cuanto lo permiten leyes racionales; y el no obedecer más que a unas leyes justas es gozar de toda la libertad que un ciudadano puede desear. (...) En general, en la democracia el pueblo no tiene ninguna idea de libertad; y su imperio es por lo regular más duro que el del tirano más bárbaro. Si el abuso del poder introduce el despotismo, un entusiasmo ciego conduce a la anarquía: ⁶ desorden que pone cada hombre a la merced de su semejante, hace a la sociedad más desgraciada que el despotismo, y muy pronto lo trae consigo. Sin duda alguna, el despotismo hace desgraciados a muchos; pero la anarquía extiende el infortunio a todos los miembros de la sociedad, pues si los que gobiernan a los hombres no pueden prescindir del poder, tampoco puede el pueblo dejar de abusar de su libertad, cuando cesan de alumbrarle la razón o su interés verdadero. Las naciones que se encuentran debilitadas por la licencia y la anarquía van siempre a consolarse de sus desórdenes en brazos de un tirano; sin la razón la libertad es un arma funesta; y un pueblo virtuoso es el único que conoce los derechos de la verdadera libertad. La historia de la mayor parte de las repúblicas nos presenta

⁶ Atención a esta fórmula. resume muy bien la caracterización de los nuevos enemigos de la libertad, que estos escritores detectan en la primera experiencia republicana. Ante la nueva conciencia, la democracia (“anarquía”, “desorden”) constituye una amenaza mayor que el propio despotismo de un tirano.

continuamente el cuadro lastimoso de las naciones que la anarquía bañó en su propia sangre”⁷ (No. 21, 23 de julio de 1819, pp. 103-104).

En la continuación del “Ensayo sobre la libertad”, en un capítulo titulado “Remedios contra la licencia”, *El Telégrafo* afirma: “Lo único que puede poner a la sociedad a cubierto de los atentados del despotismo y de las desgracias de la licencia, es una legislación sabia y fundada en la razón. Así la verdadera libertad es compatible con todos los gobiernos sin pertenecer exclusivamente a ninguno; mas para que en la monarquía sea reprimido el poder absoluto de un hombre solo, y para que en la democracia, el pueblo, soberano en apariencia, no sea esclavo de los perversos demagogos que lo adulan y encienden sus pasiones, es necesario que la Nación tenga sus Representantes, libremente elegidos; con lo cual se evitan los dos escollos del despotismo y la licencia” (148).

Más adelante, en base al principio de la representación, establece las fronteras entre una “sana política” y otra “falsa”. En esta última, caben tanto el despotismo de un hombre como el desenfreno popular: “El niño que carece de experiencia o razón, no puede menos de abusar, en perjuicio propio, de la libertad que se le deja, mas la educación, cultivando sus facultades, le enseña a distinguir las pasiones que debe seguir de las que debe reprimir. La sana política debe consistir en la educación de los pueblos; debe instruirlos, formar su corazón, y hacerlos humanos, justos y sociales. La falsa política, al contrario, la política de los déspotas, o no cuida de la ilustración de los ciudadanos, o se opone a ella formalmente;

⁷ Este último juicio puede comparárselo con el de Hamilton en el *Federalista* No. 9. Por su parte, el tema razón-pasiones, también está desarrollado por Madison cuando aboga por un Senado. Éste es un cuerpo en donde legislan hombres sensatos y fríos, libres de la pasión, que han sido “filtrados” por efecto del mecanismo de la representación, en esta Cámara Legislativa superior. Ver capítulo: “El Debate república-democracia en Norteamérica”. Ver también su presencia en el planteamiento de Juan Egaña en capítulo: “La crítica al republicanismo federalista”.

en general, los monarcas no dan a las naciones que gobiernan sino ejemplos de injusticias, violencias y perfidias, propios para confundir en las cabezas todas las ideas de moral. La política de los Príncipes es por lo regular un largo tejido de crímenes; y como que son licenciosos, no enseñan ni pueden enseñar más que licencia a sus vasallos. Otra clase de individuos hay fanáticos e impostores, que, lejos de instruir a los pueblos, los hacen insociables y turbulentos; y descarriados los hombres por semejantes conductores, muy rara vez tienen ideas sanas de la libertad, de modo que para adquirirla o defenderla se conducen como fieras” (148).

Este nuevo texto completa la identificación de los enemigos de la libertad: la amenaza del despotismo monárquico, que es el peligro originalmente detectado, y la amenaza de la licencia popular, el nuevo enemigo, surgido de la primera experiencia republicana. Pero junto con esta identificación de las amenazas a la libertad, se presentan los “remedios contra la licencia”. Aunque de manera poco reflexiva, muy lejos de la profundidad de *El Federalista*, por primera vez se expone la solución “madisoniana”: la representación. Sin embargo, la sola mención del tema habla de la inferencia extraída ya, coincidente con la reflexión de Madison, surgida de la denuncia del desenfreno popular y su amenaza para la libertad. Debemos esperar hasta 1822-1823, para ver en Chile una reflexión más profunda sobre la solución representativa a esta encrucijada que instala la experiencia de la libertad republicana⁸.

Resulta importante advertir la compleja relación conceptual entre esos “enemigos de la libertad”, establecida por esta crítica a la democracia. Un argumentación que también

⁸ Ver capítulo siguiente: “La solución representativa-constitucional”.

encontraremos reproducida en Juan Egaña, argumentación que es más notoria en sus disputas con las iniciativas “federalistas”⁹. La complejidad del argumento está en la identificación del verdadero déspota que estos escritores ven en la democracia. El déspota no es el pueblo mismo, pues es “soberano sólo en apariencia”, asegura, sino los demagogos que, al adularlo y encender sus pasiones, lo someten a su voluntad. Esclavo de los demagogos, no es libre, cuando más cree serlo. La experiencia política de la democracia no cumple con la expectativa central republicana: la libertad como ausencia de dominación. El pueblo democratizado es corrupto, y lo es, porque creyendo ser libre no lo es verdaderamente, transformado en esclavo de los demagogos. Con su conducta licenciosa corrompe la libertad de todo el cuerpo político: destruye la libertad y con ello la república misma. Destruye la verdadera libertad en la medida en que esa libertad es la condición de posibilidad principal para su propia libertad. Destruyéndola, destruye su propia libertad. El pueblo virtuoso, el no corrupto, es el que vive bajo una “verdadera libertad”, bajo una “legislación sabia y fundada en la razón”, bajo un régimen de representación. Desde su perspectiva, la democracia encierra un peligro, en la medida en que pone en peligro la mantención del régimen de la libertad que es la república. De ahí su interpretación de la experiencia política de la democracia en términos de anarquía, desorden, pues abre la puerta a la actuación preponderante y sin control de los demagogos. Justamente la representación surge, ante su mirada, como solución, como freno, a ese poder del que los demagogos pueden disponer sin control en la vida democrática. Es esta la situación que tiene *in mente* cuando critican a la democracia. El poder de los demagogos es lo que es visto como una amenaza potencial y real, en la medida en que posibilita la emergencia de un poder despótico en la vida política, minando la libertad de vivir libres y permanecer

⁹ Capítulo: “La crítica al republicanismo federalista”.

libres en el tiempo, esto es, hacer perdurable la libertad, por medio de las condiciones de posibilidad de esa libertad que es la república y sus instituciones. En rigor, la distancia tomada es frente a la democracia directa, que es siempre el objeto de la crítica. Una democracia representativa muy probablemente no será objeto de esta crítica, como parece indicarlo la reflexión de Camilo Henríquez que analizaremos en el próximo capítulo.

La solución representativa como “remedio a la licencia” comienza a formar parte de la nueva conciencia republicana. En 1822, el periódico *El Observador Chileno*¹⁰ también promueve el sistema representativo en sus páginas a partir de un distanciamiento frente a la democracia. En su No. 5 (28 de octubre de 1822), en un artículo titulado “Representación”, leemos: “La democracia es una forma de gobierno capaz de causar cualidades de un mal moral. Es evidente que ninguna nación tiene interés en oprimir individuos; pero es posible persuadirla que en circunstancias particulares lo tiene, y que tales circunstancias nacen por necesidad con más frecuencia en las democracias. Primero: porque siendo el pueblo su propio agente, y quien legisla colectivamente sus errores de juicio lo conducen al instante a ejecutar acciones erróneas y viciosas. Segundo: porque en toda asamblea algunos individuos arrastran necesariamente a los otros, y si estos conductores son viciosos, sustituirán sus propios intereses a los de la comunidad. Así las democracias están sujetas al error y a la violencia” (151). Frente a los inconveniencias de la democracia, se anuncia la invención de la representación: “Es fácil a una nación evitar estos inconvenientes cometiéndolo su poder a agentes, pero esto es remediar un mal por otro mayor; porque los

¹⁰ *El Observador Chileno* (No. 1, 20 de agosto de 1822). Cito según la edición de G. Feliú Cruz: *El Cosmopolita. Diario de la Convención de Chile. El Observador Chileno. El Tizón Republicano. El Clamor de la Patria*, Volumen XIII de la *Colección de Antiguos Periódicos Chilenos* (Santiago, 1962). Según Silva Castro (*Op. cit.*), resulta difícil determinar su redactor, quien señala su identidad con unas iniciales trenzadas en un dibujo caprichoso, que puede ser tanto M. Z. como Z. M.

agentes con los mismos medios tienen muchos más alicientes para oprimir individuos. La representación se inventó para evitar ambos males, disminuyendo la sujeción al error inherente a las democracias, y la propensión a oprimir, común a otras formas de gobierno, constituidas sin poder delegado” (151).

De este modo la nueva autoconciencia desarrolla una evaluación crítica de la primera república. La crítica advierte que su excesivo entusiasmo por la libertad la hace incapaz de reconocer los peligros asociados a una actividad política sin control. Considera que tales peligros se evidencian al cabo de la primera experiencia de la libertad: la lucha de las facciones, la división, el espíritu de partido, el tumulto y el desorden de las reuniones populares inorgánicas. Su desarrollo desemboca en la propia debilidad interna, que finalmente favorece a los enemigos de la libertad. La pérdida de la libertad se debe en medida importante al propio vicio y a la incapacidad para alcanzar la virtud. Los vicios –la ineptitud para la vida en libertad- deben ser enfrentados desde este momento para instalar la república como el régimen de la libertad que perdure en el tiempo. Tal es la conclusión que ha sido extraída a partir de la nueva reflexión sobre la libertad. Este nuevo punto de partida caracteriza el desarrollo del republicanismo en los 1820. La autoconciencia se ha concentrado, así, en una evaluación crítica de la primera república, que desemboca en la denuncia de su desviación hacia la “democracia pura”. La necesidad de aprender a ser libres. el cuidado de la libertad, se impone como una de las preocupaciones centrales de esta segunda autoconciencia.

IV. LA SOLUCIÓN REPRESENTATIVA-CONSTITUCIONAL

“La gramática es una ciencia más importante de lo que vulgarmente se cree”
(Camilo Henríquez: *Mercurio de Chile*, No. 10, 31 de agosto de 1822)

Hemos establecido como el contenido de este segundo momento la reflexión sobre el republicanismo fundacional. La nueva autoconciencia da comienzo así a una evaluación crítica de la primera república. Sin embargo, en rigor, esta fase evaluativa del republicanismo chileno ha comenzado ya en las postrimerías de la primera. En particular, hacia 1814, Camilo Henríquez nos ha mostrado un cambio notable en su primitiva conciencia republicana; una actitud que se hará mayor en su exilio en Buenos Aires. Entre 1822 y 1823, de regreso en Santiago, Camilo Henríquez profundiza su postura crítica, en las páginas de su periódico *Mercurio de Chile*¹. En sus artículos, desarrolla una exposición del sistema representativo, que contiene una reformulación del republicanismo inicial. Con ello, inaugura un nuevo momento de la controversia república-democracia. Entre las fuentes declaradas, se encuentra significativamente un conjunto de pensadores franceses (Constant, Destutt de Tracy, y en menor medida, Daunou) que tienen como común denominador su reflexión post revolución francesa (después del jacobinismo, el Directorio y Napoleón)². Una reflexión que es utilizada por Henríquez para pensar la propia historia

¹ Para su análisis, consulto la edición de G. Feliú Cruz: *El Censor de la Revolución. Colección de Noticias. La Miscelánea Chilena. El Independiente. Mercurio de Chile*, Volumen XII de la *Colección de Antiguos Periódicos Chilenos* (Nacimiento, Santiago, 1960). La paginación de las citas del *Mercurio de Chile* corresponden siempre a esta edición.

² La alusión al caso francés no constituye una novedad entre los escritores políticos hispanoamericanos. Pero en el caso específico de la reflexión del último Henríquez, la referencia a la experiencia fracasada de la república en Francia actúa como un paradigma constante. No es casual, pues, la utilización de autores franceses, más allá de la obligada admiración por la cultura de este país en la época. Como lo veremos, Camilo Henríquez encontrará en estos pensadores la correspondencia necesaria para desarrollar a trasluz la propia autoconciencia política. Cabe consignar, asimismo, que esta reflexión no es privativa del caso chileno, sino que forma parte de una mayor que se extiende en estos años por toda Hispanoamérica. En particular, muy probablemente la influencia de la discusión desarrollada en las Provincias del Río de la Plata es determinante

de la República en Chile. Como lo veremos, la experiencia de la derrota asociada a la primera república es la clave para interpretar qué lee Henríquez en estos autores y por qué.

Uno de los escritores que inicialmente puede ayudarnos a explicar esta nueva fase de la reflexión de C. Henríquez es Destutt de Tracy. Este autor nos permite explicar una ausencia notable en los nuevos escritos de Henríquez. Como síntoma de algo muy profundo, la palabra “república” desaparece casi por completo de las páginas del *Mercurio* y del vocabulario de Camilo Henríquez. La palabra sólo aparece utilizada ocasionalmente y sin la preponderancia que tenía en su primera época³. Citado y recomendado por Henríquez, el *Comentario al Espíritu de las Leyes de Montesquieu* de Destutt de Tracy, en su edición española a cargo de D. Ramón Salas (Burdeos, 1821)⁴, ilumina esta ausencia.

en el caso de Henríquez. Su estadía en Buenos Aires resulta decisiva para formar su última conciencia política, como parece probarlo una revisión de las polémicas políticas en Argentina durante el período. Para una visión sumaria de estas polémicas, puede consultarse: *Pensamiento Político de la Emancipación (1890-1825)*, en dos tomos, y que reúne documentos representativos del pensamiento político de toda Hispanoamérica, compilados por José Luis Romero y Luis Alberto Romero (Ayacucho, 1977). La redacción del ya mencionado “Ensayo acerca de las causas de los sucesos desastrosos de Chile” (capítulo IV, Primera Parte) en Buenos Aires hacia 1816, también parece confirmar este juicio. Su permanencia en Buenos Aires también determina la lectura e interpretación de los escritos de los autores difundidos y recomendados en su *Mercurio de Chile*, como Constant, Daunou, Destutt de Tracy y otros, como parecen demostrarlo sus cartas a Manuel de Salas a pocos días de regresar a Santiago en febrero de 1822, en las que recomienda la compra de libros de estos autores para la Biblioteca Nacional de Chile, indicando su gran difusión o en algún caso, su traducción, en Buenos Aires.

³ La detecto cinco veces y siempre en un uso menor, opacada por la preferencia del nuevo vocablo para designar el gobierno libre: sistema constitucional, sistema representativo.

⁴ Como lo informa el traductor Salas, Destutt de Tracy publicó originalmente la obra en los Estados Unidos de América, dedicada a su amigo Thomas Jefferson, en 1811. Salas presenta en los siguientes términos a Tracy –reproducidos por Henríquez en su *Mercurio* No. 4-: “Él estudió la política en dos grandes escuelas, la Francia y Norteamérica, que es hoy el país clásico de la libertad: todo lo ha visto, todo lo ha observado, como profundo filósofo, que indaga las causas y sus efectos (...) Él es un anciano venerable que cuando joven peleó en América por la Libertad, y hoy defiende en su vejez la que ha quedado a su patria. En la cámara de los pares ha estado siempre al lado de la carta constitucional, y ni aun bajo Napoleón disimuló sus principios”. La indicación resulta importante para nuestro estudio. La relación establecida con la experiencia francesa y la norteamericana otorga una iluminación especial a la reflexión desarrollada por Tracy y seguida por su lector Henríquez.

En su Comentario al Libro III del *Espíritu de las Leyes*, Tracy desestima terminantemente la división de los gobiernos de Montesquieu: “La división vulgar de los gobiernos en republicanos, monárquicos y despóticos, me parece esencialmente mala” (31). Tal rechazo es explicado de inmediato: “La palabra *republicano* es muy vaga, y comprende una multitud de gobiernos prodigiosamente diferentes unos de otros, desde la democracia pacífica de Schwitz y la democracia turbulenta de Atenas, desde la aristocracia concentrada de Berna y la triste oligarquía de Venecia. A más de esto, la calificación de republicano no es propia para indicar oposición con la de monárquico; porque las Provincias Unidas de la Holanda, y los Estados Unidos de la América tienen un jefe único; y se miran sin embargo como unas repúblicas, y siempre ha sido incierto si debería decirse el reino o la república de Polonia” (31). Sorpresivamente, la palabra principal del vocabulario político republicano es presentada aquí como esencialmente ambigua, nombra por igual a una democracia turbulenta como a una pacífica, a una aristocracia como a una oligarquía, e incluso resulta incapaz de distinguirse de una monarquía⁵. La palabra ‘república’ queda bajo sospecha e implícitamente se recomienda su desuso.

Por su parte, “La palabra *despótico* –prosigue Tracy- indica un abuso, un vicio, que puede hallarse más o menos en todos los gobiernos, porque todas las instituciones humanas son imperfectas como sus autores; pero no indica una forma particular de gobierno; porque donde quiera que la ley establecida no tiene fuerza y cede a la voluntad de un hombre o de muchos, existen el despotismo, la opresión y el abuso de autoridad, y no hay dónde no se vea esto de tiempo en tiempo. En muchos países los hombres imprudentes o ignorantes,

⁵ Notemos que desde ya aparecen los modelos clásicos del imaginario republicano moderno. Para lo que sigue, notemos en especial la significativa caracterización de la república de Atenas como “turbulenta”.

ninguna precaución han tomado para prevenir esta desgracia, y en otros no han tomado más que precauciones insuficientes” (pp. 32-33).

Notoriamente lo que dirige la mirada de Tracy es la determinación del fenómeno del despotismo. Esta nueva aclaración establece la posibilidad de una complicidad entre despotismo y república. Algo que hará sensible espacio en la conciencia de Henríquez, para detectar una forma de expresión del despotismo en particular, el despotismo popular (que por cierto también puede ser detectado en la intención original del escrito de Tracy). Las nuevas distinciones conceptuales aportadas por Tracy resultan apropiadas para identificar el problema que ha surgido. Ya no se trata de hablar de ‘república’ –como en los comienzos– sino antes bien del problema del despotismo. Henríquez inclina sus conceptos por la nueva senda indicada. Y acepta la indicación de Tracy de que la división de Montesquieu es defectuosa⁶: el problema real no es distinguir entre gobierno republicano, monárquico y despótico, sino entre gobierno libre y despótico. “República” ya no es la palabra: un pueblo puede ser despótico; un pueblo debe ser contenido, tanto como debe serlo un hombre en particular. Por lo tanto, el vocablo mismo, como lo sugiere el texto de Tracy, se muestra insuficiente: la república puede ser abusada, puede ser enviciada, puede poseer leyes establecidas que sin embargo no tienen fuerza y ceden a la voluntad de un hombre o de muchos. Así, una república puede amparar el despotismo, la opresión y el abuso de autoridad. Por lo mismo, Montesquieu está equivocado al identificar el despotismo como

⁶ Así lo consigna en el No. 3 del *Mercurio*: “Se sabe que la palabra *despótico*, como sólo significa el abuso del poder, ha existido en todo el mundo bajo todas las organizaciones sociales, y que no indica una forma particular de gobierno: y que la división de Montesquieu de los gobiernos en republicanos, monárquicos y despóticos, es defectuosa en todas sus partes, y que nada enseña preciso e importante. La ausencia, la suspensión, la imperfección de las garantías se hallan bajo todas las formas sociales; y la antigüedad nos la presenta a todo momento”.

una forma particular de gobierno; no lo es, porque puede asentarse en cualquier forma de gobierno, *incluida la república*. Advertir este peligro parece ser clave para Tracy y su lector Henríquez.

Como parte de la reflexión emprendida por esta segunda autoconciencia, la repulsa del término 'república' corresponde a un ejercicio de resignificación del régimen de la libertad, que busca su reemplazo por un nuevo término que designe un gobierno a salvo del peligro del despotismo popular. En efecto, la determinación del "despotismo" trazada por el texto de Tracy ilumina la propia identificación de un mal político que Henríquez y sus contemporáneos creen descubrir: el despotismo no es ocasionado únicamente por la ambición de un hombre, sino también, y de una manera mucho más difícil de enfrentar, por la muchedumbre. El peligro de la clausura de la libertad ya no sólo proviene de un hombre corrupto, sino también de los "muchos", si éstos últimos se hallan reunidos tumultuariamente y no reconocen límite alguno a su voluntad⁷. La mirada se dirige preferentemente ahora hacia el desborde democrático de los muchos, cuando éstos actúan políticamente. Desde su páginas, el *Mercurio de Chile* reproducirá variados artículos tomados de la prensa extranjera, discursos oficiales, combinados con reflexiones y comentarios propios, en los que se registra la mirada suspicaz sobre el "ímpetu naturalmente democrático de las corporaciones populares", según la expresión del mismo Camilo Henríquez (No. 11). Así, en el No. 4, leemos: "Un gobierno liberal no sólo contiene

⁷ El despotismo popular resulta, para estos pensadores, mayormente peligroso, porque la república es un régimen de la libertad, y como gobierno libre, necesita entregar libertad al pueblo. De este modo, enfrentar el despotismo del pueblo sin cancelar la libertad es una disyuntiva delicada y peligrosa. Frenar el despotismo popular sin clausurar la república es el dilema constante de esta segunda autoconciencia. Un dilema que expuso tan bien Madison en el *Federalista* No. 10. El pensamiento federalista intentó resolver esta encrucijada a favor del republicanismo, mediante la solución representativa y constitucionalista. Una solución a la que se sumará la formulación de Henríquez.

los furores de las clases privilegiadas, sino también los ímpetus y las pretensiones desarregladas del pueblo. Este, cuando conquista a fuerza abierta la libertad que se le negaba toma más de lo que le conviene; y las instituciones tienen tendencia a una democracia peligrosa (...) es muy terrible (...) el tránsito de la esclavitud a la libertad en medio de las convulsiones populares: cesa la acción represiva del gobierno; las pasiones se desencadenan; los intereses se combaten, y antes de establecerse el nuevo orden de cosas, suelen pasar los pueblos por el caos doloroso de la anarquía” (p. 239). En el No. 7, se afirma que al triunfar definitivamente “la sagrada causa de la independencia” y al ser expulsados “los sectarios de la tiranía”, “Aún restaba otra obra más difícil, sin duda, en un país revolucionado. Era preciso destrozarse el monstruo de la anarquía que siempre asoma su ponzoñosa cabeza en todo país que pasa de la esclavitud a la libertad.” (p. 279).

Pero es en el No. 10 del *Mercurio* (31 de agosto de 1822), donde Henríquez comienza a dar forma a la solución representativa-constitucional, en un artículo que propone precisar el papel del pueblo en un régimen de libertad. Este régimen es nominado ahora ‘gobierno representativo’ y ya no ‘república’. El artículo se titula significativamente “¿Qué es el pueblo en los gobiernos representativos?”. El desarrollo de la argumentación muestra la distancia hacia la llamada “democracia pura”⁸, develando el propósito profundo que la anima: el enfrentamiento a esta “desviación democrática” del pueblo, en su intento por instaurar un régimen de la libertad. En sus primeras líneas, Henríquez anuncia que discutirá

⁸ El desarrollo de la argumentación muestra el distanciamiento hacia una expresión política popular denominada “democracia pura” o “absoluta”, caracterizada como una en la que el pueblo goza de una omnipotencia en ejercicio permanente, y que no reconoce otra autoridad que no sea su propia voluntad, incluso por sobre la ley (para la relación entre democracia y el gobierno de la ley, considérese la opinión de Aristóteles, citada en la Introducción a esta Segunda Parte). La democracia pura es visualizada como una “desviación de la democracia”, como una democracia excesiva, desmedida, sin límite. Ese parece ser el sentido de la calificación de “pura” o “absoluta”.

sobre la “esencia misma del gobierno constitucional”, que si es mal comprendido se descompone o al menos se lo adultera. Hemos de tomar nota de esta entrada. Henríquez nos advierte que, si se decide mal, este sistema constitucional es anulado. ¿Con qué tiene que ver esta posible mala decisión? Nos lo dirá él mismo a renglón seguido, cuando identifique el elemento perturbador de esta armonía: “Deseando nosotros ventilar tan interesante cuestión con toda la claridad necesaria, empezaremos por definir la palabra *pueblo*, de la que se suele abusar con mucha frecuencia” (307). He aquí el punto en cuestión, pues. La palabra ‘pueblo’ ha de ser definida, porque se abusa de esta voz con demasiada frecuencia. Una “clarificación” de su significado es clave -lo dice a continuación- para garantizar el principio fundamental de todo gobierno libre. En esto consiste la segunda tarea de su exposición: “después explicaremos el principio fundamental de todo gobierno libre (...), a saber que la *soberanía reside en el pueblo*” (307). Se malentiende la palabra ‘pueblo’, con ello se malentiende la soberanía popular, que es admitida como el principio fundamental de un “gobierno libre”. Este último no podría ser tal si desconoce al soberano ‘pueblo’ como principio motor de la máquina política.

Lo que observamos es la disputa por una palabra: ‘república’, ‘pueblo’, luego, ‘soberanía’. Una disputa de gramática es algo que puede resultar a primera vista irrelevante. Pero en verdad, la disputa en el terreno del vocabulario político es un escenario central de la controversia republicano-democracia. Henríquez lo declara: “La gramática es una ciencia más importante de lo que vulgarmente se cree” (p. 307). El mayor de los desórdenes –dirá más adelante- sería conceder la representación popular al primer atrevido que fingiese hablar en nombre de ese pueblo. La disputa por los nombres pues no es cosa menor. Toda clarificación sobre su uso correcto o incorrecto se torna relevante para decidir la

mantención del régimen de la libertad o bien su corrupción. En política los nombres son importantes. Al menos en una política como ésta, en que hay que crear la república a partir de un ejercicio de nominación radical de aquello que inicialmente carece de nombre. En este escenario, la disputa en el terreno del lenguaje es un asunto político importante, si no central. Se trata, pues, ciertamente de una disputa de lenguaje, pero que resulta políticamente relevante.⁹

Todo este complejo proceso de significación que observamos aquí es, en realidad, un proceso de resignificación (que incluye por cierto ese primer ejercicio de resignificación que hemos visto con la palabra ‘república’) que busca desautorizar una opción de la república, o, dicho en otros términos, desautorizar una *interpretación* de la república en particular: la *lectura* de aquellos que han entendido la creación de la república en términos de una democracia absoluta. Movidos –se dirá- por un excesivo entusiasmo o por simple malicia, han entendido la pura democracia como el genuino régimen de la libertad. Se trata –diría este ejercicio de aclaración- de un profundo y peligroso malentendido, que ha conducido a otros pueblos, y en parte a los nuestros, a la perdición. Por él, muchos pueblos han abusado de la libertad, creyendo equivocadamente que un pueblo es libre en cuanto goza de una autoridad omnipotente, ejercida en todo momento. Por este camino, dichos pueblos han perdido la libertad y han acabado arrojándose en los brazos de un déspota¹⁰. El

⁹ En este punto querría recordar lo señalado por mí en la Introducción general (pp. 15-17), sobre el tema de la creación de la República y la elaboración del vocabulario político republicano.

¹⁰ El caso emblemático es sin duda la Francia revolucionaria. Una vez más, el hecho nos recuerda la no casualidad de la lectura de los escritores franceses como Constant, Daunou y Destutt de Tracy. En el No. 4, el *Mercurio* hace un expresivo balance de la revolución en Francia: esa “asombrosa revolución, exaltada con tanto entusiasmo por unos, calumniada con tanta malicia por otros; tan poco apreciada hasta ahora en la balanza de la razón imparcial; pero que será por muchos siglos el suceso más importante de la historia moderna, el cuadro más grande y terrible que transmitiremos a la posteridad, y el ejemplo más digno de ser estudiado por las generaciones futuras. (...) Todos los principios se llevaron al extremo; todas las pasiones se

malentendido está relacionado con una falsa comprensión de la premisa básica sobre la cual se creó la república. Esa premisa declara, desde su acto inaugural (1810), que el régimen fundado es uno cuyo principio de animación es la libertad, y por el cual, el pueblo reasume su soberanía, al cabo de tres siglos de tiranía. Pero aquellos que –así rezaría el argumento de Henríquez- entendieron que el significado de la palabra ‘pueblo’ implicaba que el régimen de la libertad equivalía a la “democracia absoluta”, han entendido mal. Este régimen de la libertad, bien entendido -y esto equivale a “su aplicación a los gobiernos constitucionales”- significa determinar “qué clase es, y hasta qué límites se extiende la autoridad de la masa nacional en la administración representativa”. Muy expresivamente, Henríquez advierte que “se trata de manifestar los derechos y obligaciones fundamentales a un pueblo digno de la libertad que ha conquistado” (307). La aclaración del malentendido busca establecer los límites al pueblo en el ejercicio de esa reconocida soberanía, señalándole sus derechos y obligaciones fundamentales. Pero no se dirige a un pueblo enviciado y corrupto, sino a uno “digno de la libertad que ha conquistado”. En verdad, el invocado pueblo virtuoso no existe. Henríquez reconoce que la realidad del pueblo en la América española “merced al régimen inquisitorial, bajo el cual ha gemido siglos enteros”, es la de un pueblo “muy poco acostumbrado a discernir los límites casi imperceptibles que separan la libertad de la licencia, y la energía firme de un gobierno tutelar de los furores orgullosos del despotismo” (307). La libertad desmedida¹¹, observada en los primeros años de la revolución, es la consecuencia de un pueblo ignorante en política. La “democracia pura” es, en rigor, el efecto de la ignorancia política de un pueblo que intempestivamente

exaltaron hasta el delirio: la sangre corrió a un tiempo en el interior, en las fronteras, sobre el trono, junto al altar. Por último, agobiados los franceses hasta con el peso de los laureles que habían cogido en la lucha contra toda la Europa, se arrojaron buscando el descanso en los brazos del poder militar, que los acogió pérfidamente” (pp. 250-251).

¹¹ Como lo aludían los textos anteriormente citados (pp. 160-161)

entra en la vida política, esto es, en posesión y uso de su libertad sin preparación alguna. La transformación de este pueblo en un pueblo virtuoso equivale a instruirlo en esta distinción: reconocer los sutiles límites que separan la libertad de su exceso y vicio (la licencia); los límites también que existen entre un gobierno enérgico y uno despótico. Aprender a reconocer, finalmente, los límites que separan la “república” (ya despojada de ese ambiguo nombre) de la democracia absoluta.

La distinción aparece más nítida en la continuación del artículo (No. 11, de 13 de septiembre de 1822). Henríquez desea aquí responder a ciertas “objeciones que la exaltación o el interés suelen oponer a esta teoría” (de la representación, se entiende), y que califica de “despreciables” (p. 339). En lo medular, tales objeciones indican que es imposible que perdure un régimen de libertad donde no se reconozca que el pueblo es “omnipotente, impecable y no puede errar”. La respuesta de Henríquez es taxativa: “la primera necesidad de un pueblo es ser gobernado. Son aduladores (del pueblo) los que dicen que no puede errar, ni pecar. Ábrase la historia si no, y la veremos llena de inconsecuencias, de maldades y de perfidias cometidas por los pueblos”. Los referentes ya clásicos de Esparta, de Atenas y de Roma son expuestos (“La dureza y crueldad de los lacedemonios, el asesinato jurídico de Sócrates y de Foción, las conquistas sanguinarias de los romanos”) para concluir que “Los pueblos pueden pecar y errar” (339). No debemos insistir más en esta falaz comprensión del poder, sabiduría y virtud del pueblo: “No exaltemos pues –advierte- más de lo justo el poder, sabiduría y virtudes de los pueblos; no imitemos en el extremo contrario a los aduladores de los monarcas” (340, No. 11). En cuanto a su poder, un pueblo “puede y debe someterlo a ciertas leyes” (No. 11, 339).

Para arribar, pues, a la solución “representativa-constitucional” y enfrentar el peligro de la democracia pura, Henríquez necesita redefinir prioritariamente la palabra ‘pueblo’: “¿*Qué es el pueblo?* Nos parece que bien definida esta voz se resuelven con facilidad todas las cuestiones relativas a sus facultades” (307). Su respuesta es¹²: “El pueblo es la universalidad de los ciudadanos. Ninguna población, ningún cuerpo particular, ninguna reunión de individuos puede arrogarse el nombre *pueblo*, o a lo menos con respecto a la autoridad, que debe ejercer, que es el único sentido en que aquí lo consideramos. El pueblo es la sociedad entera, la masa general de los hombres, que se han reunido bajo ciertos pactos. Si una fracción particular, si una ciudad, si una corporación por más distinguida que sea, se llama *el pueblo*, además de decir una mentira absurda, comete una gravísima injusticia, porque priva del derecho de sufragio al resto de los ciudadanos, que componen una mayoría inmensa. En una palabra, el pueblo es la nación” (307). Desde esta lectura, la experiencia de la Revolución Francesa, bajo el control de los jacobinos, presenta el caso más claro de un “mala inteligencia, y el abuso de la palabra pueblo”, a causa de lo cual “las sesiones electorales de París, aumentadas con las cuadrillas facciosas, que ávidas de sangre y de despojos habían volado a la capital, se apellidaron el *pueblo francés*, y cometieron en su nombre las atrocidades, que llora, y llorará la Europa por largo tiempo” (307). Según advierte, la ambigüedad de la palabra pueblo, a diferencia de la palabra nación, se presta

¹² En parte, esta formulación está extraída del *Curso de política constitucional*, Capítulo I. “De la soberanía del pueblo”, Tomo I, de B. Constant, que Henríquez lee en la “traducción libre al español” de D. Marcial Antonio López (Burdeos, 1821), obra recomendada y citada en más de una oportunidad en las páginas del *Mercurio*. Pero Henríquez no sigue a Constant en los fundamentos liberales de esta definición. No cita la parte del razonamiento de Constant que menciona la necesidad de proteger la esfera de nuestra vida individual. Preocupado por su parte de identificar el déspota popular, sólo toma lo conveniente para asentar el distanciamiento frente a la “democracia pura”. Ciertamente Henríquez puede encontrar en el mismo capítulo la denuncia de Constant a “El error de aquellos, que de buena fe y por el amor a la libertad han concedido a la soberanía del pueblo un poder sin límites” (p. 40). Pero, significativamente, Henríquez no parece atender a las advertencias de Constant cuando éste último toma debida distancia frente a un poder omnipotente entregado a ese sujeto ‘nación’ y que pudiera oprimir al individuo.

para esta operación maliciosa, haciendo posible la actividad exitosa de una facción: “Obsérvese –hace notar- que en aquellos períodos desgraciados de vértigo y furor, en que una facción impone la ley, no usurpa, generalmente hablando, el nombre de la nación, sino del *pueblo*. La malicia y el instinto les aconseja esta precaución. Cuando los Jacobinos pedían a millares las víctimas en la tribuna y en las galerías de la Convención, no se llamaban *la nación francesa*: este absurdo hubiera sido demasiado visible; *sino el pueblo francés*. A favor de esta palabra equívoca que en aquel caso sólo significaba realmente una parte de la población de París, y que para los incautos, que no reflexionan, se extendía casi sin sentirlo a todo el pueblo francés, elevó el terrorismo su trono sanguinario” (307-308).

La gramática es una ciencia muy importante, piensa Henríquez, porque, tal como lo muestra el caso francés, una facción puede abusar de una palabra para engañar a los incautos que no reflexionan, haciendo aparecer su voluntad particular como la expresión de la voluntad de la universalidad de los ciudadanos; gracias a la equivocidad de una palabra puede nombrar la parte por el todo. Clarificar el uso correcto de los nombres es crucial para denunciar y enfrentar los peligros asociados a un uso abusivo de los mismos. “El hombre siempre es el mismo (...) se vale de palabras augustas y respetables cuando quiere trastornar el orden” (308). Por el contrario, entendido bien, el pueblo está en la generalidad de la nación. Por medio de esta “clarificación”, es posible denunciar el propósito liberticida que guía a estos usurpadores de su “verdadera” autoridad: “Claro es que, si el pueblo está en la generalidad de la nación, es usurpada, y por consiguiente liberticida, la autoridad, que se arroge una fracción particular, sea cual fuere su nombre, o el título con que se cubre” (308).

La solución es presentada sin demora: “Claro es que, no existiendo la verdadera y legítima autoridad sino en la colección, es necesario que se reúna, para que sus deliberaciones tengan fuerza de ley. Últimamente, si esta reunión es imposible, y por otra parte es necesario la existencia de un gobierno, y de un poder legislativo, es forzoso que el pueblo delegue su autoridad, y esto es lo que sucede en el gobierno representativo. Si se nos pregunta, ¿dónde está el pueblo en los países constitucionales? no titubaremos en responder que en los representantes de su voluntad” (308).

El nuevo modelo es el gobierno representativo y ya no la ‘república’, esa ambigua denominación, insuficiente para designar el régimen libre, a salvo del despotismo, y que ha sido relegada a un segundo plano. Henríquez lo aplaude con su acostumbrado entusiasmo. El sistema representativo, anuncia, “ha llegado a ser en nuestros tiempos, gracias a los progresos de la civilización y de las luces, la primera rueda de la máquina política, el órgano de la soberanía nacional, y el árbitro de los destinos futuros del universo” (No. 5, p. 252). Pero más allá de su usual entusiasmo, Henríquez revela estar consciente del efecto central de la representación. En el No. 19 (p. 426), reflexiona con el recurso característico de los escritores republicanos hacia la historia: “abro las páginas de la historia y allí examino cómo Grecia y Roma nos han enseñado a ser libres con su libertad, con sus virtudes y aún más con los desórdenes y las tristes consecuencias de su licencia y corrupción. Si aprendo de Leonidas y de Régulo el sublime del amor patriótico; si aprendo de Bruto el santo horror de la tiranía; esos comicios tumultuosos me conducen a la idea saludable de una representación nacional”. Ya en el No. 6 ha afirmado algo semejante: el primer órgano de la libertad es la representación nacional, acompañada en segundo lugar por la más amplia libertad de imprenta, “de modo que la nación que sepa mantener estos

dos baluartes de su libertad, puede contar de seguro que se defenderá de los trastornos violentos de la anarquía, y de los ataques disimulados del poder arbitrario” (p. 262). “La representación nacional de que hablamos – continúa- es aquella en la cual no tiene influjo ni el poder ministerial, ni los gritos furibundos de los anarquistas, sino la voluntad libre de los ciudadanos: aquella en la que los representantes gozan de toda la independencia necesaria para expresar su opinión, y en la que los representados (...) calculan sólo (...) su sabiduría y su celo por la prosperidad general” (p. 262). También aquí Destutt de Tracy nos ofrece una clave para entender al nuevo Henríquez.

En efecto, el sistema representativo es presentado por Tracy como el mejoramiento de la “democracia pura”. Esta crítica a la “democracia pura” recoge la reflexión sobre la experiencia francesa que cae en un fértil terreno, como es la conciencia de su lector Henríquez¹³: “La democracia pura es casi imposible en alguna de las diversas formas que estos gobiernos pueden tomar, y solamente puede existir por algún tiempo en algunas hordas salvajes, o en aquellas naciones que ocupan un lugar aislado de tierra, y en que los vínculos de asociación apenas ligan más que en los salvajes. En cualquiera otra parte. en que las relaciones sociales sean más estrechas y más multiplicadas, la democracia no puede durar sino por muy poco tiempo, y acaba muy pronto por la anarquía, la cual por la necesidad de descanso que tienen los hombres, conduce a la aristocracia o a la tiranía. La historia de todos los tiempos acredita esta verdad” (p. 45). En este punto, Tracy introduce una significativa precisión en nota a pie de página. La nota reza así: “Y sobre todo la historia de Grecia. Las democracias griegas que tanto se alaban, nunca han existido por

¹³ Cabe consignar que la crítica a la “democracia pura” también está presente en la réplica Federalista a los Antifederalistas, en el debate norteamericano. Ver Herbert J. Storing: *What the Anti-Federalists Were For* (University Chicago Press, 1981), p. 39.

ellas mismas, sino solamente por la protección del vínculo federativo que las unía, y aun así no han durado más que algunos momentos, y no eran en realidad otra cosa que unas aristocracias muy reducidas, con respecto al número total de sus habitantes, pues que había una multitud de esclavos que no tenían parte alguna en el gobierno”. Esta nota es esclarecedora, pues nos muestra que Tracy tiene en mente algo mucho más claro y real que una “horda de salvajes”. Las repúblicas griegas (sea Atenas o Esparta, pero especialmente Esparta)¹⁴ son el gran modelo político de los jacobinos. Su interés por mencionarlas es desautorizar una opinión que pesa (o pesó) y que las ha elogiado. La experiencia democrática de las ciudades griegas es un modelo influyente, y que aquí intenta ser repudiado. Destutt de Tracy declara que esa democracia griega tan alabada no existió en realidad, eran aristocracias. Y lo más importante: que cuando la democracia (“pura”, “absoluta”) existe en verdad, se reduce a la experiencia de una horda de salvajes (Tracy piensa muy probablemente en la experiencia del Terror).

¿Cuál es la democracia que sí puede perdurar, según Tracy? La respuesta es clara -y Henríquez toma nota de esto-: “Después de esta forma de sociedad, que es la infancia del arte, viene el gobierno representativo, en el cual siguiendo ciertas formalidades expresadas en un acta consentida libremente y llamada *constitución*, todas los asociados llamados *ciudadanos* concurren igualmente a la elección de sus diferentes delegados y a tomar las medidas oportunas para contenerlos dentro de los límites de sus respectivas misiones. Este gobierno es la única democracia que puede existir un largo tiempo y en un grande espacio

¹⁴ La utilización de los modelos de Atenas y o Esparta por los revolucionarios franceses, especialmente el modelo espartano por los jacobinos, es algo que ha sido mostrado y estudiado. Ver en especial: “Tradition de la démocratie grecque”, de Pierre Vidal-Naquet, estudio que precede a la edición francesa de *Democracia antigua y democracia moderna*, de Moses I. Finley (Payot, 1976).

de territorio. La democracia pura es el estado de la naturaleza bruta: la democracia representativa es el estado de la naturaleza perfeccionada para que no se extravíe ni se guíe por sofismas ni proceda por sistemas ni providencias particulares para salir de la dificultad presente. Puede mirarse la representación o gobierno representativo como una invención nueva, que aún no era conocida en tiempo de Montesquieu, y no era casi posible realizarla antes de la invención de la imprenta que hace más completas y más fáciles las comunicaciones entre los asociados, y la dación de cuentas de los delegados del pueblo, preservando al mismo tiempo a los estados de las tempestades repentinas que la elocuencia verbal excita frecuentemente en las asambleas populares” (pp. 46-47).

Tracy lo reitera una vez más: “No hablaré de la democracia pura; porque como ya he dicho, este gobierno es impracticable por mucho tiempo, y absolutamente imposible en un espacio de terreno de alguna extensión. No malgastaré pues el tiempo si las providencias indignas y tiránicas que se creen necesarias para sostenerle son ejecutables, y aun si muchas de ellas no son ilusorias y contradictorias, y pasaré en seguida al gobierno representativo, que yo miro como la democracia de la razón ilustrada” (pp. 80-81).

Desde la perspectiva abierta por Tracy, la “democracia pura” no es posible en sociedades extensas como las modernas: “la democracia absoluta solamente puede tener lugar en una extensión muy pequeña de territorio, y así nosotros no trataremos de ella” (p. 46). Es algo propio de un mundo salvaje, o bien de naciones “algo más civilizadas”, pero que ocupan un “rincón aislado de tierra”, y que en todo caso sus vínculos sociales “apenas ligan más que en los salvajes” (Grecia, pues). Toda vez que se intente establecer en los países civilizados degenera en el desorden y el desgobierno y finalmente en la aristocracia y la tiranía. Toda

vez que intenta ser establecida en sociedades complejas –dice- no puede durar más que un momento. En virtud de este razonamiento, la exigencia característica del republicanismo – la perduración de la libertad en el tiempo por medio de un régimen político- aparece inhabilitada por el caso examinado. La república –reza el nuevo argumento- no puede perdurar bajo el imperio de una “democracia pura”, “absoluta”. Como se puede apreciar, esta conclusión parece formar parte importante del credo del nuevo Henríquez, para justificar con mayor solidez el recelo de su republicanismo hacia el principio democrático.

El argumento de Tracy da lugar a una distinción importante. Frente a la clausurada “democracia pura” se levanta la alternativa de una democracia “correcta”, identificada con el gobierno representativo. Y las razones que avalan esta preferencia hacia la segunda alternativa resultan muy especialmente atendibles para el republicanismo. El gobierno representativo-constitucional es la única democracia que puede perdurar por un largo tiempo y en un territorio extenso. La “democracia pura” no es una alternativa republicana porque no permite la perduración de la libertad por mucho tiempo y conduce casi ineluctablemente hacia la tiranía. Es la alternativa imposible cuando hay que aplicar el principio del autogobierno a una sociedad compleja y extensa. Pues bien, de lo que se trata en sociedades “civilizadas” como la nuestra es precisamente de esta demanda: debemos establecer el régimen de la libertad en una sociedad con estas características y no para un grupo estrecho de individuos que pueden reunirse fácil y **efectivamente** en un solo lugar. Trasladado el principio –originalmente dirigido a una horda- a una sociedad extensa el resultado es desastroso e indeseable. Ocurre que no se reúne en la plaza pública el total de los ciudadanos, sino una parte que se arroga la voluntad de todos. La asamblea popular no puede sesionar fidedignamente en una sociedad extensa, al modo como lo haría en la

sociedad primitiva. Trasladar el modelo de la “asamblea popular” de la “democracia pura” es la falacia que ampara la acción sin control de la facción. Tal es la lectura entrelíneas del jacobinismo en Tracy. Tal es la lectura que Henríquez proyecta hacia la experiencia política de Hispanoamérica en los primeros años de su “experiencia de la libertad”. Se trata entonces de una falsa reunión del pueblo, esto es, de una falsa asamblea popular¹⁵.

Por el contrario, bajo el principio de la representación y dentro de un marco de acción dado por la constitución, puede esperarse que sí se dé la expresión fidedigna de la asamblea popular que expresa verdaderamente la voluntad de todos los asociados. El cuerpo de representantes es en el mundo moderno la única asamblea auténtica posible. Denunciar la falacia del traslado del otro modelo –la falacia de la “democracia pura”- resulta clave para promover este modelo verdadero, mediante el cual se puede mantener en el tiempo políticamente la libertad. La crítica a la democracia (signada como “pura”), la distancia y la hostilidad a la misma, constituyen la consecuencia inevitable de este razonamiento que estamos explorando. Ellos pueden pensarse defensores y promotores de una democracia

¹⁵ Aunque desde una perspectiva liberal, esto es, preocupada por la opresión que la colectividad pueda ejercer sobre el individuo, también Constant parece coincidir con este aspecto de la crítica. En su célebre disertación “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, contenida en el Tomo Tercero del *Curso de Política Constitucional* que Henríquez lee, Constant afirma: “Quizá examinaré yo alguna vez el sistema del más ilustre de estos filósofos, que es Juan Jacobo Rousseau, y manifestaré, que transportando a nuestros tiempos una extensión de poder y de soberanía colectiva, que pertenece a otros siglos, este genio sublime, a quien animaba el amor más puro a la libertad, ha dado, no obstante esto, pretextos muy funestos para establecer un género más de tiranía” (pp. 179-180). En relación al ostracismo (Atenas) y la censura (Roma), Constant hace observaciones que subrayan la diferencia antiguos-modernos en relación al punto que nos interesa aquí: la extensión territorial como uno de los aspectos reveladores de la distancia, la impropiedad y la peligrosidad de transportar estas instituciones antiguas a la sociedad moderna. Así, declara que “El ostracismo en Atenas se fundaba en la hipótesis de que la sociedad tiene una autoridad absoluta sobre sus miembros. En esta hipótesis podía ser justificado en alguna manera en un pequeño estado” (p. 188). Sobre la censura romana: “En una república, en la que todos los ciudadanos, mantenidos por la pobreza en una sencillez extrema en las costumbres, habitaban en la misma ciudad, no ejercían profesión alguna que desviase su atención de los negocios del Estado, y se encontraban continuamente espectadores y jueces del uso del poder público; la censura podía por una parte tener más influencia (...) Pero en el momento en que la extensión de la república, la complicación de las relaciones sociales, y el refinamiento de la civilización quitaron a esta institución aquello que le servía de base y límite a un mismo tiempo, la censura degeneró aun en Roma” (p. 190).

“correcta” (o quizás mejor dicho, “corregida” de sus vicios) porque pretenden hacer posible que sesione la asamblea popular tal y como ella puede darse en una sociedad extensa, según su razonamiento. Precaviendo que existan elecciones libres, frenos a los poderes establecidos, etc. pueden confiar y esperar que sesione una auténtica asamblea popular, expresiva de la voluntad no de algunos sino de todos los ciudadanos. El principio de la representación haría posible, pues, la democracia en el mundo moderno. Bajo el freno de la constitución esa asamblea sesionaría garantizándose que se hará imposible la falsa asamblea de la “democracia pura”, escenario para la acción impune de las facciones. Denunciar la falacia es un aporte que se piensa importante para aclarar un malentendido en que caen muchos sinceros defensores de la libertad. Esta es la conclusión de Tracy. Como puede observarse, las conexiones con la solución de Madison son notables. La república antigua era democrática –en el sentido correspondiente al término “democracia pura” de Tracy- en relación a su pequeña extensión territorial. Por su parte, la república concebida como sistema representativo es apropiada para las sociedades modernas, con un conjunto de ciudadanos deliberantes ampliado y complejo, además de distribuido en un extenso territorio. Sólo bajo el principio de la representación se puede esperar que esa comunidad cívica sesione cabalmente, esto es, que efectivamente “represente” la voluntad de todos y no de una fracción. El gobierno representativo es la democracia filtrada, purificada, “perfeccionada”, como dice Tracy, para ser aplicada a una sociedad extensa por un largo tiempo, que parece coincidir justo con la “tierra prometida” del republicanismo.

Por su parte, el *Mercurio* de Henríquez ensaya una reflexión coincidente. La legitimidad del gobierno representativo desea buscarse en un cierto recuerdo de la Asamblea primitiva, en donde se reúnen todos los ciudadanos para deliberar sobre la cosa pública. Y no es

casual que, de forma quizás no completamente consciente, el modelo de la antigua *res publica* se instale junto con el uso de la olvidada palabra ‘república’. El cuerpo de los representantes se presenta como la reproducción “moderna” de la asamblea original¹⁶: “En las antiguas y gloriosas repúblicas, los ciudadanos, reunidos en la plaza mayor, ejercían sus derechos soberanos, allí dictaban las leyes, declaraban la guerra, concertaban la paz. En el cuerpo helvético las repúblicas democráticas reunidas en el campo eligen sus magistrados anualmente. Nuestros padres araucanos ejercían los actos del poder supremo reunidos en vastas llanuras. Todavía los habitantes de los ultramapus libran así sus sufragios de los negocios comunes. Pero alejándose los hombres de la vida salvaje con los progresos de la civilización, creciendo las naciones, imaginaron la *representación*. Entonces pueblos enteros, renunciando a toda desigualdad establecida anteriormente, dividiendo toda la masa de la población en secciones iguales, se reunieron por medio de representantes de estas secciones para formar de un modo legal y justo un cuerpo representativo. De este modo los ciudadanos electos para representantes de los demás forman un todo que reúne en sí los mismos derechos y facultades de la nación que los ha elegido, y que puede hacer por

¹⁶ Nuevamente Henríquez está utilizando el *Curso de política constitucional*, de Constant, pero siempre insertando sus propias observaciones de acuerdo a sus intereses. La presente “cita” corresponde a las primeras líneas del Capítulo VII. “Del poder representativo, y modo de ejercerle”, Tomo I de la edición de Marcial Antonio López. El texto de Constant es el siguiente: “Los antiguos desconocieron esta autoridad . y por lo mismo cayeron en muy grandes errores. Las primeras y más gloriosas repúblicas no usaron de sus derechos soberanos sino reuniéndose en la plaza todos los ciudadanos para dar el sufragio, bien se tratase de hacer leyes o de declarar la guerra, o de concertar la paz, o en fin de ejecutar algunos actos de su poder supremo. Semejante práctica las precipitó más de una vez en la injusticia; y los intereses públicos no fueron siempre el norte que dirigió aquellos cuerpos en masa, gobernados casi siempre por los que arengaban en la plaza. Pero advertidos los pueblos por la experiencia, e ilustrados cada vez más con el progreso de las luces, imaginaron el sistema de la representación, por el cual un solo individuo representa una multitud a veces mayor que alguna de las repúblicas de los primeros tiempos: y de aquí viene que distribuyéndose esta facultad en los territorios de las más grandes naciones, vienen a formar en virtud de su ejercicio todo el cuerpo que la representa. Cuando esto ha llegado a verificarse, todos los ciudadanos elegidos forman un todo que reúne en sí los mismo derechos y facultades de la nación que los ha elegido, y pueden hacer por consecuencia lo que ella haría, sin otra limitación que las que les hayan impuesto sus mandatarios. Según esto, les compete la facultad de expresar la voluntad general de la sociedad” (pp. 180-181, cito a Constant siempre de acuerdo a la traducción que Henríquez consulta)

consecuencia lo mismo que ella haría si fuera posible que se reuniese en masa” (No. 22, 27 de febrero de 1823, pp. 448-449).

Para los propósitos de Henríquez, la identificación de ‘pueblo’ con ‘nación’ es útil para pensar la supervivencia del régimen de la libertad, tomando debida distancia de la “democracia pura”. Para hacer efectivo el principio de la representación, el sujeto que ha de ser representado es la universalidad de los ciudadanos. La asamblea es hoy materialmente imposible. La ciudadanía completa no puede reunirse en la plaza pública como en las “gloriosas repúblicas antiguas”. En las actuales condiciones, cualquier intento en este sentido es fraudulento. La “democracia pura” como práctica política es sinónimo de despotismo. Si hemos de creer a Tracy esta práctica es algo que sólo conviene a una “horda de salvajes”¹⁷ y, que desenvuelta en una sociedad más avanzada, no es más que la expresión de la tiranía de una parte sobre el resto de la comunidad. La identificación de la asamblea con el ‘pueblo’ es ambigua, ampara la actividad viciosa de una facción, como es el caso de los jacobinos en la revolución francesa. Pero la identificación de la asamblea con la ‘nación’ queda, a juicio del razonamiento de Henríquez, a salvo de esa mala interpretación. Sólo el principio de la representación parece recoger convenientemente la universalidad de los ciudadanos, esto es, la ‘nación’. Bajo este principio, sólo el cuerpo de representantes de la nación parece recoger la expresión de la única asamblea posible en las sociedades modernas.

Sin embargo, si lo que se critica a experiencias como la jacobina es su falsa expresión de la voluntad de todos los ciudadanos, parece difícil justificar ahora que el cuerpo de los

¹⁷ Nótese la correspondencia con la alusión de Henríquez a los araucanos y la vida salvaje.

representantes supere esta dificultad y no sea objeto de una crítica semejante. En efecto, ¿por qué se debe esperar tan confiadamente que el cuerpo de los representantes detente una verdadera autoridad, si no existe la verdadera y legítima autoridad sino en la reunión de todos los ciudadanos? El cuerpo de representantes sigue siendo, al menos en términos lógicos, una asamblea particular. Al argumento le falta aún un paso más. Esto justifica una inmediata reflexión sobre la soberanía. Henríquez aborda ahora, pues, la aclaración de la palabra ‘soberanía’, que ese pueblo, ya definido “correctamente”, ejerce en un “gobierno libre”: “Entendida bien la palabra *pueblo*, y notados ya los abusos que pueden hacerse de ella, pasemos a examinar el *principio de la soberanía*” (308).

Esta nueva operación profundiza la aclaración de ese malentendido, que considera que el pueblo debe ejercer una soberanía omnipotente y omnipresente. Un pueblo en constante actividad: he ahí el peligro para el “gobierno libre”. Se trata de un pueblo –una vez más se identifica la amenaza– que no admite, ni desea admitir, límites a su actividad. Un pueblo que únicamente en esta actividad ilimitada reconoce el ejercicio de su soberanía; que sólo en esa permanente actividad reconoce su libertad y su resguardo del despotismo. Ante sus ojos, pareciera que esa actividad ininterrumpida fuera la única salvaguardia de su libertad. Un pueblo, en fin, que sólo mediante una participación sin pausa en el gobierno de la ciudad cree poder vigilar a sus mandatarios, examinándolos y, cuando sea el caso, despidiéndolos. De este modo, confía vivir a salvo del despotismo y la servidumbre. Pero –Henríquez se pregunta– “¿Qué seguridad, qué orden tendría la nación, en que el pueblo siempre presente, siempre mandando, se tomara la libertad de alterar o modificar a cada momento los principios fundamentales de su constitución” (309). Bajo el sistema representativo, por el contrario, “La nación tiene un método legal para ser representada:

tiene formas legales para modificar su sistema de gobierno. El mayor de los desórdenes en un país representativo sería conceder la representación popular al primer atrevido que fingiese hablar en nombre de la patria” (309). “Si ha de haber gobierno en la comunidad, reglas fijas de administración, es forzoso que los ciudadanos cumplan el pacto que juraron” (309). La reflexión persigue desautorizar la idea de una soberanía popular omnipotente, ejercida en forma permanente, al margen de toda ley establecida que amarre su voluntad. Así lo demuestra su propia conclusión: “Este principio (el de la representación) es de la mayor importancia; porque si la nación permaneciese en actividad, habría dos verdaderos poderes en ejercicio, el de la masa total y el de sus representantes: en una palabra, habría dos gobiernos, el uno democrático, y el otro representativo. Los males de la revolución francesa procedieron todos de haber desconocido el principio que acabamos de asentar” (No. 10, p. 310)¹⁸.

Se debe, pues, definir correctamente lo que es la soberanía del pueblo. “Definamos esta voz- afirma Henríquez-. *Soberanía* es el poder superior a todos los demás poderes de la sociedad”. Pero, en su opinión, debemos distinguir. En primera instancia, existe una soberanía radical y primitiva, “Si se considera en su raíz, esta denominación no puede corresponder sino al poder anterior a todos, y que los constituyó a todos, es decir, al poder que creó el pacto social, o la constitución”. Este poder reside en el ‘pueblo’ (bien entendido por cierto, la “nación”): “nadie duda que este poder primitivo, inajenable, independiente de toda forma de gobierno reside en la comunidad” (308). Pero, en segunda instancia, esta soberanía original no es permanente. Tiene un momento de término, que coincide con un

¹⁸ La controversia es importante, y no es nueva. Baste recordar la disputa en el seno de la “Gran Discusión Nacional”. La postura de Jefferson es quizás la más clara para ilustrar la tesis. También lo es la réplica de Madison para mostrar la alternativa representativa (véase capítulo II, de esta Segunda Parte, pp. 132-133).

acto de delegación. Y aquí está el punto. Oportunamente ahora Henríquez nombra una soberanía “actual” o de “ejercicio”, indicándonos que esa soberanía original ya no está en acto. Se pregunta: “Cuando el pueblo está constituido ¿en quién reside la soberanía gubernativa?” (309). La respuesta es la “soberanía *actual* o de ejercicio” (309), que “reside en las autoridades superiores, a quienes la haya fiado la constitución” (310). En “el gobierno representativo el ejercicio de la soberanía, o la soberanía actual, reside donde la constitución haya colocado el poder supremo” (310). “Es un principio en el régimen representativo que el ejercicio de la soberanía no reside en la nación, sino en las personas, a quienes la nación lo ha delegado” (310).

Esto significa que una vez establecido el poder constituido (el pacto social, la constitución) cesa el ejercicio de la soberanía radical y primitiva del pueblo, su poder constituyente: “supongamos ya establecido según los principios constitucionales el gobierno de un pueblo: supongamos aceptado y consolidado el pacto representativo: ¿qué parte le queda a la nación de su soberanía radical y primitiva? No otra que la facultad de revisar y modificar aquel pacto” (309). “Fuera de este caso, no conocemos bajo el sistema representativo otro ninguno, en que el pueblo deba ejercer la soberanía primordial o constituyente. Y en efecto ya constituidos los poderes, que la nación juzgó convenientes para su gobierno, cesó de ser soberana y quedó súbdita de la autoridad que ella misma estableció. Esto sucede hasta en las democracias más ilimitadas: pues en ellas el pueblo es esclavo de la ley” (309). Bien entendida, “la ley es el verdadero soberano actual en todo buen gobierno” (310).

El pueblo es esclavo de la ley. Por medio de la distinción establecida, el pueblo no ejerce legítimamente una autoridad sin límites. No lo hace, porque la constitución implica el cese

de la soberanía primitiva y el imperio de la soberanía actual, residente en las personas que la ley determina. En el sistema representativo, la soberanía actual ya delegada por el poder supremo primitivo, reside en el cuerpo de los representantes, que opera como una asamblea popular soberana, en virtud de la delegación de la autoridad efectuada en el acta de la constitución. Desde ese momento exacto, la ley es el verdadero soberano, que determina facultades y restricciones a quienes están bajo su supremo poder. Entre éstos, muy claramente está el pueblo que originalmente ostentó esa soberanía primitiva. Mientras dure la vigencia del pacto o constitución, el pueblo se halla sometido al gobierno de la ley. En el gobierno “representativo, (...) por medio de un artificio, cuya invención es muy gloriosa para el género humano, la voluntad general de la asociación se halla concentrada en un corto número de representantes” (340). “Últimamente se nos dirá: “luego la nación queda esclava de los poderes que ha constituido”, No: queda sólo solamente súbdita, o si se quiere, esclava de la ley, no de los hombres” (340). El cuerpo de los representantes (elegido por procedimientos que aseguren la libre y auténtica expresión de voluntad de la universalidad de los ciudadanos, la nación) es así la legítima asamblea popular soberana. y no una que bajo pomposos y respetables nombres exija una soberanía popular falsa. imposible de realizar en el mundo moderno y que más bien, por el contrario, oculta bajo el manto de la palabra ‘pueblo’ la astuta acción concertada de una facción tiránica.

Para que el cuerpo de representantes constituya verdaderamente la asamblea popular “moderna”, Henríquez, apoyado en la lectura de Constant, infiere que es esencial la expresión auténtica de la “universalidad de los ciudadanos”. La asamblea popular de los modernos ha de ser electa por procedimientos que aseguren la libre y auténtica expresión de la voluntad de la totalidad. Debe impedirse que una parte (que luego de la vorágine

democrática, bien puede ser un grupo aristocrático) intente usurpar la representación nacional. La preocupación original de Constant aplicada a la Francia de la Restauración, puede ser transportada por Henríquez al Chile que sucede a la abdicación de O'Higgins. La ofensiva aristocrática es un peligro que perfectamente Henríquez puede entrever en los primeros meses de 1823, cuando escribe los últimos números del *Mercurio*¹⁹. Ante este peligro, el interés de Henríquez, siguiendo a Constant, es argüir con fuerza en favor de la elección directa de los representantes. La conciencia de estos autores, pese a sus manifiestos recelos frente al modelo de una democracia directa, pretende salvaguardar el gobierno popular. Como lo sugerí ya, ellos pueden concebirse promoviendo una

¹⁹ Por cierto, el modelo de Juan Egaña, que revisaremos en el próximo capítulo, bien parece corresponder al temor manifiesto aquí. La mirada de Henríquez también alcanza para divisar las primeras manifestaciones del otro modelo en pugna a partir de este momento. En efecto, Camilo Henríquez en los últimos números de su *Mercurio* analiza e interpreta el brote de federalismo en Chile con lucidez y profundidad. En el Número 23 (13 de marzo de 1823), anuncia: "Está ya declarado el choque entre el provincialismo y el capitalismo (nota de Henríquez: "Esta expresión sólo indica el conflicto de pretensiones de igualdad") y lo mismo es ser tiranizado por los reyes que por los pueblos. Algunos dicen: mejor es la tiranía que el federalismo. Nosotros les diremos felices los déspotas que tengan esclavos tan buenos y tan mansos" (459). Más adelante, en referencia a Hispanoamérica en general, reflexiona: "las precauciones adoptadas contra el nacimiento del federalismo, y la misma resistencia que se opuso, vinieron a producirlo, pero monstruosa e infaustamente, como acaece siempre en los pueblos cuando se contraría la opinión y la necesidad. Decimos que se produjo el federalismo, para conformarnos con la expresión vulgar y muy absurda que llama federalismo a la división. En las Provincias del Río de la Plata la división está hecha, falta ahora establecer el federalismo, esto es, que cada uno de los Estados (...), Cuyo, Córdoba, etc. sean dentro de sí mismos y en su régimen económico soberano e independiente; pero que todos juntos, constituyendo una individualidad nacional, formen un gobierno general que conste de un presidente y un congreso. (...) No pretendemos ahora decidir la cuestión de si un sistema federal es o no es mejor que una república indivisible o que una monarquía constitucional. (...) Mas si los pueblos opinan que la federación les hace más cuenta, no reproduciremos las escenas del terrorismo de la Francia para conservar la república una e indivisible. Y si quieren formar un cuerpo único, que hagan lo que más les agrade, puesto que la ley fundamental ha de hacerse y ratificarse por todos. Mas no disimularemos que el sistema federativo tiene de su parte la reputación magnífica del inmortal Montesquieu, y la admiración del universo y el éxtasis de los filósofos por esa república, ornamento y luz de nuestra patria, los Estados Unidos." (461). El modelo de federación de la constitución de los Estados Unidos –fundamentalmente posee "La gran ventaja de (...) que va formando prácticamente la educación moral de los pueblos, sin la cual nada puede hacerse verdaderamente útil y estable, ni pueden existir garantías. (...) Bajo un gobierno absoluto, *sin asambleas ni congresos* (el cual no es más que una *dictadura*) los pueblos en vez de adelantar retrogradan. (...) Preguntaron a un sabio de nuestros días cuál era la mejor forma de gobierno, y él respondió: 'las instituciones deben cumplir los destinos de la especie humana; y tocan tanto mejor su objeto cuanto elevan el mayor número de conciudadanos a la más alta dignidad moral. Respetando sus derechos individuales, manteniendo su independencia, no turbando sus ocupaciones, debe sin embargo procurarse el que consagren su influencia hacia las cosas públicas; llamarles a que concurren con sus determinaciones y sufragios al ejercicio del poder; garantizarles un derecho de vigilancia por medio de la libre manifestación de sus opiniones; y formándoles de este modo por la práctica a estas funciones elevadas, darles a un mismo tiempo el deseo y la facultad de desempeñarlas.'" (462).

democracia “correcta” o “perfeccionada”, desde el momento que persiguen posibilitar la sesión de la asamblea popular, tal y como ellos consideran que puede y debe darse en la sociedad moderna.

Así, ante la pregunta ¿cuál es la protección del pueblo contra los abusos de poder, que garantiza el régimen constitucional?, Henríquez responde: “aún después que el pueblo se ha despojado de la soberanía actual por la aceptación del pacto, le quedan tres grandes atribuciones (...) el poder electoral, el derecho de petición, y sobre todo la libertad de pensamiento. La constitución deja en manos del pueblo estos tres poderes” (340).

El primero de estos poderes es el más desarrollado por la exposición de Henríquez. La explicación es clara. Este poder es central para garantizar esa democracia representativa o de la razón ilustrada de la que nos informó Tracy. Henríquez argumenta con vigor en defensa de la elección directa de los representantes por parte del pueblo: “El poder electoral libre e independiente es la mayor garantía que puede darse a un pueblo, de que sus leyes serán buenas y su gobierno moderado y justo” (341), “La facultad de elegir los representantes es tan inherente al pueblo, que no puede privársele de ella sin la mayor injusticia, ni modificarla sin adular el sistema representativo” (340), “el poder legislativo debe ser tomado del pueblo (...). Los ciudadanos dejan en las manos de la autoridad la fuerza armada, el nombramiento para los empleos, la sanción de la ley, y lo que es más, la facultad de oponerse a sus deseos y de moderar el ímpetu naturalmente democrático de las corporaciones populares. Pero por lo mismo que les dan tanto poder, necesitan sobre-vigilantes de su confianza que celen la acción del gobierno y que discutan y deliberen sobre los intereses públicos. Abolir, o entorpecer la facultad electoral, convertir el cuerpo

legislativo en una asamblea de *notables*, y en una representación de las clases privilegiadas, obligar al pueblo a crear diputados de diferentes especies, debiendo ser el Congreso Nacional homogéneo por naturaleza, atribuir a los representantes de un orden superior más sufragios que al cuerpo electoral, es privar a la nación de todas las ventajas que debe esperar del sistema constitucional; o por mejor decir, es destruir la constitución. No puede haber confianza pública, no puede haber verdadera responsabilidad de los agentes del gobierno, si el cuerpo legislativo no es elegido libremente por el pueblo: porque la ficción legal que supone concentrada en los diputados la voluntad de toda la nación, deja de tener fundamento, y es absolutamente absurda, cuando el pueblo no elige en realidad sus representantes: y esto sucede siempre que no hay libertad en las elecciones, o una parte de la diputación procede no de la totalidad del pueblo, sino de algunas clases privilegiadas” (pp. 340-341).

Henríquez insiste una vez más en el punto en el No. 20 (6 de febrero de 1823). A pocos días de la abdicación de O’Higgins, se siente en la obligación de presentar los principios de la política constitucional: “Ya exige el bien de nuestra patria presentar a este pueblo generoso, independiente e inteligente los puntos de política y economía de que ahora necesita más, de un modo determinado, claro y preciso” (430). Subraya nuevamente la necesidad de contar con un cuerpo de representantes, que proceda enteramente de una elección popular directa, rechazando cualquier fórmula de elección indirecta y que incorpore la presencia de algún cuerpo de notables. Para él, un sistema representativo para operar fidedignamente debe provenir de un único y mismo origen: la voluntad popular: “A este sistema es esencial que el cuerpo legislativo se componga de representantes de toda la nación, libremente elegidos por ella” (431). “Para elegir a los representantes sólo hay un

método aprobado por la razón y la experiencia, uno sólo digno de seguirse por hombres libres y sensatos, y éste es el de las elecciones directas. A un gobierno le es fácil comprar doce, veinte electores, pero le es imposible comprar a pueblos enteros, a una nación entera. Sólo en los países libres hay elecciones directas, porque sólo en ellos el pueblo es quien elige a sus representantes. Las elecciones indirectas, o por medio de electores, son invención de los tiranos y de hombres astutos que a nada temen más que a la existencia de una sala de representantes libremente electos por el pueblo, y armados de la opinión pública y sostenidos por ella” (431).

Henríquez insiste en justificar la elección directa de los representantes. Lo hace ahora buscando argumentos que desautoricen la desconfianza en el juicio político del pueblo como elector: “Se ha de tener presente que la *representación* se ha inventado en favor del pueblo y para dar libertad al pueblo, por tanto (...) debe dejarse al pueblo en plena libertad para que ponga su confianza en quien mejor le pareciere. El pueblo, si no es seducido, tiene un instinto admirable para elegir” (No. 23, 13 de marzo de 1823, p. 464). Quien avala este razonamiento, para el lector Henríquez, es la autoridad de Constant: “Si (...) hay aún necesidad de autoridades respetables, bastará la de B. Constant. Este gran político dice que todas las verosimilitudes de la teoría, todos los testimonios de la práctica, todos los escritores antiguos y las observaciones modernas obran en favor de las elecciones directas. Que desde el año de 1688 las de Inglaterra no han llevado a la Cámara de los Comunes sino propietarios llenos de ciencia y virtudes. (...) Que la prosperidad interior de N. América (...) forma en favor del sufragio popular una demostración que nada puede debilitar. Que si las autoridades son de algún peso, los dos más grandes publicistas de los tiempos modernos,

Maquiavelo y Montesquieu²⁰ contestan unánimemente el admirable instinto del pueblo para elegir sus órganos y defensores” (431-432). Siguiendo aún el texto de Constant, Henríquez agrega nuevas prevenciones para garantizar el ejercicio del derecho del pueblo como elector y, con ello, posibilitar la sesión de la *Ecclesia* moderna. Esta vez deja traslucir la propia experiencia política: “Para lograr una representación verdadera, la libertad debe reinar en las elecciones. Lejos de nosotros las precauciones inútiles, que sólo sirven para inducir desconfianza. Que desaparezca la odiosa costumbre de erizar con bayonetas las reuniones y los espectáculos. En Inglaterra, en Estados Unidos, se juntan millares de hombres sin que se vea un soldado en medio de ellos. La razón y el interés recíproco es la mejor guardia del orden. Lejos la idea de prohibir a los ciudadanos sacar a sus representantes de donde quieran, de ésta, o de la otra provincia, de la capital o de fuera de ella, del partido o de fuera del partido” (432).

El propósito, develado finalmente, es el descubrimiento de ese mecanismo que permita contener la actuación política de un pueblo que concibiéndose libre en la medida en que ejercita una omnipotencia, deviene un déspota más amenazante que cualquier otro. La sola mantención de esta idea –una vez más el “malentendido”- conduce a un error políticamente indeseable. El objetivo es, pues, frenar el despotismo de un pueblo que equivoca la comprensión de su poder soberano. El principio rector para enfrentar este peligro es el de la representación. A partir de su aplicación se establece el mecanismo de la constitución. Frenar el despotismo de este pueblo omnipotente, que no admite límites a su actividad

²⁰ “Maquiavelo. Discursos, I, 47: Montesquieu, *Espíritu de las Leyes*, I, 1, 2”. La cita es de Henríquez y la toma directamente, junto con el comentado párrafo, del Tomo Primero del *Curso de Política Constitucional* de Constant, p. 204, en la ya referida traducción española de Marcial Antonio López. Resulta oportuno consignar que este razonamiento de Montesquieu también será utilizado, con énfasis distintos, como argumento de autoridad por otros escritores. Es el caso de Juan Egaña y de José Miguel Infante.

política, es la finalidad que guía la búsqueda de un mecanismo fundado en un principio, que sin cancelar la libertad, le imponga límites. El dilema, al que aludíamos al comienzo de este capítulo, es resuelto por medio de la solución representativa-constitucional. Las tensiones contenidas en su interior se develarán muy pronto, cuando estallen las exigencias de autogobierno popular en el modelo del republicanismo federalista.

La razón profunda de la formulación de una república que ya no es llamada república, de esta nueva república que incluso ha perdido su nombre, es la aparición y formación de un modelo nuevo que busca distanciarse de una falsa democracia (la llamada “democracia pura”) e instaurar la verdadera, bajo el auspicio del moderno principio de la representación. En este distanciamiento desea otro nombre, desea ser reformulada. Tal como lo vimos para el caso de la palabra libertad, la palabra república también es sometida a una resignificación, al punto de pretender un cambio de nombre, como es el caso de la operación realizada por Henríquez en su *Mercurio*. Una resignificación que ha de incluir la palabra pueblo y finalmente a la propia soberanía popular. La controversia entre el republicanismo y la democracia adquiere así una nueva resolución. Se señala ahora que el sistema representativo-constitucional –la “nueva república”- es la solución para enfrentar la amenaza a la libertad proveniente de la democracia absoluta, e instaurar la democracia “perfeccionada”, propia de la sociedad moderna. Con ello, se pretende habilitar el régimen de la libertad en el tiempo, a salvo del nuevo peligro surgido de una errónea política de la libertad excesiva. El trabajo de C. Henríquez es autopercebido como la aclaración de un malentendido que transporta indebidamente el modelo de la asamblea popular de la antigüedad al mundo moderno (la falacia de la “democracia pura”), provocando los males que la revolución francesa ha mostrado y que la propia experiencia de la libertad en

Hispanoamérica reitera. En gran medida, esto explica la utilización de los autores franceses como Tracy y Constant por parte de Camilo Henríquez en 1822-1823.

En fin, su trabajo puede ser comprendido como parte de esa tarea recurrente en los escritores republicanos. Se trata de observar la historia de los pueblos libres, con el fin de no cometer los mismos errores que han conducido a algunos de esos pueblos al fracaso de la empresa central: permanecer libres por medio de la creación de una sabia política que preserve la libertad y evite su pérdida.

V. EL MODELO DE LA ARISTOCRACIA CÍVICA

Bajo esta nominación, interpreto y examino el modelo de república promovido por la Constitución de 1823, obra de Juan Egaña. Por las razones que desarrollaré en el presente capítulo, utilizo este nombre para dar cuenta de una característica esencial de este modelo. Se trata de un modelo aristocrático por cierto. Pero con un contenido específico: concibe esa aristocracia no en términos tradicionales, sino republicanos y políticos. Proyecta el gobierno de la *ciudad* en manos de un conjunto de personas seleccionadas (los mejores) por sus cualidades políticas republicanas (*virtudes*) y no por calificaciones originadas en privilegios de familia, nacimiento, riquezas u otros. Desea formar una elite cívica que conduzca la república. Tales son los ciudadanos, permanentemente calificados en su *mérito cívico*, según un exhaustivo sistema establecido por la Constitución. La selección ocurre, según la intención del autor de su diseño, por criterios de orden político, buscando eliminar otro tipo de selección que pudiera influir. Lo anterior apunta a impedir que personas accedan a los cargos de gobierno avaladas sólo por cualidades apolíticas, como la riqueza, el nacimiento, etc. La república ha de ser gobernada por ciudadanos virtuosos, y éstos son los que se califica como los mejores. No cualquiera puede tener el mérito cívico requerido para participar en el gobierno de la ciudad por el solo hecho del nacimiento o los bienes de fortuna, etc. La república debe permitir una selección verdaderamente eficaz de los mejores, con independencia de su lugar de nacimiento y riquezas. En verdad, como veremos, se trata de un modelo que establece un control férreo sobre todas las instancias de la vida colectiva de las personas, para impedir que agencias que puedan mantenerse al margen del control político influyan en la formación del *ciudadano*. Pues de lo que se trata

en una república es de formar al ciudadano, esa calidad política de las personas que las habilita para mantener la libertad en conjunto con los demás libres. Dirigido a este fin, Egaña censura, con celo inquisidor, cualquier actividad colectiva que pudiera mantenerse al margen de la inspección pública.

Pero la calificación de aristocracia cívica para este modelo de república presenta también otro ángulo. Se trata de un modelo parapetado frente a la democracia. No cualquiera puede tener el mérito cívico, decíamos, para formar parte del gobierno de la *ciudad* por el mero hecho de su nacimiento. Esta idea tiene una segunda lectura. No cualquiera puede ser ciudadano, por el mero de haber nacido y habitar en la *ciudad*. Este es el error funesto de la democracia extrema, a su juicio, en cuanto obvia la necesaria calificación del mérito cívico de las personas para incorporarlas en la vida pública. La democracia pretende incluir a todos en la vida pública, sin prevenir el peligro que tal decisión encierra. Una igualdad extrema o, mejor dicho, una igualación extrema puede conducir al enloquecimiento del pueblo, carente de las cualidades requeridas para controlar sus pasiones y enfrentar la acción de los demagogos y facciosos. La república bien puede desfallecer y finalmente fracasar en medio del desorden y el desgobierno, impotente para resistir a los enemigos de la libertad. Gobernar requiere un principio moderador de las pasiones, capaz de enfrentar los peligros que sobre el régimen de la libertad levantan los que quieren establecer su dominación. Gobernar significa formar al pueblo para mantenerse en libertad y evitar la servidumbre. Sólo de este modo se hace de él un pueblo virtuoso, capaz de resistir el vicio y el desorden. Aquellos que quieren esclavizarlo, que quieren ser sus amos, emergen de la anarquía, favorecidos por las reuniones populares frecuentes y tumultuarias, en las que el mismo pueblo pierde su conducción, reducido a una muchedumbre o multitud informe.

Tales son los demagogos y los facciosos y finalmente el déspota. Frente a la experiencia democrática de los gobiernos populares, la república surge como aquel régimen popular que gracias a su prevención del peligro democrático puede enfrentar mejor el surgimiento del despotismo. De ese modo puede hacer posible el propósito inicial de la república, perdurar la libertad, por medio de la construcción de una vida *política*. La aristocracia cívica es la nueva respuesta a este desafío permanente del republicanismo. Todas las instituciones claves del diseño constitucional de 1823 (que se ha proyectado desde antes)¹ apuntan a establecer este momento moderador en la vida pública que impida el surgimiento del despotismo y mantenga la libertad. Forman una aristocracia, son los *optimatos* (*ottimati*), en efecto, pero concebidos como un cuerpo calificado por su mérito cívico, sin aludir a otra cualidad que no sea su virtud cívica.

En lo que sigue intento probar esta interpretación con un análisis del diseño constitucional de 1823, basándome en los textos con los cuales su autor pretende explicarlo. Los principales son la propia *Constitución Política* de 1823, el *Examen Instructivo sobre la Constitución Política de Chile* (1824) y el *Código Moral*. Estos escritos permiten acceder privilegiadamente al trabajo de diseño con el que su autor pretende ligar los principios republicanos auspiciados por él con instituciones y mecanismos constitucionales. En esta operación se perfila la noción de Estado republicano defendido por Egaña.

¹ Como lo indiqué en el capítulo III de la Primera Parte, la obra de Juan Egaña posee una continuidad notable. El presente análisis de su obra en los 1820 confirma este juicio. En lo que sigue, el lector podrá apreciar en más de una oportunidad la persistencia de sus postulados en relación a la formación cívica (“moralidad nacional”), particularmente en materias de diseño constitucional, educación y religión. Asimismo, mantiene la caracterización del poder ejecutivo como un “poder físico” que ha de ser subordinado al “poder moral”, depositado en el Senado.

El trabajo del Egaña constitucionalista ofrece un terreno privilegiado para examinar esta noción. En la explicación del diseño se puede observar la conexión entre la filosofía política y las instituciones concebidas para hacerlo realidad. Así se puede entender que se trata de algo más que debates “especulativos”, que pudieran transcurrir a espaldas, por así decirlo, de la realidad. Por el contrario, se trata de una *filosofía pública* que se expresa en prácticas e instituciones. De este modo, al igual que en la lectura ofrecida sobre *El Federalista*, el debate república-democracia, en el caso de Egaña, constituye el corazón de una polémica sobre el modelo de república que ha de instaurarse y que, expresado en el campo constitucional, conduce a la creación de un *Estado* republicano.²

En efecto, el modelo de Estado republicano proyectado por Egaña en 1823 encuentra su sentido más profundo en la controversia con la democracia. En sus escritos, la democracia aparece identificada con la experiencia anárquica de las asambleas populares frecuentes, que introducen una agitación y revisión permanente a las decisiones públicas. La democracia es el ejercicio desmedido de la libertad, que termina por enloquecer al mismo pueblo que busca poseerla. Ciertamente la república es un gobierno popular, pero la democracia hace imposible un principio de gobierno, en la medida en que reduce la vida política a la asamblea interminable, y, de este modo, destruye el gobierno popular mismo. Desde su perspectiva, una Constitución justamente persigue erigir un Estado que impida la anarquía provocada por esta experiencia política informe de las reuniones populares

² Sobre este punto, considérese la intención del mismo Egaña cuando discute la objeción de que su Constitución está sobrecargada de instituciones. Asegura que si sólo se tratara de establecer “ciertos principios abstractos, como la declaración de los derechos del hombre, el estado político del país, la separación de los poderes, etc., sin organizar la forma y práctica de cada principio de éstos, no será Constitución, será la metafísica o los axiomas políticos de Chile, y con ello quedaremos sin fijar los derechos de los ciudadanos y las facultades y ejercicio de las Magistraturas: con que no haremos nada, o haremos unos déspotas” (Examen Instructivo, p. 34).

frecuentes. El Estado republicano debe hacer posible el gobierno popular poniendo frenos a los vicios de la democracia. Así, en su “Examen Instructivo” asegura que “la mejor Constitución será aquella (...) en donde el pueblo conserve toda la parte de influencia y soberanía que puede ejercer sin perjudicarse a sí mismo” (p. 8). En 1825, cuando su Constitución ya ha sido abrogada, recoge con gran beneplácito los comentarios del célebre escritor español de la época Blanco White. Según refiere, Blanco elogia la distribución de los poderes en la Constitución de 1823 en tanto “le parece acertada y capaz de evitar los funestísimos males de las frecuentes reuniones populares de las democracias”. En opinión de Blanco, “los autores de la Constitución, que seguramente tienen profundos conocimientos de la historia e instituciones romanas, han tomado de allí el espíritu de la suya, limitando con bastante destreza y tino el influjo del poder popular”, y “conocen los riesgos y daños de las reuniones populares y tratan de conservar al pueblo sus derechos sin enloquecerlo, ni darle facultad de destruirse a sí propio, y al orden general de que su felicidad depende” (p. 19, *La Abeja Chilena*).

Conforme a esta idea, la Constitución de 1823 establece una Cámara Nacional, dispuesta para la representación popular directa, transitoria y numerosa. El artículo 60 significativamente la define como “una asamblea momentánea”. Sesiona extraordinariamente, convocada exclusivamente cuando el Senado y el Ejecutivo no llegan a acuerdo sobre la utilidad y necesidad de una iniciativa de ley. Sólo en estos dos últimos poderes reside la formación de las leyes: el Ejecutivo, ejercido por un ciudadano con el título de *Director Supremo*, en quien reside la iniciativa de las leyes, y el *Senado Conservador y Legislador*, el que debe sancionar las leyes propuestas por el Ejecutivo o bien suspender la sanción hasta oír el dictamen de la Cámara Nacional. Con el fin de evitar

que el Ejecutivo pudiera abusar de su poder de iniciativa legal, la Constitución establece que el Senado también tenga la iniciativa en dos breves periodos del año. En este caso, se transfiere al Director Supremo la sanción y eventual consulta a la Cámara Nacional.

La Constitución de 1823 delimita con expresiva claridad las condiciones y características de esta asamblea popular momentánea. De una manera análoga al diseño constitucional de *El Federalista*, una serie de mecanismos busca conjurar los peligros de una participación popular directa, aunque sin cancelarla completamente. Así, contempla que desde el veto o suspensión de la ley hasta la reunión de la Cámara Nacional no pasen veinticuatro horas y que del número total de los representantes se sortee la mitad para que éstos únicamente decidan la cuestión, “a fin de evitar el influjo y partido externo” (p. 9, “Examen Instructivo”). La Cámara Nacional no tiene papel alguno en la formación de las leyes y sólo debe restringirse al acto puntual “de aprobar o reprobado la ley por estas precisas fórmulas: *debe sancionarse; no debe sancionarse*” (*ibíd.*). El objetivo es evitar que este cuerpo, al que “el pueblo en sus elecciones sólo le concede la facultad de que lo represente en un acto momentáneo”, “pretenda arrogarse más facultades que las necesarias para su comisión, y por consiguiente, para que no se constituya en un déspota, perturbador de la armonía constitucional” (*ibíd.*). La Constitución además establece que “si la Cámara Nacional se reúne sin preceder veto del Senado, o por otro objeto, que los que literalmente expresa la Constitución: si se trata de formarse corporación permanente, si extiende sus deliberaciones a otro objeto que el que se le propuso, o si quiere alterar o adicionar la proposición consultada, extendiéndose a más términos que los de aprobarla o reprobado, en todos estos casos. es nula de hecho” (*ibíd.*). El Título XII del *Código Moral*, “Instituciones contra los excesos más perjudiciales a la tranquilidad y moralidad pública del Estado”, consigna la

prohibición expresa de una reunión popular espontánea. En su segunda sección, titulada “Asonadas o reuniones tumultuosas”, el artículo 314 sanciona enfáticamente: “Es criminal toda reunión que no permita la ley o que se presente en forma de tumulto o facción” (p. 149)³. “En tal caso –prosigue el artículo 315-, los magistrados y la policía tomarán arbitrios prudentes y pacíficos para disolverla; pero si resiste se enarbolará una bandera roja, y no separándose a presencia de ella, se disparará por las armas” (*ibíd.*).

Pese a que la República de Egaña limita significativamente la representación popular, no la anula por completo. El régimen de gobierno desea ser republicano, lo que implica garantizar, pese a las restricciones, la participación del pueblo en el ejercicio de la soberanía. Según lo declara, la Cámara Nacional cumple un papel importante al zanjar los desacuerdos entre el Poder Ejecutivo y el Senado: “Nuestra Constitución, aunque reúne los Poderes (Directorio y Senado) para la formación de las leyes, (...) los deja sujetos a la voluntad soberana reunida en la Cámara Nacional para que en el caso que haya una discordia perjudicial, ninguno prevalezca, y reasumiendo ella las facultades que confirió a sus mandatarios, decida la discordia y sea el único árbitro soberano” (*ibíd.*, p. 36). Este es el papel de la sanción ejecutada por la Cámara Nacional. Sin embargo, Egaña se cuida de aclarar que se trata de “una Cámara incapaz de todo poder activo y permanente, y por consiguiente de toda usurpación. El veto Senatorio sólo da a la Cámara un poder momentáneo y restringido al único objeto de la ley o acto disputado” (*ibíd.*, p. 36). De este modo, estaría libre de aspiraciones parciales y de usurpaciones -peligro que encierra toda representación popular directa-, “porque es momentánea y con la única facultad de aprobar

³ Tomo V de las *Obras* publicadas en Burdeos (1836).

o reprobador la proposición que se le consulta; sin poder modificarla, ni menos extenderse a otras deliberaciones” (*ibíd.*, p. 12).

La Constitución entrega además otra facultad al pueblo frente al poder de sus mandatarios: la censura. Egaña elogia con entusiasmo esta institución, que constituye un tema permanente en su ideario constitucional, con evidentes reminiscencias republicanas antiguas. La censura, explica, “es la facultad que tiene el pueblo cada dos años para aprobar o reprobador la conducta de sus funcionarios principales; cuyo juicio aunque bajo distintas formas no se ha desconocido en la mayor parte de las constituciones” (*ibíd.*, p. 18). A diferencia del excesivo poder entregado a la censura en otras repúblicas, como los Éforos en Esparta, los Nomothetes en Atenas, los Censores en Roma, el Consejo de los Diez en Venecia, etc., “nuestra censura –declara- no usurpa ni aniquila los poderes nacionales, no inflige algún castigo formal al mandatario, y sólo usa de un derecho libre y esencial que tiene la Nación, así como cualquier ciudadano, de despedir a un sirviente, cuyos oficios no le agradan” (*ibíd.*, p. 19). La censura nacional será “el espectro que día y noche atemorice los abusos o el criminal abandono del funcionario” y “el más fecundo manantial de las virtudes cívicas” en los funcionarios públicos, posibilitando que “sujetos los hombres al imperio de la opinión nacional, deberá tener Chile los mejores funcionarios” (*ibíd.*, p. 18). Ante la objeción de que el pueblo pudiese ser seducido para ejercer una censura inicua contra un funcionario justo, Egaña arguye vigorosamente en favor de confiar al pueblo este poder. El ejercicio de la censura “es el negocio menos grave de cuantos se ha confiado a los pueblos”. Si esta objeción, afirma, “tuviera alguna fuerza sólo probaría que nada debe confiarse a la decisión de la Nación, y que es perjudicial su derecho de soberanía”, y que “los Griegos y Romanos que sujetaron a su decisión la vida y la fortuna de los ciudadanos,

la paz, la guerra, las leyes, etc., eran unos estúpidos”. Concluye interrogando: “¿Y os parece que el Pueblo constituido en la clase y responsabilidad de Juez es tan fácil para seducirlo, y que el hábito de pensar y examinar los intereses públicos, de conocer su propia dignidad y la parte que toma en la salud del Estado, no le haría más circunspecto?” (*ibid.*, p. 20).

Para Egaña, el peligro no es el pueblo mismo, sino los demagogos que puedan incitar al pueblo a la sedición: “Todos los políticos convienen en que el Pueblo siempre piensa con justicia y rectitud si no es violentamente agitado por estímulos insuperables (...) y si condena a Sócrates, luego le levanta estatuas y pone en el patíbulo a sus acusadores y a los demagogos” (*ibid.*, p. 21); “Los pueblos no son ambiciosos; lo son los demagogos; y éstos tienen influencia, entretanto que pueden persuadir al pueblo de que no hay otro camino que la guerra y el desorden para el goce de sus derechos” (*ibid.*, p. 26). El pueblo puede llegar a ser virtuoso, “pensar con justicia y rectitud”, siempre y cuando no sea corrompido por la influencia de los demagogos. Mas, para que pueda ser seducido por los demagogos, “es preciso que el Pueblo se halle todo reunido en masa en el centro de la agitación y obrando por un mismo resorte y una sola influencia poderosa”. Todo el esfuerzo consiste, pues, en impedir esta concentración del pueblo en asambleas permanentes, numerosas y únicas. En asambleas diseminadas y múltiples, el pueblo estará menos expuesto a la influencia y seducción demagógica. Egaña se pregunta: “cuando (el Pueblo) se halla tranquilo, diseminado en una multitud de Asambleas todas pequeñas, todas distintas, todas separadas, y todas dilatadas, desde el Cabo de Hornos hasta el despoblado de Atacama, ¿cuál es el poder, cuál la seducción, cuál la influencia que pueda sobre la resolución de esta inmensidad de masas? ¿Y qué diremos si para esta influencia se necesitase no solamente a

la mayoría, sino la totalidad de opiniones; porque siendo sorteados, es preciso captarlos a todos, o no contar con el éxito? (*ibíd.*, p. 21). Bajo el cuidado de estas condiciones, el pueblo estaría a salvo de su corrupción y preparado para la virtud. En este sentido el pueblo estaría preparado para ocupar su puesto en la república. La Constitución, pues, busca formar al pueblo virtuoso y ponerlo a salvo de su corrupción y vicio. En 1825, al reflexionar retrospectivamente sobre el punto, advierte: “la Constitución había cortado enteramente la propensión y espíritu de demagogia, que es la peste más horrible y la ruina más segura de todo gobierno republicano. Nada conseguía un ciudadano ambicioso y turbulento que se presentase al pueblo para fascinarlo, provocarlo y corromperlo” (p. 67, *La Abeja Chilena*).

Estas observaciones de Egaña nos permiten entender con mayor profundidad el diseño de la Cámara Nacional. Egaña busca eliminar la existencia de una Asamblea popular *permanente y autónoma*. Sólo existe por expresa convocatoria del Senado o bien del Director Supremo (cuando le corresponda la sanción, aclara oportunamente el artículo 65). Jamás existe por propia iniciativa, y se la convoca para el único efecto de la sanción en los casos extraordinarios de choques o desencuentros entre los otros dos poderes del Estado que tienen a su cargo la formación de las leyes. Al establecer su carácter momentáneo y limitar su intervención legislativa al acto puntual referido, Egaña claramente busca impedir la conversión de la república en una democracia. En su versión democrática, el régimen popular se corrompe, promoviendo el desorden y el vicio del elemento popular. Desde su perspectiva, la democracia es el campo privilegiado para la acción impune de los facciosos y demagogos, al incitar la reunión del pueblo en una asamblea soberana. Una república es el régimen popular virtuoso en el preciso momento en que se hace capaz de frenar el

peligro democrático, conduciendo con sapiencia al pueblo hacia su virtud. El propósito de su diseño queda al descubierto en el momento en que Egaña revela su temor. Una Constitución “peca –afirma- cuando dejándole al pueblo la soberanía electiva, y gran parte de la administrativa, forma de los mandatarios unos demagogos y aduladores, que por lisonjearlo destruyen las mejores instituciones” (Examen, p. 36). Egaña está de acuerdo con que el pueblo tenga una participación política, pero lo que no aprueba es que esa participación sea en términos democráticos. Tal propósito resulta compatible con el modelo proyectado. Como ya lo he hecho ver, en su opinión⁴: “la mejor Constitución será aquella (...) en donde el pueblo conserve toda la parte de influencia y soberanía que puede ejercer sin perjudicarse a sí mismo” (Examen, p. 8); tratando “de conservar al pueblo sus derechos sin enloquecerlo, ni darle facultad de destruirse a sí propio, y al orden general de que su felicidad depende” (p. 19, *La Abeja Chilena*).

Junto a la Cámara Nacional, o quizás habría que decir, por sobre ella, sitúa inmediatamente aquella otra Cámara, la del Senado Conservador y Legislador, que justamente presenta las características contrarias: una permanencia, que no suscita de su parte desconfianza alguna, y una intervención en la actividad legislativa preponderante, al punto de supervisar, vigilar e incluso, en ciertos periodos, sustituir al Ejecutivo en la formación de las leyes. En efecto, frente al recelo que le provocan las reuniones populares frecuentes, el Senado está pensado como un “cuerpo permanente” (artículo 35), que se compone de “nueve individuos elegidos constitucionalmente por el término de seis años, que pueden reelegirse indefinidamente” (artículo 36), sin que tales características le susciten temor. Por el contrario, al Senado se le otorga facultades desmesuradas, en relación a las del Poder Ejecutivo y por cierto a las de

⁴ Recuerdo, pues, la cita anotada en página anterior (cf. p. 192).

la Cámara Nacional. Todo está pensado como si Egaña quisiera hacer del Senado la institución rectora de la Constitución. Así, a las facultades exclusivas del Director Supremo, Egaña impone reiteradamente cláusulas que requieren el acuerdo del Senado (artículo 18). Lo mismo ocurre en una detallada enumeración de las prohibiciones al Director Supremo, en donde se indica lo que no debe hacer sin permiso o acuerdo del Senado (artículo 19). Entre sus propias atribuciones, como ya lo vimos, el Senado adquiere el derecho de iniciativa para la leyes en dos épocas del año (artículo 39, 25º) y sanciona las leyes que propone el Directorio o bien suspende la sanción hasta oír el dictamen de la Cámara Nacional (artículo 38, 2º). Suspende, además, momentáneamente los actos ejecutivos del Directorio en que reconozca una grave y peligrosa resulta, o violación de las leyes (artículo 38, 3º).

Pero la tarea de mayor importancia asignada al Senado y la que le impone su principal característica es la de “velar por las costumbres y la moralidad nacional”, “cuidando de la educación” y de “las virtudes cívicas” (artículo 38, 4º). Esta idea de “moralidad nacional” debe ser comprendida en términos políticos y republicanos. Como lo indica el propio Egaña, la “moralidad nacional” se refiere al “mérito de los ciudadanos” (Título XXII: Moralidad nacional, artículo 250) y no al buen obrar de las personas como particulares. “El mérito cívico –define el artículo 115- es un servicio particular a la Patria que protege los derechos y cuya prosperidad está identificada con la de los ciudadanos”. En el artículo 250, la sola enumeración de las que “se reputan como virtudes principales para la declaración de beneméritos” no deja duda al respecto⁵. Para el mérito cívico en su grado simple, también

⁵ Dichas virtudes principales son nueve, de las cuales reproduzco las cinco primeras: 1ª. El adelantamiento que deban las provincias, delegaciones y demás territorios del Estado, a la actividad y celo de sus respectivos

la nómina que califica “los servicios que forman el mérito cívico” confirma lo mismo (artículo 115)⁶. El criterio es, pues, como se observa, eminentemente político. En todo momento, dichas cualidades destacadas lo son por el beneficio público y su desprendimiento. Por su condición de servicio público. Y en esto, recordemos, Egaña se ajusta a su ideario republicano ya fijado en su primera etapa: virtud equivale a la capacidad de anteponer el bien público al bien propio. Por esta condición se mide el mérito de un ciudadano, su valor para la República. El objetivo de calificar a determinados ciudadanos por su mérito cívico simple o bien como benemérito es seleccionar a aquellos que serán propuestos a la Cámara Nacional para ejercer los cargos más elevados de la república, elegidos exclusivamente de entre ellos. Quien califica el mérito es el Senado, “llevando un registro de los servicios y virtudes de cada ciudadano, para presentarlos y recomendarlos al Directorio, y proponerlos como *beneméritos* a la Cámara Nacional” (artículo 38, 6º)⁷. En base a este registro, se confeccionan las listas de los candidatos a los cargos públicos que se les presentan a las Asambleas electorales convocadas para tales efectos (artículo 88).

El examen de las cualidades exigidas para merecer tal distinción indica con gran claridad que se trata de una minoría, seleccionada por su calidad cívica. Su propósito es justamente éste: seleccionar un grupo de ciudadanos -los mejores- para ejercer los cargos públicos más

jefes. 2ª. El progreso de los establecimientos públicos y ramos civiles y fiscales por sus funcionarios. 3ª. La particular reputación que adquieren los jueces por su integridad y celo por la justicia. 4ª. Los actos heroicos y distinguidos de respeto a la ley, a los magistrados, o a los padres. 5ª. El valor, la singular actividad y desempeño en los cargos militares, y los grandes peligros arrostrados por la defensa de la Patria.

⁶ Las bases del reglamento que califica el mérito cívico son veintidós. Entre otras: 1ª. El servicio por cinco años en las milicias nacionales. 2ª. La mejora de una posesión rural en los objetos útiles al Estado que señale la ley. 3ª. Ser maestro u oficial examinado en arte o industria útil, y cuyas primeras materias produzca el país. 4ª. Ocuparse por algún tiempo en la instrucción gratuita, moral, científica o industrial. 5ª. Desempeñar gratuitamente comisiones laboriosas, encargadas por las autoridades públicas. 6ª. Concurrir con sus talentos, caudales o trabajo personal a una obra pública. 7ª. Servir útil y graciosamente en las administraciones del Estado. 8ª. Trabajar un escrito, o hacer un descubrimiento que contribuya a la prosperidad nacional.

⁷ Ver también artículo 53.

importantes de la república. La enumeración de las virtudes permite comprender que su autor está buscando la selección de una elite republicana, que conforma una aristocracia cívica, calificada para dirigir la república por un mecanismo público de selección. Un sistema al que en principio todos pueden presentarse y que no busca medir otra cualidad que la virtud cívica. Desea ser un mecanismo de selección **universal** con criterio puramente político al que **todos** deben someterse para calificar su mérito para ejercer cargos públicos. En este punto, lo que parece preocupar a Egaña es asegurar la formación de esta aristocracia en términos genuinamente cívicos. La supervivencia de la república, como régimen político, exige la prohibición de asignar cargos por nacimiento, bienes de fortuna, etc.: una Constitución –afirma- “Peca cuando consigna las magistraturas y honores al capricho de ciertas relaciones intrínsecas como el nacimiento, la fortuna, etc. Aquí (en su Constitución) sólo pueden ser funcionarios los que han hecho un servicio formal a la Patria” (p. 36, “Examen Instructivo). Al respecto, Egaña es muy prolijo en enumerar aquellas disposiciones constitucionales que garantizan, en su opinión, la selección de los funcionarios a los cargos públicos evitando la variante del nacimiento (familias, castas) y de bienes de fortuna. En una República se deben crear las condiciones para que “el favor, el poder y la intriga no tuviesen parte en el nombramiento de los funcionarios y que el mérito y la aptitud se buscasen por todos los puntos del Estado” (p. 13, *ibid.*). En gran medida su excesivo celo por fijar el mérito cívico se explica por este objetivo, que por lo demás se manifiesta desde temprano en su pensamiento constitucional⁸. En el *Examen Instructivo* asegura que “Ninguno puede obtener en Chile honores, emolumentos o empleos. sin haber

⁸ Para un análisis del pensamiento de Egaña sobre este punto en el periodo de la emancipación, véase el capítulo “Virtud cívica y Constitución” de la Primera Parte. Véase además, V. Castillo y C. Ruiz: “El pensamiento republicano en Chile. El caso de Juan Egaña” en *Revista de Ciencia Política*, vol. XXI, No. 1, 2001, pp. 31-32.

cumplido con su mérito cívico; esto es, sin haber practicado algún servicio particular a la Patria, acreedor a la gratitud pública”. El derecho a la ciudadanía en los que no son propietarios, está vinculado a ciertas acciones que forman la prosperidad o moralidad nacional”, para lo que la Constitución dispone el procedimiento de declararlo “benemérito”, asignándole a su familia un “copioso Montepío” y aún “a el mismo benemérito si es pobre”, además de otorgar educación gratuita sus hijos (p. 17, *ibíd.*). Un sistema de educación pública, bajo la supervisión del Senado (artículo 58), acompaña esta selección del mérito cívico que, al igual que en su Proyecto Constitucional de 1811, busca seleccionar al “joven virtuoso” para que “lo tome a su cargo el Estado, hasta colocarlo en empleos útiles y honrosos” y “que la misma educación y atención graciosa se dispense a los que se distingan en los talentos naturales” (p. 17, *ibíd.*).

De este modo, una república debe posibilitar la selección de los mejores, con independencia de su lugar de nacimiento y riquezas. El modelo establece un control férreo sobre todos los momentos de la vida colectiva de las personas, para impedir que agencias que puedan mantenerse al margen del control político influyan en la formación del *ciudadano*. Una república debe cuidar en todo momento la formación del ciudadano, esa calidad política de las personas que las habilita para mantener la libertad en conjunto con los demás libres. Dirigido a este fin, Egaña censura, con celo inquisidor, cualquier actividad colectiva que pudiera mantenerse al margen de la inspección pública. Un caso que resulta paradigmático para observar este propósito y preocupación de Juan Egaña es el de la religión. No cabe duda de que Egaña es un católico a toda prueba, pero sin embargo su tratamiento del tema permanece siempre dirigido por una óptica política. Reconduciendo en clave republicana el derecho de patronato heredado del régimen español, afirma la tutela de la religión por parte

del Estado: el sacerdote es un funcionario público y no privado. Obedece a una directriz pública y no privada, por lo tanto no puede considerar su actividad como algo ajeno al orden público, debe concebir su actividad según su contribución a la formación de los ciudadanos, es decir, en orden a formar la virtud cívica necesaria para calificar al ciudadano por su mérito cívico⁹. Por esta razón, la esfera pública no puede desatender esta actividad, como una que pudiera ser neutra para su desenvolvimiento. No puede, pues, dejar la vida religiosa a su libre arbitrio. Una situación análoga se da en otras esferas de la vida colectiva, como la educación tanto familiar como formal.¹⁰

El sentido de calificar el mérito cívico y, aún más, su calidad de benemérito está dirigido a seleccionar a los ciudadanos activos que han de ocupar las principales magistraturas y no dejarlas en manos de individuos sin calificación. De esta forma el gobierno de la república está en manos de una aristocracia cívica, calificada por su virtud, mérito cívico y “moralidad”. Y esto, en opinión de Egaña, es justamente lo que no ocurre en una democracia, al depositar la principal actividad política en individuos *sin calificación*. Las consecuencias para Egaña son nefastas: “en los Estados, en que una absoluta democracia representativa, hace que sus dos Cámaras sólo sean dos sesiones de una misma corporación con iguales intereses; y lo peor de todo, de hombres sacados repentinamente de sus

⁹ Ver Código Moral (Sección II, Título I), artículos referidos al “Estado Eclesiástico”. En especial, los artículos 26, 27, 28, 31, 34, 38, 44, 45 y 46.

¹⁰ Respecto de la educación formal, ver Código Moral, Título III, Sección IV: “De los institutos nacionales”. Cuando se refiere al contenido de los estudios, menciona la “teoría o estudio científico”, que “se dividirá en ciencias naturales y morales”. Respecto de las morales, “se preferirá el estudio de la moral, de la religión, de la constitución y de la historia, especialmente en la parte ejemplar que manifieste el heroísmo y virtudes de los grandes hombres y la ruina de los estados por la inobservancia de las instituciones, y falta de sumisión a las autoridades constituidas” (p. 49). En relación a la educación familiar, ver el Código Moral en su Título II: “De la Moralidad y Régimen Familiar”. En el mensaje inicial al Senado apunta: “Una familia en cualquier estado es el germen y el modelo de carácter y moralidad nacional. La casa de un Espartano presentaba toda la Laconia en miniatura” (xii). La última indicación no es menor ni casual. En muchos aspectos, el modelo republicano que Juan Egaña tiene en mente es el espartano. Con cierta sorna, se ha dicho que Egaña se concebía a sí mismo como el Licurgo chileno.

campañas o domicilios, que sin conocimientos administrativos y sin comprender las circunstancias políticas y locales, o se preparan como unos atletas contra las medidas del Gobierno, o dictan las leyes por la única idea de su bondad absoluta, sin aplicación a las circunstancias; o mirando como perdido todo momento en que no producen leyes, enervan los pasos y medidas del Gobierno, confunden y agitan la Nación, con la multitud de disposiciones.” (Examen, p. 10).

Esta alusión a la democracia nos permite advertir que la labor del Senado en la calificación del mérito cívico no es menor. Un examen de las razones que justifican la calificación del mérito cívico así lo demuestra. Tales razones son abordadas por Egaña en su *Código Moral*, pensado justamente como un anexo a la Constitución en donde se detalla el deber cívico exigido por su republicanismo. En la formación de una aristocracia cívica, se depositan las esperanzas de su autor de erigir una república que pueda asegurar la mantención de la libertad en el tiempo, a salvo de la corrupción iniciada por la democracia y finalizada en el despotismo de un caudillo militar. Una república, en fin, a salvo de los principales peligros que amenazan la perduración de la libertad.

La gran fuerza que posibilita impedir los excesos de la libertad es una fuerza moral y no la fuerza física. Esta es la idea de fondo que se anuncia en el *Código Moral* y lo que nos entrega una pista importante para profundizar en el papel del Senado y su calidad de permanente. En su mensaje inicial, el *Código Moral* consigna que: “si un Código político establece a los hombres en sociedad, y con relaciones públicas que se hacen obedecer y respetar por la fuerza armada; sólo el Código Moral es el que formando una familia, fijando una patria, y presentando un carácter nacional, hace que las leyes se obtengan por el

espontáneo e irresistible imperio de las costumbres; y da una fuerza moral, que en el caso de un peligro exterior, no solamente suple, sino que sobrepuja infinito, la acción y resultado de las fuerzas físicas” (p. iv). Dicha fuerza moral se refiere al imperio de las costumbres bajo la mirada predilecta hacia los modelos clásicos: Roma y Esparta: “Esta fuerza moral defendió a Roma de las victorias y talentos de Aníbal; y con un puñado de hombres hizo triunfar a la Grecia de todo el poder de Xerjes. Ella conserva el orden y la tranquilidad interior, de suerte que el pueblo romano virtuoso y conducido por las costumbres, para redimirse de los injustos agravios de sus patricios, no se permite otro exceso que retirarse tranquilo al Monte Aventino” (p. v). Reparemos en este expresivo retrato del “buen pueblo” atribuido a este “pueblo romano virtuoso”. Es claro que se hace eco de la historia romana de autores como Tito Livio, como lo seguiremos observando en Egaña. Comprendemos ahora que esta fuerza moral no se dirige tan sólo hacia el peligro exterior, lo es también hacia el interior y lo que interesa a Egaña -lo dice- es que en el interior haya orden y tranquilidad. El “buen pueblo” como el pueblo romano “virtuoso” lo es porque es conducido por las costumbres. Gracias a ellas actúa con una disciplina espontánea, sin necesidad de coacción, para evitar “excesos” a la hora de enfrentar los agravios injustos, salvo el de “retirarse tranquilo” fuera de la ciudad. Estas observaciones nos permiten comprender la virtud del pueblo que Egaña proyecta en su república. Nos permiten comprender también el papel preponderante de aquellas costumbres en la formación de esta encomiada conducta virtuosa y cívica, que Egaña buscará implementar en su propia república: “Nuestro principal estudio para este Código ha sido una intensa meditación sobre el físico y moral de nuestro país; y reconociendo las virtudes y defectos (...) nos hemos empeñado en fomentar y adelantar estas virtudes, y corregir los vicios, dejando siempre muy poco que obrar a la fuerza coactiva de las leyes” (p. x). El Código Moral ha de

detallar: “los deberes del ciudadano en todas las épocas de su edad y en todos los estados de la vida social, formándole hábitos, ejercicios, deberes, instrucciones públicas, ritualidades y placeres que transformen las leyes en costumbres y las costumbres en virtudes cívicas y morales”, anuncia el artículo 249 de la Constitución. Lo reitera el mismo Código Moral al afirmar que “se van formando estas virtudes y convirtiendo en costumbres, desde la primera infancia en el régimen de autoridad doméstica, en los institutos; en la policía y deberes de las inspecciones y prefecturas; en los registros y premios cívicos; en las fiestas públicas, y en todos los honores, placeres y ritualidades que proporcionan estas instituciones desde el nacimiento hasta el último día de la existencia del ciudadano” (p. xiv).

Como se observa, la fuerza moral es la gran fuente de vida de la república, que supera el recurso a la mera fuerza coactiva para incitar al cumplimiento y respeto de las leyes. Esto es, la fuerza moral a diferencia de la física, se refiere al grado de virtud cívica observado en la república. En esta exacta medida, la vida de la república descansa en la virtud de sus ciudadanos, que actúa como su fuerza vital y su principio de animación. A esto, pues, se refiere Egaña con la ‘fuerza moral’. El depositario de esta fuerza moral de la República es el Senado frente a la fuerza física que concentra el poder ejecutivo. Todas las facultades que la Constitución ha entregado al Senado “le proporcionan –concluye- una fuerza moral. que si no excede, seguramente iguala la física del Gobierno” (Examen, p. 13). Una revisión de tales facultades le permite a Egaña fundamentar dicha conclusión: “Al Senado que como sancionador de las leyes y su conservador, necesita toda la fuerza moral y de opinión; a más de obtener todas las facultades legislativas necesarias a estas atribuciones, se le han concedido cuantos recursos pueden ganarle los votos de la virtud, y hacer humillar al vicio y el desorden. Un imperio absoluto sobre la moralidad, grande autoridad y recursos para

calificar y premiar de mil modos la virtud, y un gran poder para dispensar la gloria y el honor (...) Sobre todo la gran facultad de suspender momentáneamente los actos ejecutivos del Gobierno en que reconozca una grave violación de las leyes, la protección constitucional que le compete en todas las garantías sociales, y el tener a su cargo la superintendencia de la educación y la censura de todos los ramos de la administración” (*ibíd.*). Por esta razón, el papel que cumple el Senado en la mantención de la república es muchísimo más importante que el cumplido por el Poder Ejecutivo. Gracias a su acción, el freno a los excesos del pueblo es cualitativamente superior al obtenido por la coacción. Por su mediación, Egaña confía en la formación del “pueblo virtuoso”, al que se ha aludido anteriormente. Apelando a la fuerza moral de la ley, la república necesita más del Senado que del Directorio. Por cierto Egaña reconoce la necesidad de esta fuerza física para el imperio de la ley, pero piensa que ésta es secundaria para formar la disciplina cívica requerida en un régimen de vida libre.

La solución del Senado aristocrático indica también un freno al Poder Ejecutivo, bajo la premisa de que su fuerza no es “moral”, sino meramente “física”. En este sentido, el poder ejercido por el Ejecutivo contiene una amenaza para la libertad, ante la cual debe prevenirse la república. La “moralidad” (virtud) del poder del Ejecutivo no está asegurada, por lo mismo, se debe estar atento a su posible corrupción y vicio. Un Poder Ejecutivo, caracterizado como una “fuerza física”, puede degenerar en un abuso de su poder, esto es, en una forma de despotismo. La única salvaguardia de la libertad descansa en la institución que, dotada de la “fuerza moral”, infunde virtud en la totalidad de la vida de la república. En especial, hacia el elemento popular (los muchos), pero sin olvidar el Poder Ejecutivo (el uno).

De este modo el Senado emerge como la figura principal en la vida de la república. Bajo su influencia, el pueblo deviene virtuoso y escapa al vicio y al desorden estimulado por una libertad desmedida. Ante todo, la formación del pueblo virtuoso descansa en la fuerza moral desarrollada por la acción del Senado. En el Examen Instructivo, Egaña destaca esta labor del Senado con una referencia a las repúblicas antiguas: “un funcionario, que sólo nombrase el Pueblo, se constituiría su funesto adulator y frustraría las mejores disposiciones administrativas, si en ellas no se lisonjeaba los caprichos o intereses populares mal entendidos. Se rehusaría la justa imposición y distribución de las contribuciones, no se castigarían debidamente las sediciones y otros errores populares, y serían exorbitantes y muy peligrosas sus pretensiones, si el magistrado debiese únicamente su elevación al Pueblo. Estos fueron los males que ocasionó el Tribunado de Roma, y Pericles arruinó las mejores instituciones de Atenas, por conrgraciarse con el pueblo, de quien dependía únicamente. Por este defecto pereció la mayor parte de las repúblicas Griegas (...) El Pueblo Romano tuvo Camilos, Fabricios, Cincinatos y Fabios, cuando la influencia del Senado calificaba los comicios populares” (Examen, pp. 14-15). Como lo sugiere, la ruina de las repúblicas de Roma y de Atenas, pero especialmente de Atenas, fue su adhesión desmedida al principio democrático, aceptando que sus principales magistraturas fueran nombradas exclusivamente por el Pueblo. Mientras Roma mantuvo la facultad del Senado para calificar los comicios populares, la república pudo perdurar en el tiempo.

En esta referencia, Egaña, de manera reveladora, se hace parte de una tradición del pensamiento republicano de larga data. Si hemos de seguir los pasos de Maquiavelo

(*Discursos*), una primera gran referencia es Tito Livio. En su *Historia de Roma*, sostuvo que la grandeza de la República romana se debió a la moderación y la sapiencia del Senado para controlar los excesos de la multitud; y que precisamente la insolencia o bien la ignominia de la plebe perdió a la república. Una opinión que es recogida por los humanistas cívicos florentinos del *quattrocento* para denunciar los excesos de la plebe en la república de Florencia. Los mismos excesos que permiten a Guicciardini y a Giannotti criticar la excesiva influencia popular permitida en Florencia que facilitó la destrucción de la República. Sobre la base de este examen, Guicciardini y Giannotti vuelven la mirada hacia la serenísima república de Venecia como el modelo a seguir. Tal es el modelo de los *ottimati*, que se autoconciben como una aristocracia cívica que, gracias a su virtud, resulta apta para mantener la libertad de la república. Mediante una política estable y moderada se hace capaz de conjurar el peligro democrático que ha ocasionado la ruina de la república¹¹.

Me parece que el pensamiento de Egaña se inscribe muy bien en esta línea. Por esa razón he tomado de aquí el nombre de aristocracia cívica para caracterizar su modelo republicano. Para este pensamiento, en efecto, el centro de actividad de la república está en la existencia de una aristocracia cívica que posee la capacidad de moderar al pueblo, impidiendo sus excesos, con el fin de hacer de él un pueblo virtuoso. No se confía en la coacción desnuda; algo que resulta repudiable para un régimen de la libertad como es la república. Por el contrario, se confía en la fuerza moral que formará un perfil de ser humano apto para la vida en libertad; esto es, un sujeto que tiene la disciplina requerida para vivir en libertad,

¹¹ En este punto, conviene subrayar las referencias obligadas: los *Discursos* de Maquiavelo; *The Machiavellian Moment* de J.G.A. Pocock: (Segunda Parte, capítulos V, VIII y IX). En relación a la caracterización de la "aristocracia cívica", conviene revisar en particular el texto de Pocock en p. 119 y siguientes. Complementariamente puede consultarse C. Lefort (1992).

sin excederse al punto de destruir las condiciones de posibilidad de esa libertad de la que actualmente goza. Ese sujeto apto para una vida en libertad es el ciudadano proyectado por la Constitución y al que celosamente el *Código Moral* quiere formar desde su primer minuto de vida hasta el último.

En particular, un pueblo ha de tener costumbres para ser virtuoso. La virtud del pueblo es algo que resulta urgente formar en una república, pues requiere la vida en libertad, a diferencia de otros regímenes. La tarea del Senado es disciplinar al pueblo, “formándole hábitos, ejercicios, deberes” que “transformen las leyes en costumbres y las costumbres en virtudes cívicas”, hasta hacer de él finalmente ese elogiado “pueblo romano virtuoso” que no se permite otro exceso que “retirarse tranquilo al Monte Aventino” cuando es objeto de injustos agravios. El Senado se muestra como la institución creada para impedir la desviación de la república en una democracia. La república, lo sabe Egaña, como anteriormente lo sabían Madison y Hamilton, es un régimen popular y el peligro está precisamente en que en una república, a diferencia de los regímenes como las monarquías, su aire es la libertad. Sin libertad la república no respira; sin libertad la república muere. Pero por su naturaleza, la libertad es un bien que fácilmente puede viciarse. En manos inexpertas e irresponsables, la libertad puede transformarse en licencia. A su alrededor pululan los facciosos y los demagogos. La corrupción de la libertad puede fácilmente conducir a su contrario: la esclavitud. En la democracia, de manera análoga a Hamilton y Madison, Egaña no ve otra cosa que el escenario del régimen popular corrompido. Pero, sin embargo, es consciente de que la república necesita la libertad. No puede dejar de ser el régimen de la libertad. Para ello, la libertad debe ser otorgada al pueblo en dosis que no lo enloquezcan. Darle las atribuciones para las que está calificado, pero no entregarlo a las

manos de los facciosos y demagogos, quienes son los primeros enemigos de su libertad que emergerán en medio de la excesiva libertad, y que sólo buscan dominarlo bajo el manto de la adulación. Para Egaña, el freno a la corrupción del régimen popular -léase democracia- es el Senado, el que, gracias a su carácter permanente, puede emerger como institución moderadora de la república. El freno a la corrupción corresponde, en términos del diseño constitucional, a la creación del Senado. Egaña estipula cuidadosamente todas las características necesarias para hacer del Senado esta institución central de su República. Una revisión de sus funciones nos ha permitido concluir que en su seno se depositan las atribuciones dispuestas para impedir que la Asamblea popular contribuya con su exceso a la aniquilación de la República. La respuesta a la democracia, concebida como la corrupción del régimen de la libertad, es la formación de una aristocracia cívica que desde el Senado impida la perversión del pueblo.

En relación al pueblo, las consideraciones de Egaña apuntan a especificar su rol en la Cámara Nacional y la Censura. Sin duda, Juan Egaña está interesado en proteger el carácter de régimen popular de la república que funda, pero sin perder de vista la precaución de evitar el enloquecimiento del pueblo soberano. La única intervención popular directa admitida en la actividad legislativa queda protegida de su corrupción mediante las características principales que presenta: su *no permanencia* y su *no autonomía*. La reunión popular extensa, bajo el diseño de la Constitución, intenta ser liberada de su amenaza de reunión tumultuaria. El impedimento central buscado aquí es la formación del “tumulto”, la “muchedumbre”, la “multitud”.¹² La Censura tampoco posibilita un ejercicio desmedida e

¹² Conviene conectar esta visión de los peligros asociados a una reunión popular autónoma y permanente con la perspectiva opuesta que encontramos entre los republicanos federalistas, que analizaremos en el capítulo

incontrolado de su poder político al pueblo. En gran medida, la institución que permite esta moderación del pueblo es el Senado. Por tal razón, el diseño constitucional busca situar en el centro de la actividad política las funciones del Senado, como la gran institución que constituye el motor de la vida política de la república. El *Código Moral* en su Título XV, artículo 36, sintetiza muy bien esta idea: “Al Senado corresponde la tutela moral de toda la República, y la observación eminente del desempeño de todas las magistraturas del Estado y de la conducta de los ciudadanos; el respeto a la autoridad pública y cumplimiento de las leyes; excita a los funcionarios al desempeño de sus ministerios; protege las garantías públicas e individuales, cuando siendo violadas por las supremas magistraturas no queda a los oprimidos otro recurso gradual y permitido por la ley” (*Código Moral*, pp. 166-167).

Así, su modelo es el de una república aristocrática-cívica, cuyo principio motor reside en la actividad moderadora de un cuerpo permanente, el Senado. En éste se selecciona una aristocracia de carácter cívico, capaz de enfrentar el peligro democrático. Egaña justamente concibe la formación de una aristocracia cívica como la solución a la corrupción del pueblo por la democracia. La misión encomendada a esta aristocracia cívica es la modelación de un pueblo virtuoso, que resista con esta virtud la tentación democrática; que resista la incitación a la democracia por los demagogos. Formar un pueblo virtuoso, pues, que resista el vicio.

Pero asimismo, el modelo está también atento a prevenir el potencial despotismo proveniente del Poder Ejecutivo (el Director Supremo). Ciertamente el despotismo popular

siguiente, quienes justamente buscan estimular la vida política de la república en las Asambleas provinciales, concebidas como órganos permanentes y en gran medida autónomos.

surge como el peligro central para la libertad de la república, pero no se descuida el abuso del poder por parte del Ejecutivo, en la medida en que no se trata de un poder moral, sino principalmente físico. Como tal, no tiene asegurada la virtud y puede anteponer su propio bien al bien público. Perfectamente puede derivar en un déspota, contrario al orden público. Una república para sobrevivir en el tiempo ha de mantener la libertad gracias a la acción sostenida de la fuerza moral, cuya fuente es la virtud de una aristocracia cívica, reunida en un cuerpo selecto (los pocos) y permanente. El Senado no deja, pues, de responder a la inquietud de que surja un Ejecutivo todopoderoso, capaz de dominar a todos. Las figuras reales de los Carrera y de O'Higgins son la expresión de un Poder Ejecutivo corrompido. La acción del Senado también debe dirigirse hacia el Directorio de modo de moderarlo para hacer de él un poder virtuoso. La formación de la virtud en el elemento popular (los muchos) no descuida la modelación de la virtud en el Ejecutivo (el uno).

Pero la comprensión del modelo de la aristocracia cívica no estaría completa sin examinar otro modelo que se levanta en oposición a él. Tal es el modelo que denomino el "republicanismo federalista" y que analizo en el siguiente capítulo (capítulo VI). Precisamente en la confrontación con este nuevo modelo de república, las razones más profundas que animaban el diseño de 1823 quedan al descubierto como lo intento demostrar en el capítulo subsiguiente (capítulo VII). En esta controversia estamos ya instalados en el corazón del tema de esta Segunda Parte, esto es, en la relación entre republicanismo y democracia.

VI. EL REPUBLICANISMO FEDERALISTA

El modelo republicano que he llamado de la “aristocracia cívica” desconfía de las aptitudes políticas del pueblo reunido y da lugar a un modelo parapetado frente a la democracia. Juan Egaña proyecta instituir las condiciones políticas que permitan evitar el despotismo y establecer la libertad. Su solución está marcada por la convicción de que la instalación de un régimen de libertad contiene un peligro inherente justamente por ser un régimen de libertad. La libertad también puede perderse por su propia fragilidad. Un régimen de libertad puede ser débil para enfrentar a sus enemigos. El principal enemigo es el déspota que surge en medio del desorden, el desgobierno, la anarquía; esto es, donde y cuando no hay ley. Concluye que se debe privilegiar el orden para establecer el gobierno de la ley. Un régimen de libertad excesiva puede amparar la licencia y, con ello, la actuación sin trabas de las facciones y los demagogos. La democracia es un régimen de la libertad lo suficientemente débil como para ser impotente para enfrentar las facciones y la demagogia. La democracia puede enloquecer al pueblo, haciéndolo incapaz de autogobernarse, y transformarse en juguete de los facciosos y demagogos. Por estas razones, concluye, la libertad ha de ser protegida de sus excesos, para hacer imposible el despotismo a la vez que posibilitar la subsistencia del régimen popular.

Esta decisión pone en tensión a este modelo, en la medida en que el principio de la libertad, tal y como lo ha entendido el republicanismo -como la ausencia de dominación-, ha de ser garantizado por medio de la defensa de la libertad por sus propios interesados. Justamente la fortaleza de la república frente a otros regímenes estriba, a juicio de sus defensores, en

que la perduración y subsistencia del régimen descansan en la voluntad de los ciudadanos que lo mantienen y desean mantenerlo. La libertad de cada uno es lo que se defiende y no la libertad ajena. La búsqueda de una conexión entre libertad individual y libertad política es característica del republicanismo. La libertad política es concebida como la habilitación de cada cual para defender su libertad frente a los intentos de todos aquellos que quieran suprimirla para instalar su dominación. Por esta razón el principio del autogobierno se torna central para garantizar la libertad de dominación. Mediante la propia intervención en el gobierno puede cada uno estar seguro de defender su libertad. Ello supone que la república ha de crear ese espacio en donde cada cual pueda intervenir en el gobierno. Para hacer posible este autogobierno la república ha de crear un espacio en donde se haga imposible para un hombre dominar a otro. Y la bondad de ese gobierno se mide por la habilitación de esas personas transformadas en ciudadanos para vigilar por sí mismas la mantención de su libertad. Un espacio no para la libertad particular sino para una libertad universal que denominamos libertad política, la libertad regida por el gobierno de la ley, sobre el cual no existe otra autoridad. La tensión en el modelo de la aristocracia cívica radica en la imposibilidad de satisfacer a cabalidad el ideal republicano del autogobierno.

Las iniciativas federalistas de los 1820 corresponden a un intento por superar esta tensión establecida entre republicanismo y autogobierno. En esta medida, su propuesta se inscribe como en los casos anteriores en la controversia república-democracia. Este nuevo modelo – que denomino “republicanismo federalista”- agrega un momento más a la polémica central del republicanismo chileno. Su lectura del republicanismo se aleja sustancialmente de este modelo sospechoso de la democracia. Por el contrario, su propuesta se presenta como una alternativa democrática de república que se enfrenta al modelo de la “aristocracia cívica”,

buscando precisamente dar cumplimiento al ideal del autogobierno presente en el ideario republicano. Como querría probarlo a continuación, el republicanism federalista corresponde, en el período consignado, al “momento democrático” del republicanism chileno. Bajo la premisa del autogobierno, concibe la necesidad de estimular y ampliar la participación ciudadana como el medio más seguro para conservar la libertad de la república. A partir de esta acentuación de la vida política activa, se piensa, es posible impedir la mantención de un poder político despótico, ubicado en el centro de la república, que crece en proporción al alejamiento de los ciudadanos de la vida pública. En su lectura, una república central y unitaria no es más que la mantención del principio de gobierno monárquico y de la nulidad política colonial. Una verdadera república implica el ejercicio lo más directo posible del gobierno por parte de todos los ciudadanos, con el fin de garantizar la vigilancia de su libertad por cada cual. Con este fin, proyecta las bases de una república que garantice ese ejercicio directo del gobierno por parte un conjunto de ciudadanos que presenta una irreducible naturaleza múltiple. De este modo, sus propuestas avanzan hacia la implementación de prácticas políticas democráticas, dirigidas hacia la realización del ideal republicano del autogobierno. Un ideal que, a juicio del nuevo modelo, permanece incumplido en el republicanism chileno.

Para comenzar, examinemos un documento que constituye un hito en el discurso federalista, por su amplia difusión en la época, su consistencia argumentativa y por representar la opinión de una de las provincias que más abiertamente promovieron el federalismo en Chile. El documento es el “Manifiesto que hace la Asamblea de Coquimbo a los pueblos de la República sobre la inteligencia de sus instrucciones federales a los

diputados de la Provincia en el Congreso Nacional de 1826” (6 de octubre de 1826)¹. En su primer párrafo, el documento enumera los referentes canónicos del republicanismo de la época. Desfilan aquí Montesquieu, Inglaterra (que, bajo la autoridad del mismo Montesquieu, concita no pocos elogios entre republicanos moderados), Roma, Atenas y Esparta. Pareciera que su autor hubiese elegido los términos para que nada de lo que suscita la veneración de unos u otros republicanos (o todos a la vez) faltase. Podríamos pensar que en este primer párrafo su autor ha querido pasar revista a todo el credo republicano formado en dieciséis años. Toda la autoconciencia republicana parece resumirse en esta pequeña referencia. Sin embargo, el Manifiesto lo recuerda para desestimarlo: “Nada de lo viejo se aproxima a la perfección, si no es el sistema federal establecido en la América del Norte”, declara enfáticamente. Montesquieu “mereció grandes elogios por haber arrostrado el absolutismo entonces dominante en Europa; pero fue uno de los primeros publicistas, y no alcanzó conocer otro sistema de gobierno que el monárquico; él creyó que la Constitución inglesa era una obra perfecta que no podía mejorarse” (30). Y respecto de ésta última, sostiene que, “si atendemos a su origen, este código no es más que una capitulación entre los partidarios de Guillermo I y Jacobo II; es efecto de las circunstancias, y no la elección de un pueblo libre”. A renglón seguido, prosigue su denuncia: “Las repúblicas antiguas nada nos dejaron digno de imitación”². En particular, “Roma, gobernada por cónsules y sus tribunos, estaba llena de superstición y privilegios incompatibles con la ilustración actual, y al fin la libertad se contenía dentro de los muros de la capital”. En relación a Atenas, afirma

¹ Utilizo como principal fuente las *Sesiones de los Cuerpos legislativos de la República de Chile*, recopilados por Valentín Letelier, tomos XII al XV. El número de páginas que acompaña las citas corresponde a esta obra, cuando no señale otra fuente. En el tomo XII, puede apreciarse la claridad con que los *pueblos* de la provincia de Coquimbo en todas las instancias de reunión adscriben al federalismo y lo promueven (en particular, pueden examinarse las Instrucciones que ministra la Asamblea de Coquimbo a los Diputados de la Provincia en el Congreso Nacional de 1826 (pp. 29-30).

² Respecto de la imitación, véase el capítulo “El conocimiento de la historia” en la Introducción general de la tesis (pp. 21-30).

que “Las leyes de Solón no eran aplicables sino al pequeño triángulo de la Ática; y el mismo legislador confesó que no eran las mejores”. Por su parte “Esparta se regía, a pesar de sus virtudes, por una ordenanza militar” (30). Parece claro que el republicanism federalista desea presentarse ante la opinión pública como una ruptura radical con el republicanism anterior. Y que deliberadamente desea tomar distancia frente a sus supuestos canónicos. Este ingreso crítico en el discurso republicano resulta enormemente revelador. ¿Por qué la distancia?, ¿qué es lo nuevo que quiere iniciar el republicanism federalista y que a su juicio no lo ofrece el “viejo republicanism”, pero sí el de los Estados Unidos, el “*non plus ultra* en política”, “que no deja a las otras naciones más que el trabajo de imitar”? (30). Para comenzar a responder estas interrogantes, parece oportuno reparar en un aspecto que ha quedado implícito en nuestra referencia al Manifiesto.

En efecto, en el Manifiesto como asimismo en la mayoría de sus escritos públicos, los federalistas establecen un uso característico de la palabra ‘pueblos’, junto con la omisión de la de ‘pueblo’, para nombrar al sujeto político que habla en sus discursos. Otro tanto ocurre con la palabra ‘Asamblea’, con la que se alude al *locus* donde actúa este sujeto político.

En la sesión del 6 de julio de 1826, José Ignacio Cienfuegos, en su primer discurso como presidente del Congreso, al entregar los lineamientos para el trabajo legislativo, demanda: “que el Congreso conceda a los pueblos la elección de supremas autoridades y todas las demás. Si a los pueblos se despoja de esta autoridad, se les hace un agravio usurpándoles este derecho. Toda autoridad, inclusive el Jefe de la Nación, debe ser elegida por los pueblos”. Lo primero que se advierte es el interés por fundamentar la demanda en la existencia de un derecho y una autoridad que reside en un sujeto apelado en plural: los

‘pueblos’. Al intentar imponer el término ‘pueblos’ en el lenguaje político de su época estos escritores están haciendo algo. No se trata de la operación inverosímil o ingenua de querer nombrar algo que sólo es el fruto de su fantasía³. Este algo que se quiere hacer con esta imposición de la palabra ‘pueblos’ es crear un espacio anteriormente inexistente, en donde habla un sujeto político nuevo, que hasta el momento no ha existido. Dicho de otro modo, lo que se quiere hacer con esta palabra, y con la omisión de la otra, es crear un lenguaje, un espacio de sentido, en el que se dé cuenta de la existencia de un sujeto en particular que ha sido hasta ahora acallado. De un modo análogo a lo ocurrido en el debate norteamericano, en donde la resistencia a la Unión proviene de los Estados, los ‘Pueblos’ son aquí las Provincias, que intentan establecer su derecho al autogobierno, base de la promesa republicana fundacional. A juicio de estos nuevos republicanos, la república equivale al autogobierno ciudadano, lo que implica el necesario acercamiento del gobierno a los mismos ciudadanos. ‘Pueblos’ alude a un *sujeto múltiple que no está considerado en la palabra ‘pueblo’*, que quiere tener voz y expresarse; que quiere hablar para defender y cuidar por sí mismo de su libertad. Ese sujeto del discurso federalista no quiere ser uno, quiere permanecer en su multiplicidad. El republicanismo federalista está muy atento a interpretar el mensaje republicano del soberano popular en su significado más propio: un soberano popular que no es uno justamente, sino muchos. Este es el propósito que guía la elaboración de su lenguaje político en este punto. No somos, pues, un ‘pueblo’, sino ‘pueblos’.

³ Por cierto, no desconozco que la palabra ‘pueblos’ está en uso desde mucho antes y que no es privativa de estos escritores. Muy probablemente su puesta en uso tiene su origen en la transmisión del lenguaje político elaborado en las provincias del Río de la Plata. Una transmisión que es frecuente en la época. Sin embargo, lo que me interesa estudiar es la utilización de este vocabulario por parte de estos escritores para pensar su propia república. Algo que forma parte de la metodología aplicada en esta investigación y que espero sea visible en el resto de los casos analizados (por ejemplo, véase el caso de la reflexión de C. Henríquez en su *Mercurio de Chile* y su uso de Tracy y de Constant).

Como parte de la misma operación se observa el uso de la palabra 'Asamblea'. Con ella se desea sugerir la necesidad de centralizar el espacio público en reuniones populares numerosas y permanentes, que faciliten el autogobierno de los 'pueblos'⁴. En el mismo discurso inaugural, Cienfuegos propone concentrar la actividad del gobierno republicano en las Asambleas, como un mecanismo para restablecer a estos pueblos el derecho a elegir sus gobernantes: "es necesario que cada partido haga la elección de sus mandatarios, que cada provincia reúna su asamblea y determine las cosas necesarias y convenientes a lo interior y económico de cada una; que hagan sus constituciones o reglamentos interiores, para que determinen la forma de elecciones de los diversos empleados de cada una. Es necesario que procuremos conservar a estos pueblos en la libertad que Dios les ha dado; que ellos nombren a quien sea de su voluntad para que los dirijan (...), que aquellos caudales y propios pertenecientes a cada provincia los gobiernen las mismas asambleas" (54). También lo subraya el diputado Vicuña, en la misma sesión: "debe preferirse el sistema de federación, que permite a las provincias la reunión de asambleas, en una palabra, todas las prerrogativas que pertenecen a los pueblos" (55). Justamente por la cualidad de este sujeto político múltiple que se quiere preservar, la Asamblea es presentada como la expresión más apropiada para su acción política. La Asamblea es la forma política elegida para preservar la multiplicidad del soberano popular. Se interpreta la Asamblea como aquella institución que mejor garantiza la deliberación pública de este ciudadano múltiple.

⁴ Conviene estar atentos al distanciamiento que esta propuesta establece respecto del modelo de la aristocracia cívica.

La Asamblea surge así como el órgano de expresión política preferido por los federalistas para asegurar la representatividad del gobierno republicano. Con la elaboración de su discurso político, sitúa en el centro de la reflexión pública la condición de gobierno popular de la república. ¿Cómo es posible que el gobierno republicano sea efectivamente un gobierno popular? La respuesta federalista parece ser que únicamente en cuanto se protege la forma múltiple del soberano popular, su condición de *multi* y no de *unus*, su condición, en fin, de ‘pueblos’ y no de ‘pueblo’. La palabra ‘pueblo’ esconde el germen del despotismo de uno o algunos que se enseñorean impidiendo la expresión de la voluntad de otros. Por el contrario, quienes han de expresar su voluntad son todos, de ahí la necesaria insistencia en su permanencia como multiplicidad. Esos ‘todos’ parecen poder expresarse verazmente en la permanencia de su condición de *multi*, en la mantención de su pluralidad reunida en la Asamblea. Su reducción al *unus* equivale al despotismo y la servidumbre a la voluntad ajena. Si ello ocurre el gobierno popular muere o al menos se lo menoscaba, en la medida en que el autogobierno no se realiza plenamente.

Así, lo que están haciendo con el uso de la palabra ‘pueblos’ parece claro: ellos quieren evitar decir ‘pueblo’. No quieren, pues, nombrar un sujeto único, sino múltiple. Su discurso es la voz mediante la cual se expresa este sujeto plural que a su juicio es el soberano popular real. La fórmula que conocimos en el título “Manifiesto que hace la Asamblea de Coquimbo a los pueblos de la República” corresponde al esfuerzo de esta autoconciencia republicana por buscar la cabal expresión de la voluntad del soberano republicano. En esta operación, el federalismo se muestra como el experimento más consistente del republicanismo chileno por encontrar una expresión fiel del sujeto político que ha de autogobernarse en una república.

Para los federalistas, han sido los *pueblos* los que se han rebelado frente al despotismo de la república centralista, que se proclama portavoz de un ficticio sujeto nombrado con la palabra 'pueblo'. Por su parte, la *Asamblea* también ha surgido como contestación a este modelo centralista. Han sido los *pueblos* quienes han inventado esta fórmula de expresión política con el fin de evitar la mantención del despotismo. El discurso federalista desea ser la conciencia de este movimiento de los pueblos por su libertad. El primer proyecto constitucional del federalismo parece expresar esta decisión. Redactado por Joaquín Campino en 1825, afirma en su preámbulo que “las provincias de Concepción y Coquimbo han manifestado su opinión por la existencia de asambleas, o cuerpos representativos provinciales que se encarguen del fomento y bienestar. (...) injusto y peligroso (...) sería el privarlas de esta institución (...) El proyecto que se propone (establece) las asambleas, que deben ser unos cuerpos populares (...) siendo en cierto modo legislativas” (176)⁵. Más adelante, advierte que “tanta es la fuerza de nuestras preocupaciones y antiguos hábitos que ciudadanos instruidos y bien intencionados no divisan otro medio para la conservación del orden, que la continuación del sistema de compresión y desconfianza de los pueblos, que como una herencia del despotismo de los españoles se ha seguido hasta aquí en Chile. (...) El que suscribe, no teme equivocarse, si asegura que no ha existido en Chile después de la revolución un Gobierno que haya podido contar con el corazón y confianza de los pueblos” (178)⁶. Esta última impresión la reitera Cienfuegos en la sesión del Congreso, de 6 de julio de 1826: “Mi plan no tiene otra mira que la felicidad de cada individuo; que se acabe cuanto antes ese despotismo que, por tantos años, ha gravitado sobre este país, no digo en

⁵ En Ramón Briceño: *Memoria histórico-crítica del Derecho Público Chileno* (1849), p. 176.

⁶ *Ibid.*, p. 178.

tiempo de los españoles sino después de haber principiado la revolución, y los innumerables sacrificios de los pueblos por conseguir su libertad. Por todas partes, sólo se ven mandones que acaban con esos pobres pueblos, sin ser éstos árbitros para clamar por su felicidad. Libres son los pueblos de Chile; sépanlo todos; si alguno contra esta voz clamare, soy de sentir que es un déspota indigno de habitar entre nosotros. Libertad, libertad a los pueblos; y la Constitución debe formarse bajo de este principio” (57). En la misma sesión del Congreso, el diputado Lazo agrega: “Ya nos ha hecho ver la Nación norte-americana que no es imposible que subsista por largo tiempo una República; (...) sí, señor, federación quieren todas las provincias; ellas quieren gobernarse por sí mismas, y los representantes deben ceñirse a la voluntad general, tan declarada” (57).

El diagnóstico “federalista” también lo vemos confirmado en la discusión del Congreso en la sesión del 11 de julio. En esta sesión, se debate sobre la conveniencia o no de adoptar el sistema federal para la república de Chile. El diputado Eyzaguirre, contrario a la federación, en su intervención pregunta ¿qué ha ganado Coquimbo con su adhesión tan decidida por la federación? La respuesta del diputado por Coquimbo, Fariñas⁷, es inmediata: “He oído decir con asombro a un señor diputado: ‘¿Qué ha adelantado Coquimbo con la federación?’ Y yo contesto: ¿Qué ha tenido Coquimbo hasta hoy de federal? Claro está que si el sistema aún no existe, aquella provincia no ha podido prosperar con la idea sólo de desearlo. Si se dice federal, porque concentrando sus intereses formó su

⁷ Juan Fariñas Ugalde (Santiago, 1765-Elqui, 1833). Se ordenó sacerdote en el convento de la Merced en 1783. Patriota y escritor de la revolución de la Independencia. Encarcelado en la Reconquista española y condenado a muerte por encontrársele correspondencia que sostenía con los patriotas. Indultado por Osorio en acto de clemencia, conmutándole la pena por cárcel. Liberado en 1817, se radica en Coquimbo, y es nombrado comendador de La Merced de La Serena. En 1824 obtuvo la parroquia de Elqui, donde estuvo hasta su muerte. Diputado al Congreso Nacional de 1826 por Coquimbo, participó del intento por implantar el régimen federal en Chile. En 1830 redactó en La Serena los periódicos *El Coquimbano* y *El Imparcial*.

Asamblea, es notorio a toda la República que a este Cuerpo debe la paz que disfruta dos años, sin que el espíritu de sucesivas revoluciones de la provincia de Santiago haya alterado la quietud de aquellos ciudadanos. Con igual admiración ha dicho el señor Eyzaguirre sobre el instituto de Coquimbo, y que no es capaz de sostenerse bajo la forma federal aquella provincia. Yo confieso con el señor diputado, que tanto Coquimbo como las demás provincias del Estado, nada tienen ni pueden tener bajo el sistema unitario; ellas han sido siempre unos pequeños arroyos que, contribuyendo cada uno proporcionalmente, han formado el coloso del poder y grandeza de esta capital (...) Es evidente que Coquimbo nada tiene ni pudo tener bajo un régimen miserable y colonial” (p. 106).

Ahora entendemos mejor la distancia establecida por el Manifiesto frente al “viejo republicanismo”. La elaboración de un nuevo lenguaje político busca responder polémicamente al “discurso oficial” del republicanismo chileno que, a juicio de los escritores federalistas, promueve una república unitaria y centralista. Esta es la intención profunda que guía la búsqueda de un nuevo lenguaje republicano. Lo que valoran y buscan “imitar” en el republicanismo norteamericano es la descentralización política que se les aparece en su “federalismo”, frente al despotismo que ven en la república establecida en Chile. El republicanismo en Chile ha sido incapaz hasta ahora de revelar la incompatibilidad del sistema de gobierno establecido con los principios republicanos. La república tal y como ella ha sido establecida en Chile continúa desconfiando de los ciudadanos, guiada por el temor hacia quienes han de ser los genuinos gobernantes en un sistema republicano. El “viejo republicanismo” nada tiene que decir frente a esto. permanece impotente para denunciar este despotismo incompatible con la vida republicana. Por el contrario, promueve el modelo -así lo muestran, dirían, sus modelos empleados- de

una república centralizada y unitaria. Por esa razón se necesita un nuevo discurso republicano que contenga nuevas palabras para promover efectivamente el “régimen de la libertad”. El republicanismo federalista ha de enfrentar al otro discurso que defiende la república unitaria, identificando polémicamente sus dos palabras claves: unidad y centro.

En efecto, ‘unidad’ y ‘centro’ serán las principales palabras elegidas por el lenguaje federalista para denunciar el despotismo escondido al interior de la república, tal y como ha sido establecida hasta ahora en Chile. La unidad y el centro son incompatibles con la mantención de una república. Así lo intenta probar el Manifiesto de la Asamblea de Coquimbo: “En dieciséis años de revolución, no hemos visto en Sud América sino gobiernos centrales; se han dictado constituciones llenas de garantías, y se han elegido jefes que parecían no respirar más que bondad y patriotismo. Preguntemos ahora, ¿cuáles son los progresos de estas naciones? (...) ha sucedido allí lo que comúnmente sucede en los gobiernos centrales unitarios, que presto degeneran en despotismo o en una dictadura (...) En Chile horroriza el recuerdo de esos asesinatos clandestinos y esas proscripciones a las costas mortíferas del Chocó, decretadas en el directorio de don Bernardo O’Higgins. (...) He aquí los efectos del gobierno central unitario (...) No hay otro arbitrio que privar al Gobierno de esa amplitud de poder con que le reviste la unidad; de lo contrario, nos veremos a cada instante en la necesidad de hacer una revolución para quitar el mando a un déspota que se complace en el sacrificio de sus conciudadanos. (...) se nos dice que tratan de constituir una República; pero la centralidad está en contradicción con ese nombre lisonjero, lo mismo que si dijésemos un *despotismo federal*. Los títulos de Director o Rey, Emperador o Presidente, no varían la sustancia puesto que las atribuciones sean las mismas. Una Constitución se da también a una monarquía. La elección del jefe no es impedimento.

porque también hay imperios electivos. La duración no puede asegurarse en más ni en menos con esa clase de leyes; porque si el objeto de la unidad centralizada es hacer un gobierno robusto, fuerte, capaz de aniquilar media Nación en un momento, ¿quién destruye ese coloso cuando quiera perpetuarse? A la Asamblea le parece una quimera esa República central. República es aquella en que los pueblos, mirando por su interés particular, protegen el todo de la asociación; pero si el bien y el mal les ha de venir precisamente del centro, los pueblos no son otra cosa que el instrumento de la tiranía” (31). Más adelante subraya la identificación en la fórmula: “el gobierno monárquico o el central unitario que es lo mismo” (33).

Ahora nos queda más claro en qué consiste el despotismo de esta república unitaria, según los republicanos federalistas: ésta no es más que la continuación del despotismo monárquico. Nada ha cambiado en lo sustancial. Una monarquía es tan despótica como la república unitaria y central porque el poder aparece concentrado en *uno*, absorbe el poder en un centro impidiendo su participación. Sencillamente algunos no pueden disponer de él. La causa de su poder amplísimo es la unidad. Importa poco que hablemos de un régimen constitucional que establece el cargo de Director o Presidente como electivo y con una duración determinada. Tales leyes serán impotentes para oponerse a los designios de este coloso si quiere en un momento determinado perpetuarse, toda vez que son esas mismas leyes las que lo han erigido y revestido de tal descomunal poder. De ese modo ejerce una dominación sin contrapeso alguno sobre el resto de las personas. No existen las precauciones propias de un régimen republicano para impedir la dominación. Con ello queda cancelado el fundamento de la república entendido como el régimen de la libertad. Precisamente el propósito original que justificó la elección y creación de la república.

Para establecer la no dominación se debe tomar cuidado de revestir de ese poder al coloso, aunque éste no ejerza en la actualidad un despotismo. Lo que importa es que es un amo, aun cuando sea un amo benévolo. Un buen ejemplo de esta conciencia lo constituye la sesión del Congreso constituyente de 10 de julio de 1826. El diputado por Concepción, Cruz⁸, contrario a la implantación del sistema federal en Chile, sostiene que “el pueblo chileno quiere su felicidad bajo cualquier forma que sea. (...) Según todos los políticos, la felicidad de las naciones no estriba en ninguna clase de gobierno, sino en sus garantías, y así se ve que de un siglo a esta parte las naciones que más han prosperado y han logrado encumbrarse a un grado de poder y riqueza superior a las demás, son la Rusia, la Inglaterra y los Estados Unidos de Norte América. Aquí se ven tres clases de gobierno distintos unos de otros, porque la Rusia vive bajo un imperio absoluto; la Inglaterra está constituida bajo un plan de una monarquía moderada y los Estados Unidos bajo el sistema federal. Sin embargo, las tres son las que han aventajado más a las otras potencias, y es porque gozan igualmente de las garantías de seguridad y propiedad. Cualquiera de estas formas que adopte Chile disfrutará de la misma felicidad que aquellas naciones, siempre que las garantías de los ciudadanos sean conservadas y respetadas” (89-90). La respuesta del federalismo no se deja esperar. La réplica queda a cargo del diputado Torres: “Se ha indicado que la felicidad de los pueblos únicamente consiste en sus garantías, y que éstas pueden disfrutarse en toda clase de gobiernos; efectivamente, no es imposible que en un Gobierno arbitrario se observen; pero se observarán sólo mientras no varíe de ideas o de humor el déspota que las concedió. Menos difícil será que se respeten en una república que se gobierna por un sistema unitario; pero ¡cuán expuestos no están los derechos de los

⁸ Luis de la Cruz Goyeneche (Concepción, 1768-Santiago o Rancagua, 1828)

pueblos y de los ciudadanos a ser atacados a pesar de las mejores leyes, si su gobierno interior y sus intereses particulares dependen de un hombre solo o de un Gobierno central! Y bajo el sistema federal, ¿podrá el Gobierno federal en algún modo avanzarse a tiranizar a las provincias, sin esperar la reacción de todas ellas?” (92-93).

En comparación con la república norteamericana, asegura el diputado Vicuña⁹, Grecia y Roma “siempre cayeron en el absolutismo. Estas repúblicas, jamás hubieran sido presa de los tiranos de que fueron dominadas, si hubiesen conocido el sistema federal; pero ellas desaparecieron muchos siglos a efecto solo del sistema unitario que las gobernaba” (92). Una opinión semejante, por cierto, a la ya expresada por el Manifiesto de la Asamblea de Coquimbo. Esta nueva referencia a Grecia y a Roma resulta también iluminadora. Las experiencias de Grecia y de Roma son evaluadas de una manera distinta a la que hemos visto en autores hostiles a la democracia. Se mantiene la actitud crítica frente a sus experiencias, pero desde un ángulo muy distinto. No se las condena por el exceso de libertad y democracia, sino por su centralismo y unidad que las hacía fácil presa del despotismo. Su “capitalismo” las hacía impotentes frente al despotismo del poder central que habían erigido. Despojando a los ciudadanos del poder los despojaban del principal medio para oponerse a la voluntad del poder central. De este modo se exponían a los deseos de su voluntad. En la precisa medida en que se despojaba a los ciudadanos del gobierno se les despojaba de las únicas armas que podrían disponer para defender su libertad. Así, finalmente, la propia república se sustraía de su principio vital, la libertad¹⁰. La tarea urgente que animaba la creación de la república quedaba clausurada: la mantención de la

⁹ Francisco Ramón Vicuña (Santiago, 1775-1849)

¹⁰ Nuevamente conviene recordar aquí la metáfora del aire-libertad, expuesta por Madison. Con su reflexión, el republicanismo federalista agrega un nuevo momento a la encrucijada.

república en el tiempo como el medio elegido para vivir dentro de una comunidad de hombres libres. Según los “federalistas”, Grecia y Roma se hacen ellas mismas presa fácil de los tiranos que destruyeron su vida en libertad (esto es, su república) debido a su decisión de erigir un poder político exclusivamente en el centro (la capital). Justamente aquí está su equivocación: el haber recluso el poder político en un centro, ahogando su presencia en el todo. De ese modo han impedido su presencia en donde era más necesario para mantener el régimen: la libertad de todos y cada uno de los miembros de la comunidad que desean su mantención. Tal error también está presente en la república establecida en Chile y que el “viejo republicanismo”, del que han echado mano los anteriores escritores, es incapaz de revelar.

Contra los dichos del diputado Cruz, Vicuña agrega: “Se equivoca el señor preopinante en decir que, bajo el sistema unitario, los pueblos pueden gozar de la misma libertad que bajo el sistema federal; el sistema unitario prohíbe que ellos se aprovechen de sus mismos recursos, como fundar establecimientos de beneficencia y educación, de que tanto carecen; él prohíbe a las provincias el conocimiento y la intervención de sus negocios interiores, condenándolas al pupilaje más vergonzoso. Si la federación les permite el uso de ciertos derechos a favor de su felicidad y adelantamiento, el sistema unitario, lejos de eso, las somete a la más estricta dependencia del gobierno, el cual siempre lo absorbe todo” (92). Esta última parte de la exposición aporta un nuevo énfasis al mismo argumento: el sistema unitario –afirma– impone un pupilaje vergonzoso a los pueblos, sometiéndolos a la más estricta dependencia del gobierno, el que siempre lo absorbe todo. Estas afirmaciones sugieren que el sistema unitario resulta nocivo en la misma medida en que instala en medio de la república el tutelaje de un gobierno central que actúa como intermediario exclusivo

(y excluyente) de los ciudadanos. Se erige como el intérprete único de sus deseos y necesidades, ocupando completamente el espacio que debía estar reservado para la deliberación activa de los ciudadanos sobre los asuntos de la *polis*. Con este procedimiento anula el espacio público propicio para la vida ciudadana que debía ser el propósito principal de un diseño político republicano. Sin espacio público se cancela la libertad de dominación. Como pupilos, la posibilidad de permanecer libres se hace imposible para todos aquellos que no dispongan de los favores del déspota. Una tal libertad se muestra análoga a la de un esclavo que depende de la buena voluntad de su amo.

Por el contrario, lo que aparece claro en el pensamiento de estos republicanos federalistas es la conciencia de que este mal se enfrenta por medio del autogobierno. Se debe comenzar por impedir que el poder político se aleje de las propias personas que se conciben como libres y desean seguir siéndolo, de modo que se les entreguen las armas para que ellas mismas vigilen y cuiden que no se erija ese coloso. Este mal se enfrenta con la participación lo más directa posible de las personas en el gobierno percibido como su propio gobierno. La verdadera prevención para enfrentar el surgimiento del despotismo (sea éste el coloso ejecutivo o bien una aristocracia) es la participación en el gobierno, la repartición del gobierno entre todos, la extensión del gobierno hacia todos para cuidar la libertad. La propuesta del republicanismo federalista es en este sentido enfrentar el despotismo que se refugia en el gobierno centralizado y unitario por la irradiación del poder hacia abajo, hasta llegar lo más cerca posible del ciudadano. Hacer lo más directo posible el ejercicio del gobierno por parte de los ciudadanos. En esta medida estas personas serán libres, pues podrán esperar vivir libres de dominación gracias a las condiciones dispuestas por un orden republicano efectivo.

Una primera aproximación a esta solución “federalista” nos la ofrece la sesión del Congreso de 7 de julio de 1826. En la discusión, se puede observar el compromiso de estos republicanos con la realidad de este reciente autogobierno, originado en las propias iniciativas de los pueblos y que suponen debidamente interpretadas por ellos, sus diputados. La discusión se suscita en el Congreso por la decisión del Director Supremo (Ramón Freire) de renunciar a su cargo. Freire comunica su determinación al Congreso y le solicita urgentemente que designe un sucesor para su cargo. A raíz de esta petición, se produce una discusión sobre las atribuciones y facultades que posee el Congreso para nombrar un nuevo Director.

En la discusión se impone inicialmente la tesis de otorgarle al actual Congreso esta facultad, cediendo a la petición del Director Freire. Finalmente se la acepta con matices: que el Director que se nombre sea interino y no en propiedad. El diputado Fariñas ofrece la postura más radical: “Cuando se ha propuesto en la sesión de ayer el gobierno federal como el mejor, parece que ya se ataca; aún no nace y ya se quiere destruir. Si el gobierno federal se funda en que los pueblos reasumen su dignidad, en el momento en que el Congreso les prive de esa facultad, echa por tierra todas sus esperanzas y sus más sagrados derechos. Cuando se dice que los pueblos dan a sus representantes la soberanía, se ha tomado esta aserción con mucha tensión y poco tino. El que los diputados representen la soberanía, no constituye en ellos una soberanía propiamente dicha. De aquí es que, si el acto de elegir un diputado es el de perder un pueblo su soberanía, yo creo que nunca debería elegirlo, porque es un derecho inalienable” (66). A esta opinión se suma la del presidente Cienfuegos, quien se opone a la designación en propiedad y sólo la acepta como

interina, atendiendo a la gravedad de la situación: “si el Congreso actual se tomase la facultad de nombrar un Director o Presidente en propiedad, confundiríamos todos los derechos y defraudaríamos a los pueblos del más sagrado derecho que poseen. De este modo los Cuerpos Legislativos se reducirían solamente a una reunión de hombres que, a su arbitrio, diesen los empleos, usurpando todos los derechos y no produciendo sino males a los pueblos” (66). El diputado Benavides agrega: “Soy de sentir que traicionarían los representantes de la Nación si se arrogasen la autoridad de nombrar un Poder Ejecutivo en propiedad. La soberanía que reside en un Congreso, entiendo que sólo es delegada. La soberanía existe en el Cuerpo de la Nación; y por consiguiente, no hay motivo que autorice a ningún cuerpo para ejercerla; porque el delegado no puede tener más facultades que las que le concede el delegante; éstas no son más que detallar los límites de cada poder y formar la Constitución; jamás nombrar los que han de desempeñar esos poderes. Así es que debe dejarse a los pueblos, en quienes reside radicalmente la soberanía, la elección de quien los debe gobernar” (66-67).

Las intervenciones de los diputados “federalistas” revelan su compromiso con una idea radical de quién es el soberano en una república. Resulta obvio que todos están de acuerdo en que en un régimen republicano la soberanía reside en el cuerpo de los ciudadanos. Pero el significado de esta afirmación es lo que está en discusión. Si en efecto se ha optado por un republicanismo que desea ser efectivamente gobierno popular, los “federalistas” piensan que se debe proteger este derecho inalienable de los *pueblos* a gobernarse a sí mismos, sin que su ejercicio les sea arrebatado en ningún momento. Esto es lo que los diputados “federalistas” ponen en tela de juicio en instancias como éstas. En ellos se observa el mismo celo que vimos, entre los antifederalistas norteamericanos para impedir su

usurpación. No les parece que exista claridad suficiente sobre qué significa la república como régimen popular y cómo se asegura su autogobierno. El poder soberano en una república, auspiciado por lo que ellos denominan “federalismo”, reside en los *pueblos*, esa voz con la que se designa el sujeto plural y múltiple que ha de gobernarse a sí mismo, gracias justamente a la negativa de renunciar a su condición de ‘muchos’. Un poder que hasta hace poco, se piensa, les era negado. Pero que en esos días ha regresado a su legítimo poseedor: los ciudadanos reunidos en asambleas, ahora activos y deliberantes. Ante ellos, los diputados se perciben como meros delegados.¹¹

¹¹ Para proyectar la importancia de esta discusión entablada por el republicano federalista, puede resultar oportuno consignar la mirada retrospectiva de comienzos de los 1830. La crítica revela la enorme trascendencia que el modelo republicano federalista adquiere en la filosofía pública del periodo. En *El Mercurio* (números 137 y 138 de 12 y 13 de diciembre de 1831, recopilado por V. Letelier, *La Gran Convención de 1831-1833*, p. 19) encontramos una referencia crítica a esta idea del diputado como delegado, “consagrado –sostiene- en un abuso desde el Congreso Constituyente de 1826”. En contraposición defiende la idea del diputado-representante: “Este es un equívoco funestísimo que es preciso desvanecer, y que han divulgado y repiten sin cesar los demagogos y anarquistas: ellos, ignorando la verdadera esencia del sistema representativo, creen o fingen creer que un diputado no es otra cosa que el mandatario del pueblo que lo elige; que ha de recibir de él instrucciones, reglas y órdenes que no puede traspasar; que puede el pueblo retirarle los poderes cuando lo tenga a bien; en una palabra, que es un simple órgano pasivo de los deseos y caprichos de sus comitentes” (19). “El verdadero origen del moderno sistema representativo es la inmensa división de trabajos y ocupaciones a que la civilización y progresos de la ilustración de los pueblos se dedican ya exclusivamente los ciudadanos (...) Desde entonces la filosofía, la economía y la jurisprudencia formaron también ramos aparte, cuyo profundo estudio abandonó la multitud de ciudadanos a un cortísimo número, y desde entonces pocos son los que adquieren y tiene capacidad de meditar y combinar los difíciles puntos de un Gobierno civil y de ponerse al frente de la administración pública. Pocos, poquísimos son los que pueden tener sobre sus hombros el cargo de combinar las leyes, y a estos poquísimos es a los que eligen los pueblos con el fin de que lo hagan, escogiendo no sus bocas para que vayan a proferir lo que sus comitentes les sugieran, sino sus conciencias y sus entendimientos, para que discurren y penetren lo que ellos no son capaces de penetrar, ni aun de aplicarle su atención, empleada toda en diversos objetos” (19) (Más adelante fundamenta este último juicio con la célebre alocución de Burke a los electores de Bristol. Lo central de una larga cita reza: “El parlamento no es un Congreso de embajadores de diferentes y enemigas naciones, cuyos intereses debe defender cada uno como agente y abogado, contra los otros agentes y abogados: el parlamento es una asamblea deliberante de una nación, con un solo interés, que es el del todo, y en donde las miras y pretensiones locales no deben servir de guía, sino el bien general que resulta de la razón del todo. Es cierto que vosotros escogéis al representante; pero ya elegido no es un miembro de Bristol, sino un miembro del parlamento” (20)).

“Nada tiene que ver la democracia de los modernos con la de los antiguos, son en naturaleza diversísimas: aquella era bárbara, llena de todos sus vicios y defectos, degenerando siempre en anarquía y envuelta en los desórdenes consiguientes a la reunión tumultuaria de pueblos cortos en las plazas de Atenas y de Roma, donde todos daban votos individuales en los asuntos de la mayor gravedad; la democracia de las repúblicas modernas está ya depurada de todos los vicios que la afeaban hasta el grado de presentarla horrible entre los griegos y romanos. ¡Ser todos legisladores! ¡Dar todos opinión en materias sobre que jamás han meditado, y que exigen el estudio de toda la vida de un hombre regular! Alejarnos para eso a Grecia, a Roma, a pequeños cantones siempre en sedición, siempre en tumultos, cosa extraña, extrañísima. Si a un literato, comerciante,

Es claro en la discusión anterior que eso que ellos designan con la palabra ‘federación’ en su significado profundo equivale a democracia. No exactamente a federación como tal. Pensarlo así equivaldría a equivocar la percepción de este momento del republicanismo en Chile. Un buen ejemplo de esto último lo constituye la reflexión de Cienfuegos: “Yo, cuando hablé sobre este particular, no fue mi intención explicar la palabra *federación*; me parece un accidente del sistema democrático que han adoptado los pueblos de Chile; mi intención era proponer aquellos caminos que me parecen más adecuados para que los pueblos gocen de una verdadera libertad y prosperen en todos sus ramos. Yo he meditado mucho tiempo, y la experiencia me ha enseñado el resultado de los diferentes Gobiernos conocidos; y he venido a concluir que el gobierno menos malo (porque no hay uno bueno), y el que me dicta la razón, el más conveniente a la República, es el que llaman federal, no aquel Gobierno federal estricto y absoluto, que en su centro tiene un déspota, cuales son los círculos de la confederación del Rhin. Aquellos pueblos siempre amagados por sus vecinos, se unieron a otro grande; pero en cada uno de ellos queda un déspota que dicta la ley a su voluntad. Esto, ya se ve, ha producido malos efectos, porque su ley ha sido la fuerza y la opinión. Cuando he hablado, pues, sobre federación, ha sido mi intención proponer un Gobierno conforme a los principios de libertad, por la que tanto hemos padecido; un Gobierno en que todos gocen de los derechos que la Providencia nos ha concedido. Prescindo aquí de división de provincias; no tenemos autoridad para obligar a los pueblos. Libres son ellos para unirse y formar pactos entre sí, y los habitantes de cada pueblo o

etc.. etc. se le propone haga una estatua o cualquiera otro artefacto, no sólo dirá, sin la menor vergüenza ¿y yo qué entiendo de eso, cuándo aprendí ese oficio? Sino que hasta lo tendrá por un insulto: ¡y cuando se trata de hacer leyes, obra la más sublime de la sabiduría, todos se juzgan aptos y aún se darán por ofendidos si se les dice que no son buenos para legisladores!” (19).

provincia deben tener la libertad de elegir sus mandatarios. En todo el tiempo de la revolución he observado sus tristes clamores y justas quejas, porque les han mandado para que les gobiernen unos individuos en quienes no tienen confianza. Gocen, pues, de la libertad, que con su sangre y sus intereses han conseguido. ¿Por qué los hemos de esclavizar por más tiempo? Queden ya libres para usar del derecho más precioso que les conceden los principios que hemos proclamado” (p. 103).

Pero no existe un mejor ejemplo de esta demanda de autogobierno que la iniciativa de asignar los cargos públicos por medio de elecciones populares directas. En nada muestra más el republicanismo federalista su compromiso democrático que en esta iniciativa. Resulta, pues, necesario analizar algunas de las iniciativas de reforma con detención para entender cómo se traducen los principios explorados en una práctica política. En particular, examinar de qué modo se proyectan estas reformas hacia la meta de imposibilitar el despotismo y la servidumbre, que los republicanos federalistas han detectado en la república fundada en Chile.

La primera iniciativa es la de elección de gobernadores. En el ya referido proyecto constitucional presentado el 30 de noviembre de 1825, su autor, Joaquín Campino, reconoce que “no son las asambleas, ni las atribuciones que se le designan en el proyecto, las que sufrirán una oposición tan fuerte, como lo que se establece para el régimen de los pueblos, dejándoles el derecho de elegir libre y directamente sus gobernadores, por el temor que se tiene de que hagan un mal uso de esta no acostumbrada libertad, y que venga a producir el encendimiento de los partidos, la anarquía y disolución general de la República (...) El que suscribe al menos tiene un presentimiento de seguridad sobre el buen uso que

harán los pueblos de las facultades, cuyo ejercicio propone hoy, que se les confíen, y no divisa tampoco un otro medio por el que puede lograrse formar la opinión en toda la República, ni conseguirse los sentimientos de una verdadera unión entre los pueblos. y sincera adhesión al Gobierno (...) Ni es bastante a lograr este fin el medio con que algunos querrían conciliar los intereses de los pueblos, sin darles la libertad de elegir sus gobernadores, poniendo la facultad de proponerlos en cuerpos poco numerosos (...) pues los inconvenientes de estas elecciones indirectas son muy conocidos. Otros intereses se interponen siempre en estos cuerpos, que no son los de los comitentes, y los pueblos no lograrían regularmente ver elegidos a aquellos que merecen su confianza, y tiene su opinión y afecto; ni los nombrados de tal modo, tendrían tampoco un estímulo tan fuerte y lisonjero para admitir el mando, y empeñarse en su mejor desempeño, como si lo hubiesen recibido por una elección directa del pueblo. (...) Un medio tal es siempre una continuación del sistema de temor y desconfianza de los pueblos, que a su vez, lo produce también en éstos contra el Gobierno, viniendo a resultar, que sin tener enemigos exteriores, nos mantengamos siempre en un aspecto hostil entre nosotros mismos. (...) a los gobernadores (...) no se les supondría la independencia necesaria (...) como si debiesen su nombramiento a un origen común con las mismas Asambleas, es decir, a la libre y directa elección de los pueblos”¹².

Esta demanda tiene su historia que podemos ver registrada en documentos de la misma época. En ellos se recogen las antiguas denuncias de las provincias frente a los abusos de las autoridades provinciales designadas por el gobierno de O’Higgins. Esta práctica. se mantiene aún en Chile en 1825, bajo el gobierno de Freire. Los abusos de los gobernadores.

¹² En Briceño, *op. cit.*, pp. 177, 179, 180, 181.

se dice, son la consecuencia de su poder concentrado, con el que mantienen una práctica política propia de la antigua administración colonial. Son en esencia la prolongación del despotismo monárquico y su designación repugna a un gobierno republicano. Por el contrario, una república debe descansar en el autogobierno. Una primera instancia de ese autogobierno debe ser la práctica de elegir directamente a las autoridades locales. La mantención de la otra práctica revela la inexistencia de una verdadera república. Por esta razón, una primera iniciativa para dar realidad efectiva al autogobierno republicano es restituir a los ‘pueblos’ el usurpado derecho a elegir sus autoridades locales.

Un documento revelador de esta discusión es el “Registro Oficial de la Suprema Junta Interior Gubernativa”¹³, correspondiente a la Junta Provincial de Santiago, establecida en junio de 1825. En sus oficios, es notoria la voz predominante de su vocal José Miguel Infante. Como tal, Infante presenta el 8 de junio de 1825, un Proyecto de Decreto “para que los Pueblos en uso de sus derechos nombren sus Gobernantes Locales”. Los fundamentos del proyecto son lo que nos interesa revisar: “Es bien reciente la memoria de las vejaciones e injusticias que en el antiguo régimen español hacían sentir a los pueblos los Delegados que se nombraban por los Presidentes (...) Constituido el país independiente de la dominación española, nada habría sido más justo que devolver a los Pueblos ese derecho de nombrar sus autoridades locales, que les es inherente, y se les tenía usurpado. Pero es preciso confesar que la revolución no ha puesto término a esas prácticas opresoras, porque los mandatarios que después de ella han ejercido la Suprema Magistratura, han querido, o han creído de buena fe deber continuar, ejerciendo en esta parte esa corruptela tiránica. Si la autoridad general de la República debe ser nombrada por todos, porque entiende y

¹³ En *Colección de Antiguos Periódicos Chilenos*, volumen X.

delibera en los negocios que a todos tocan, las autoridades municipales, que sólo presiden e interesan a una fracción deben ser nombradas por la fracción misma. La Junta pues cree que faltaría a su primer deber, si no restituyese a los Pueblos este sagrado derecho”¹⁴.

El proyecto de Infante tiene una inmediata resistencia de parte del Director Supremo Ramón Freire. En su respuesta a la Junta, Freire revela las razones que ya hemos visto en el análisis de los capítulos anteriores y que, en los próximos capítulos, veremos reflotar en las críticas de Juan Egaña y de su hijo Mariano al republicanismo federalista, hasta finalmente proyectarse hacia el trabajo de los Constituyentes de 1831-1833. El 26 de julio de 1825, Freire comunica “los fundamentos que hacen inadmisibile la medida propuesta por V. S. de remover los Delegados en todos los pueblos de la República, autorizando igualmente a los ciudadanos para elegir popularmente sus gobernantes. La policía en general, así como la facultad de nombrar los Jefes políticos en todos los pueblos del Estado, es una atribución del Poder Ejecutivo, y mal podría el Director Supremo responder de la tranquilidad y seguridad de los pueblos, si los Gobernadores no dependiesen de su nombramiento. El Gobierno de los pueblos no puede confiarse a personas que no sean de la absoluta e ilimitada confianza del Director, porque como éste es obligado a responder de la tranquilidad pública, de la conservación del orden, y del buen gobierno de los Departamentos, no puede llenar los deberes de que es responsable si sus manos auxiliares y subalternas (los gobernantes de los pueblos) no son de su decidida satisfacción”¹⁵. Agrega ahora: “Es un error muy funesto creer que el que administra el Poder Ejecutivo sea el primer enemigo de la Nación, y este concepto absurdo podría abismar a nuestro país en los

¹⁴ Colección, p. 381.

¹⁵ Colección, pp. 391, 392.

horrores del desorden. El Ejecutivo es una de las columnas de la libertad, y cualquier ataque contra las facultades que le competen por su naturaleza, o lo que es lo mismo, contra sus prerrogativas, lo es contra la libertad pública”¹⁶.

La amenaza aducida es una que ya conocemos, la anarquía, que Freire hace coincidir aquí con esta iniciativa de otorgar a los pueblos esta actividad de elegir. Estimular la participación política en los ciudadanos es vista como peligrosa y, por lo mismo, indeseable. La percepción presentada por Freire difiere diametralmente de la de los republicanos federalistas. Éstos justamente persiguen estimular la actividad ciudadana en las personas; hacerlos por fin ciudadanos, que participen, que tomen parte en la cosa pública, que se autogobiernen. Este es el medio que ellos ven para llenar el espacio público que aún permanece vaciado, desde 1810, y que es preciso comenzar a llenar. Ese comienzo coincide, a su juicio, con la elección directa de las autoridades locales.

Pero las palabras de Freire apuntan en la dirección opuesta: “si en las circunstancias en que nos hallamos, se dejase a los pueblos la facultad ilimitada de nombrarse a ellos mismos sus gobernantes, sería abandonarlos a querellas interminables, y radicar perpetuamente entre ellos los odios, los rencores y las venganzas; de aquí resultaría necesariamente la anarquía por las disputas sobre el mando, hasta el extremo de que veríamos mudarse en cada pueblo un gobernador todas las semanas”. Freire pone a continuación el ejemplo predilecto de la época: las provincias del Río de la Plata: “La Junta debe tomar en consideración acerca de este punto lo ocurrido a nuestra vista en las Provincias de la Plata, porque la historia debe ser nuestra mejor maestra (...) Aquellas comarcas, como V. S. no ignora, han sido por

¹⁶ *Colección*, p. 392.

mucho tiempo envueltas en la más desoladora anarquía, y las usurpaciones, y todo género de desórdenes ha sido el resultado de extemporáneas innovaciones políticas, y de la excesiva libertad popular”¹⁷.

La respuesta de la Junta no se deja esperar: “Es una atribución dice V. S. del Poder Ejecutivo nombrar los jefes políticos en todos los pueblos del Estado. Mas esta atribución se pregunta ¿de dónde trae su origen? V. S. y todos saben que del antiguo Gobierno Español, que concedía esta prerrogativa a los Presidentes”¹⁸. Sobre el poder que atribuye Freire al Poder Ejecutivo, pregunta la Junta: “Cerca de cuatro años han corrido desde que cesó el mando del Sr. O’Higgins ¿y aun todavía no es tiempo de que los pueblos elijan sus mandatarios? Si estamos a los fundamentos de la nota de V. S. no lo es, ni puede serlo jamás”¹⁹. En verdad, asegura el documento de la Junta, la anarquía argüida por Freire tiene otra explicación: “De todos estos acontecimientos que ha sido oportuno tocar, y de otros de la misma naturaleza ocurridos en nuestro país se deduce que la anarquía, la falta de orden, etc., que lamentan siempre los Gobiernos, traen regularmente su origen de que los Pueblos reclaman sus derechos, y no hallan disposición en los Gobiernos para concedérselos. No otra cosa forma la lucha entre Gobernantes y gobernados, que viene al fin a romper los vínculos sociales”²⁰. Hacia el final afirma “No es un error funesto como dice V. S. creer que el que administra el Poder Ejecutivo tiende siempre al despotismo. Es un dogma político, es una verdad, cuyo conocimiento interesa demasiado a los Pueblos, para que siempre velen en la conservación de sus derechos, expuestos a cada momento a las

¹⁷ *Colección*, p. 392.

¹⁸ *Colección*, p. 393.

¹⁹ *Colección*, p. 394.

²⁰ *Colección*, p. 395.

usurpaciones de los Gobiernos. Es una verdad repite, y nada tiene de acrimonia el decirlo. Vivimos en una República, y no en una Monarquía, y ese lenguaje sincero y terminante debe ser el de los republicanos. Aun cuando la Silla de la Suprema Magistratura la ocupara el héroe de Norteamérica, así le hablaría en igual caso esta Junta, sin embargo de haber sido el hombre cuyas virtudes sublimes no tienen ejemplo en la historia.”²¹

Esta demanda por la elección directa de los gobernadores es recogida por el Congreso de 1826 bajo los mismos fundamentos. Pero no se la entiende aislada de otras iniciativas. A esta se suma pronto la de elección popular de párrocos. En su primer discurso ante el Congreso, Cienfuegos afirma que “es necesario que todos los jefes de la República, en el orden político, eclesiástico y militar sean elegidos” (54) popularmente, con el fin de restituir a los pueblos el derecho de elegir sus gobernantes. En su exposición, prácticamente toda la vida en comunidad debe ser objeto de atención para evitar el peligro de despotismo y restituir el derecho al autogobierno, para “que procuremos conservar a estos pueblos en la libertad que Dios les ha dado” (54). En particular, la elección popular de párrocos es justificada por esta razón. Es necesario en su opinión que “ellos presenten al diocesano los sujetos que han de ser nombrados para curas, porque, ejerciendo ellos su autoridad tan inmediata sobre cada persona, deben ser a satisfacción de todos y gozar una entera confianza de los pueblos”. La elección de los párrocos no es tan extravagante como la ridiculizará Juan Egaña; está dirigida a proteger a las personas de una autoridad ejercida sobre ella, que sin su consentimiento y vigilancia puede ejercer esa autoridad con despotismo. La manera de cuidar su libertad es proporcionándole el mecanismo -la elección- para evitar que quien ejerce esa autoridad lo haga en forma inicua. Por medio de

²¹ *Colección*, p. 396.

la propia elección se espera que quien ejerce cualquier autoridad, incluso ésta, cuente con la confianza del mandante²².

Para mantener la misma libertad, dice: “Los gobernadores deben ser naturales o vecinos del partido que los elige, pues de otro modo no tendrán aquel empeño necesario para la prosperidad de esas poblaciones, fomento de la agricultura y comercio” (54). Un cuidado similar merecen también la administración de una “caja provincial para subvenir a sus necesidades particulares, como distinta a la existencia de una “caja general, a la que deben concurrir las provincias en proporción de sus entradas, para el sostén de aquellas cosas que pertenecen al sostén de la Nación” (55) y una administración de justicia provincial: “cada una de ellas tendrá igualmente un cuerpo o tribunal de justicia” (55). “en fin, que todo empleo lo den los partidos respectivos, y no mantengamos más a esas pobres familias en el estado de miseria y abatimiento a que se hallan reducidas hasta aquí, por estar privadas de esa autoridad que les ha costado tanta sangre el conquistarla, y adquirir esa libertad de que hasta aquí no han podido gustar” (54).

Por su parte, J. M. Infante recoge la proposición de Cienfuegos en el mismo sentido: “Se ha dicho que los pueblos deben elegir sus gobernadores, párrocos y demás empleados; sólo es una barrera contra los déspotas y opresores; la libertad hasta hoy en Chile no ha sido ni figurada, cuando, estando dividido el territorio en 32 partidos, el Gobierno nombra 32 hombres para mandarlos y sostenerse mutuamente. Proclamemos esa ley, si se quiere, ahora mismo, y digamos a los pueblos mañana: “Nombrad vuestros gobernantes, elegidlos a

²² La propuesta sobre elección de párrocos fue acogida por el Congreso el 13 de julio de 1826 mediante decreto (ver p. 132, Tomo XII).

vuestra satisfacción” (57) . Recogiendo la moción de Cienfuegos, agrega, “si a los pueblos se les permite elegir sus empleados en lo político, con mucha más razón permítaseles nombrarlos en los destinos eclesiásticos, pues si aquellos necesitan su confianza, éstos, que van a dirigir su interior, tienen mucho más motivo para ser de la satisfacción de los que dirijan. Concedamos que cada uno tiene derecho para decir: “Este quiero por párroco” (57). En la misma sesión, el diputado Lazo insiste en la moción: “Federación quieren todas las provincias; ellas quieren gobernarse a sí mismas (...) ellas entienden que, nombrando sus gobernadores, acaba ya en Chile el imperio de la arbitrariedad y no habrá tirano que las ataque” (57).

Se ve claro, pues, que las propuestas federalistas apuntan en la dirección prevista. Por medio de elecciones directas, se busca restituir el gobierno a esas personas que hasta aquí han estado privadas de esa autoridad. Para que las personas conserven su libertad, se piensa, es necesario crear mecanismos mediante los cuales eso sea posible. Mecanismos que impidan que quienes ejercen esos cargos públicos los vean como el ejercicio de un poder tutelar que está más allá de la sapiencia y control de las personas que sufren su ejercicio. Mecanismos en fin que impidan que tales cargos sean ejercidos despóticamente, aun cuando el amo se conciba como el primer servidor del pueblo. Estas propuestas “federalistas” son esos mecanismos que se proyectan como barreras para impedir la permanencia del despotismo que se opone a la libertad. Los republicanos federalistas consideran que las condiciones preexistentes son precisamente las que impiden la realidad de la libertad. Con ardor, Cienfuegos lo afirma: “esta política (...) será una barrera impenetrable al despotismo con que contrapesarían siempre sus intereses aquellos que quisieran abusar del poder. ¿A qué Director o Presidente podría ocuparle por un momento

la idea o imaginación de oprimir las provincias, existiendo ellas separadas y gobernadas por sí? Todo ha de ser libre en los pueblos, de suerte que todas las partes de Chile respiren libertad” (55).

Mediante estas iniciativas se busca materializar el principio de desconcentrar el poder. A esta idea apunta el énfasis de separación y autogobierno de las provincias a que aluden las palabras de Cienfuegos. En verdad, no se piensa en una separación total o extrema. Las palabras más bien recogen un énfasis, para recalcar la necesidad de fortalecer la extensión del gobierno hacia abajo, diseminarlo para que llegue a las manos de todos, en donde debe estar localizado para evitar el error de depositarlo en un centro único. Ciertamente los republicanos federalistas están conscientes de que se necesita un gobierno central, pero que éste no disponga de un poder de tal magnitud que pueda oprimir a los ciudadanos. Infante lo advierte con claridad, fruto de su larga actividad en la vida pública: “el peligro de las Repúblicas regularmente está en las demasiadas facultades del Poder Ejecutivo” (100). Por su parte, el Manifiesto de la Asamblea de Coquimbo intenta enfrentar la predecible objeción: “Se dice que el sistema federal es débil. Es verdad que el gobernante no tiene fuerza suficiente para oprimir a sus conciudadanos”. Su verdadera fuerza, aduce, radica en sus ciudadanos en armas: “cuando los hombres pelean por ser libres, son mucho más fuertes que cuando salen al campo por sólo obedecer” (33).

El 7 de julio de 1826, el diputado José Silvestre Lazo, presenta la moción para la elección directa de autoridades locales:

“Para que los pueblos gusten de la libertad de que hasta ahora han carecido, decretará el Congreso sin esperar a que se haga la Constitución las proposiciones siguientes:

1º. Cada pueblo nombrará su gobernador.

2º. Para el nombramiento de intendentes, todos los pueblos de la intendencia nombrarán diputados electorales para que, reunidos en la cabecera, elijan al intendente.

3º. Tendrá voto todo individuo que haya cumplido 21 años, o si obtuviese empleo público antes de esa edad.

4º. Para ser elector o elegido, deberá saber firmar, por lo que cada uno que vaya a votar estampará su firma en un papel que sobre la mesa de elecciones se tendrá al efecto” (69).

Esta moción se traduce en un proyecto sobre elección directa de las autoridades locales. Su discusión dará lugar a un intenso e interesantísimo debate en la Sala en torno a la calificación de los electores, derivado del proyecto sobre elección directa de autoridades locales.

El debate es abierto por J. M. Infante en la sesión del 12 de julio de 1826. En su intervención, advierte sobre la necesidad de implementar la práctica del federalismo en forma gradual. Con este propósito, intenta convencer a la Sala sobre la conveniencia de entregar a los pueblos cierto reglamento para iniciarlos en la práctica de gobernarse, algo de lo que es consciente, los chilenos ignoran muchísimo. Propone organizar la práctica del autogobierno, de modo de familiarizar gradualmente a las personas con el ejercicio de este derecho. Es, en definitiva, un sistema de educación del ciudadano, para hacerlo libre. Sin esta educación gradual, piensa Infante, se corre el peligro de encaminarlos a una anarquía, que sólo favorece a los enemigos de la libertad. La insistencia de Infante en la necesaria

práctica del autogobierno por parte de estos noveles ciudadanos permite divisar la implementación del modelo republicano federalista. Lejos de proyectar una mera utopía, se observa la preocupación de su autor por intentar diseñar una estrategia de práctica política que permita internar a los ciudadanos en una vida política activa sin antecedentes. De otro modo, advierte, se conduce a pueblos sin preparación política a una anarquía segura. Con ello, no se hace otra cosa que confirmar las aprensiones de los partidarios del antiguo sistema. Las siguientes son sus palabras: “es de advertir que, habiendo declarado la federación es preciso dar a los pueblos ciertas reglas que los pongan en aptitud de obrar por sí; de otro modo es factible que este sistema, lejos de serle útil, los envuelva en la anarquía. Se les dice ahora por medio de unas reglas prudentes: ‘Elegid vuestros gobernadores popularmente’. Elegidos éstos se les dictarán otras de la misma naturaleza para que elijan gobernadores de provincias, porque estas elecciones deben ser distintas y posteriores a las de gobernadores de partido. Sancionada la división de provincias que hizo el Consejo Directorial, y cuando ya no existan en los pueblos esos delegados directoriales que ahora los están dominando, entonces podremos decirles que formen sus asambleas, y que éstas dicten a su parecer las elecciones de sus respectivos distritos; pero si ahora, sin mostrarles el camino, les facultamos para que elijan al modo que les parezca, entonces sí asomará el desorden y la anarquía; entonces sucederá necesariamente lo que se teme, de que los pueblos abusen de su libertad. (...) Si nos desviamos de estas medidas prudentes, si queremos entender tan generalmente la palabra federación, entonces sí que resultarán males al tiempo mismo de su establecimiento” (114).

Las últimas palabras de advertencia descubren un interés inmediato en sus palabras: responder a las exigencias de completa libertad para los pueblos, provenientes de diputados

federalistas impacientes. Estos entienden por federación la completa libertad para los pueblos y toda regla les parece una manifestación de despotismo. La moción de Infante de imponer un reglamento a su autogobierno les parece un ejemplo de traición al “federalismo”²³. Como se puede observar una vez más, la palabra ‘federación’ en el vocabulario “federalista” designa democracia.

Infante recordará amargamente este peligro advertido a sus conciudadanos cuando prácticamente en solitario siga defendiendo este republicanismismo en el Congreso Nacional de 1828. En alusión especial a Coquimbo, otrora el campeón del federalismo, Infante entenderá que su posterior deserción tiene como causa principal la carencia de esa vida política que en 1826 él proyecta entusiasta. En la sesión de 11 de marzo de 1828 se refiere a esta materia: “Los pueblos, se dice, *han variado de opinión, ya no quieren federación*. Si es verdad que han variado, ha sido, vuelvo a repetir, por el influjo y no por la experiencia que se alega. ¡La experiencia! ¡Ojalá que por fortuna la hubiesen tenido! Los gobiernos entonces no habrían tenido facilidad para descarriarlos. Esa experiencia, si la tuvieran, les hubiera hecho ver la utilidad que les resultaba de la elección directa de sus gobernantes, y demás atribuciones que les da la federación. Se dice que *la forma de Gobierno federal es la madre de la anarquía*. Yo digo que esta es la voz favorita de los rivales del orden público.

²³ Para tomar un solo ejemplo de estas voces impacientes entre las filas del federalismo, consideremos las palabras del diputado Benavides en respuesta a la exposición de Infante: “Parece que el Congreso quiere principiar por la destrucción del sistema federal que él mismo determinó. Cuando se dijo que los pueblos deben elegir sus gobernadores, fue porque estas elecciones se creyeron preliminares a la confederación, y por lo mismo al arbitrio de los pueblos. A todos observo unánimemente conformes en que se les conceda esto porque son libres; y si son libres ¿para qué los restringimos? ¿Por qué los atamos a una ley? Dejemos todo al arbitrio de los pueblos; que ellos constituyan sus gobiernos como lo crean más convenientes; no les fijemos leyes; pongámosles sólo unas instrucciones, pero no obligatorias (...) Esto es suficiente, lo demás sería abusar de nuestra autoridad” (115. Sesión del 12 de julio de 1826). En la sesión del día siguiente, insiste sobre su posición: “No puedo comprender cómo un número determinado de ciudadanos, como son los representantes, y que, siendo elegidos para este destino, no tiene más que el carácter de meros delegados, no me puedo disuadir, digo, cómo ellos tengan facultad para dictar leyes obligatorias al mismo delegante, que es el pueblo; me parece contra todo principio” (127, 13 de julio de 1826).

pues este sistema es el organizador de la República, el único que garantiza la libertad de los pueblos. Por esto es que Coquimbo se decidió por él, conducido sólo por la especulación; esta es una verdad demostrada por los mismos hechos. En aquel lugar, más bien se puede decir que se ha leído este sistema que se ha practicado; y no obstante el manifiesto de esa Asamblea no está diciendo que tal vez no habría impedimento en ningún pueblo para su adopción, y concluye definiendo el sistema unitario: “El gobierno unitario no se distingue del monárquico, sino en que el primero se llama rey o monarca el que gobierna y en el segundo director o presidente”. Estas son las palabras literales del manifiesto de la Asamblea de la última provincia del norte. Es claro pues que para variarlo debe haber mediado el influjo del poder.” (306, Tomo XV).

La discusión es continuada en la sesión del 13 de julio de 1826. En esta, se discute más directamente el proyecto sobre elección de autoridades locales, surgido de la moción del diputado Lazo. Benavente²⁴ expone la opinión contraria al proyecto: “Creo inoportuno determinar que los pueblos, desde ahora y antes que se haga la Constitución (...) elijan ya sus gobernadores (para) no desunirlos y mover las pasiones y los partidos que (hacen) más difícil la organización de la República y el establecimiento de la Constitución” (124). La réplica de Infante es inmediata: “Se ha dicho que es importuno el que se les permita elegir sus gobernadores (...) Siempre se les ha negado, diciendo que era ponerles en las manos la tea de la discordia; puede ser que como bisoños cometan algunos desórdenes; pero si siempre hubiésemos de reparar en esto, jamás se haría ninguna mejora. En fin, los pueblos lo que quieren es ser bien regidos; ellos cuidarán que las elecciones recaigan en buenos ciudadanos. Yo creo que más interés tomarán en la elección de sus mandatarios que en la

²⁴ Diego José Benavente (Concepción, 1790-Santiago, 1867)

de diputados al Congreso, porque lo bueno o lo malo de los primeros, lo van a sufrir más de cerca” (125). En la misma dirección, el diputado Elizondo afirma: “Yo creo que los pueblos manifiestamente se han pronunciado por la elección de sus gobernadores, y ya es imposible oponerse a una opinión tan constantemente sostenida y que no es de ahora solamente. Ellos tocan más de cerca sus bienes o sus males, y esto basta para esperar el acierto de sus elecciones, porque saben que del gobernante depende su felicidad o desgracias. Nosotros no podemos tener ese instinto y esa perspicacia para conocer los sujetos que más convengan al gobierno de cada pueblo, porque no estamos en contacto con sus necesidades; lo mismo sucede al Gobierno; he allí la causa de tantos males que lamenta la República. (...) sería contra el orden natural de las cosas que, siendo ellos los que van a experimentar todos los bienes y los males de que es causa un gobernante, no eligiesen para este destino al mejor de sus conciudadanos, al más honrado y más patriota” (125).

A partir de aquí la discusión se concentra en la calificación de los electores, dando paso a su momento más sugerente y revelador. Este punto pondrá en la mesa un tema crucial, que hasta ahora no habíamos visto surgir en la discusión pública. La relación entre el derecho a voto y la propiedad. Ciertamente la calificación de los electores en relación a la propiedad estaba establecido por los códigos constitucionales anteriores, pero como producto de un acuerdo sin fisuras ni polémicas. Sólo ahora, cuando se ha ampliado en Chile el derecho electoral, se produce una discusión pública, suscitada por la presencia en la esfera pública de nuevos actores, distintos a los tradicionales²⁵. No es casual, pues, que se haya suscitado esta controversia en el seno del Congreso de 1826.

²⁵ El Congreso Nacional de 1826 fue originado en una ley electoral que amplió el universo de las personas calificadas para ser electas como diputados y la reducción de trabas para los votantes. Esto significó cambios

El artículo del proyecto en cuestión es el número 3, que fija las exigencias para calificar a los electores. En él se indica que “los electores deben saber leer y escribir, lo que acreditarán a presencia de la mesa de electores o, en su defecto, posean un capital de mil pesos” (126). El diputado Benavides, con su celo que ya observamos²⁶, abre la discusión: “No podré dejar de hacer una breve observación sobre esa cláusula restrictiva, de que, para votar, es preciso saber leer y escribir. Esto me parece que es restringir los derechos del ciudadano; cada hombre es un propietario respecto de sus derechos, y así no se le pueden impedir bajo pretexto alguno. Por otra parte, exigiendo que precisamente deben saber leer y escribir, se priva a una multitud de ciudadanos honrados del derecho de sufragio. Esto me parece que será cosa muy dura. Se quiere salvar esto con decir “o saber leer y escribir o tener una propiedad de mil pesos”: también me parece mucho; póngase una cantidad de doscientos pesos, y que hasta el año 40 no obligue esa calidad de saber leer y escribir. Se dirá que este es un poderoso estímulo para que se empeñen en aprender; no lo niego, pero no están en ese estado nuestros pueblos, porque carecen de medios de instruirse. Si parece mucho tiempo el que indiqué, póngase un término de seis años para que rija esa ley” (pp. 126-7). Por su parte, el diputado Meneses²⁷ opina que “El artículo no puede estar mejor pensado; esto de ceñir el derecho de sufragio a sólo los que sepan leer y escribir, es el único medio de evitar las maniobras y los engaños que han intervenido en las elecciones

notorios en la composición de los diputados que formaron este Congreso (Ver Galdames, Luis (1929): *La evolución constitucional en Chile*, p. 655, 693)

²⁶ Ver nota 23.

²⁷ José Gregorio Meneses Guerrero (Santiago, 1755-1843). Se graduó en cánones en la Universidad Real de San Felipe y se ordenó sacerdote. Participó en la revolución de la Independencia y fue prisionero de los realistas (1813). En 1814 parte al exilio en Mendoza. Regresó con el Ejército de los Andes en 1817. Formó parte del Congreso Constituyente como diputado por Santiago (1824-1825) y suplente por Santiago (1826), suplente por Casablanca (1828), diputado por Casablanca en propiedad (1828-1829), diputado por Rere (1829).

anteriores. (...) Por lo que respecta a la propiedad, señor, aun mil pesos no me parecen suficientes; si se ponen 200 pesos van a votar hasta los peones, y estas elecciones se resentirán de los defectos de todas las que hemos visto hasta aquí” (127). El diputado Benavides, con su mismo celo, interviene nuevamente: “Se dice que no exigiéndose más que una propiedad de 200 pesos se llevarán a votar hasta los peones; para el caso sería lo mismo con los mil; siempre podrían fingir, porque ningún peón puede tener 200 pesos, y con todo se dice que los peones votarían; luego esos abusos de las elecciones no se cortan con exigir una propiedad de mil pesos. Ya he dicho que cada hombre en sociedad es un propietario de sus derechos, con que ¿por qué se les restringe? ¿por qué se les coarta de ese modo?” (127).

La intervención del diputado Bauzá²⁸ es aún más apasionada: “Yo no sólo no me puedo conformar con los mil pesos, sino tampoco con los doscientos. A más de las disputas que se originarían entre los ciudadanos y la mesa de elecciones, se haría una injuria a esos que no tenían la fortuna de haberse adquirido un capital. Ya el proyecto dice que se esté al reglamento de elecciones para diputados al Congreso, el cual permite votar a cualquier infeliz que tenga cinco varas de tierra y un durazno que produzca alguna cosa...

“Por otra parte, aquellos infelices gañanes aunque sean peones, ¿no son ciudadanos? ¿por qué se les quiere despojar de ese derecho? ¿por qué se les quiere mantener en ese estado de abatimiento?

²⁸ Juan Antonio Bauzá (Santiago, 1765-1845). Ingresó a la Orden Franciscana. Durante 15 años fue catedrático del colegio de la comunidad. En 1810 sirvió a la causa de la Independencia. Emigró a Mendoza en 1814; Regresó con el Ejército de los Andes como capellán militar en campaña. En 1824 se secularizó. Elegido diputado por Colchagua en 1826 y suplente por Linares en 1828. Más tarde, canónigo de la Catedral de Santiago y miembro de la Facultad de Teología.

“No porque la miseria los reduce a sujetarse a un real de jornal (contra lo cual haré después una moción), tenemos nosotros facultad para excluirlos del goce de ciudadanos. Yo opino, señores, que a ningún hombre que tenga sentido común, sea o no propietario, se le prive el derecho de sufragio. Así es que, según mi dictamen, debía ponerse un artículo expreso que ordenase a las mesas de elecciones, que a todo hombre en su sano juicio se le admita su sufragio, aunque vaya con un poncho o aunque vaya en cueros.

“Para mí no hay distinción entre los hombres, sino la que adquiere por sus virtudes y buena conducta, y ¿cuántos de esos infelices que tratamos de degradar merecerán el derecho de elegir mejor que otros muchos de esos ricos propietarios?” (127).

En este punto de la discusión, la opinión sensata de Infante se deja oír en la Sala: “Si hubiésemos de proceder por principios de rigurosa justicia, fuera yo de sentir que todo individuo tuviese parte en las elecciones, porque si ellos van a sufrir las leyes, tiene derecho de nombrar los que hayan de dictarlas o los que hayan de gobernarlos. Si se exige una propiedad cualquiera, no hay un individuo, por miserable que sea, que no tenga alguna: no sólo el que tiene tienda, el que posee una industria, se llama propietario; también lo es el que tiene un caballo, un carnero, etc. Pero yo creo que, inclinándonos a esa absoluta democracia, tal vez no hacemos más que oprimir a los pueblos; no querrían otra cosa esos aristócratas para verificar lo que tanto desean. Vemos que hay pueblos en que no pasa el número de propietarios de diez o doce, a quienes están sujetos los que componen la parte miserable; y queriendo favorecer la democracia, no hacemos más que favorecer la aristocracia. Así es que las leyes de todas las naciones libres, al conceder el derecho de sufragio, han exigido que los hombres tengan aptitudes para decidir si éste o aquel podrá desempeñar el cargo de legislador; y en los Estados en que está más perfeccionada la

democracia, no se permite a un niño el cargo de legislador, ni el de elector, porque no tiene discernimiento; y por la misma razón se lo han negado a los que dependen de otros, porque jamás pueden obrar con libertad, que equivale a no tener discernimiento; a lo que puede agregarse la falta de instrucción en esa clase de gentes. En esta virtud, me parece muy justo el exigir que los electores sepan leer y escribir” (pp. 127-128).

“Por esta consideración y por la de evitar el desorden de las elecciones, no encuentro acertado el temperamento propuesto por un señor diputado, porque si decimos: ‘Todo individuo que tenga doscientos pesos puede sufragar’, volveremos a ver los desórdenes que hasta aquí se han observado en las elecciones; pues, es muy fácil fingir esta propiedad, y no así la calidad de saber leer y escribir, si se previene que lo deben acreditar o probar sobre la mesa de elecciones” (128).

He querido dar la oportunidad al lector de revisar ampliamente el debate precedente, para permitir observar los términos en disputa. También ofrece una buena ocasión para atisbar el carácter de una tribuna de deliberación pública como no se había suscitado en Congresos anteriores. La discusión misma sobre la calificación de los electores muestra por una parte que las posturas federalistas claramente promueven cambios políticos en una dirección democratizadora. Pero también por otra parte muestra que en su interior existen posiciones distintas. Algunas posiciones más entusiastas desean una ampliación de la vida política inmediata a todos, con total prescindencia de su situación económica. Piden incluso otorgar el derecho a voto a peones y jornaleros. Pero también existe una postura más meditada como la de Infante que no desconoce como los anteriores la relación de dependencia entre patronos y peones. Deseando favorecer la democracia dirá Infante no hacemos otra cosa

que favorecer la aristocracia. Promoviendo esta abrupta democracia, advierte, promovemos en realidad lo que interesa a los sectores tradicionales. Esta nueva intervención de Infante complementa la anterior, la que justamente apuntaba a una democracia proyectada gradualmente para evitar el desorden en un pueblo inexperto políticamente. Su postura sobre la calificación de electores forma parte de esta misma precaución. Infante es consciente de la dependencia económica de los trabajadores en el campo chileno. Tales individuos difícilmente están en condiciones de formar un juicio independiente, que les permita discernir su propio bien del de su patrón. Su situación económica los hace coincidir con los valores tradicionales de sus patrones, sin necesidad de recurrir a la explicación de un servilismo abyecto. En suma, votarán voluntariamente por quienes les indique el patrón.

Pero Infante agrega algo más a la fundamentación de su propuesta. Infante ha concluido que estas posiciones democráticas entusiastas lejos de favorecer la causa popular, más bien entregan los argumentos apetecidos por quienes han identificado –como Egaña, como el mismo Freire y tantos otros- la actividad política ampliada con el desorden y el desgobierno. Un pueblo como el chileno ha de ser preparado para su ingreso en la vida política. Uno de los temas sensibles es la propiedad. Su sola mención en el espacio público ha bastado para mostrar que la relación entre una política que se proyecta como republicana y la propiedad es crucial. Una revisión del sistema de propiedad existente se manifiesta como un tema urgente. Se requiere en el futuro un tiempo en que el derecho de propiedad se extienda. Leyes que promuevan la “división de la propiedades”, que “faciliten su adquisición y repartimiento” y que, en esa proyectada instancia, esos “infelices salgan de la miseria que por ahora los condena por necesidad a carecer del sufragio”. Tales son los juicios de Infante hacia el final de su exposición: “Sin embargo de eso, yo he convenido en

la Comisión, que se agregue esa otra circunstancia, de que puedan votar también los que posean mil pesos en cualquiera propiedad, porque no es tan fácil el suponer esta cantidad y se evitan los desórdenes, oponiendo al mismo tiempo un obstáculo a esa aristocracia; esto lo ha dictado la práctica. Yo bien sé que llegará un tiempo en que muy pocos dejarán de ser propietarios, si la marcha de la libertad no se entorpece, y entonces nada temeremos; pero, ¿cuándo será? Cuando leyes sabias promuevan la división de propiedades. No digo que se ataque la de algunos, sino que faciliten su adquisición y repartimiento. Leyes sabias como estas, promoverán la felicidad de los ciudadanos y harán que esos infelices, que se ha hablado con tanta razón, salgan de la miseria que por ahora los condena por necesidad a carecer del sufragio, que se concede a los demás, por las razones que ya expuse” (128).

Esta última parte de la exposición de Infante apunta al fundamento de la ley de extinción de mayorazgos. Este polémico proyecto se suma a las anteriores iniciativas democratizadoras. Su objetivo apunta a destruir las bases de una desigualdad social y económica que se concibe impropia y perniciosa para la instalación de la vida política republicana. La ley de mayorazgos da lugar a un intenso y largo debate público, no sólo en la Sala de sesiones del Congreso, sino en periódicos y otras publicaciones²⁹. El punto en discusión, en la cuestión sobre los mayorazgos, es el tema de la desigualdad, derivada de la existencia de los mayorazgos. El principio de la igualdad ha sido puesto en la mesa desde un inicio por los congresistas federalistas de 1826.

²⁹ La magnitud de esta discusión puede ser apreciada en la cuidada recopilación hecha por Valentin Letelier en el Tomo XIV de las *Sesiones de los Cuerpos Legislativos*.

En efecto, la discusión sobre esta ley otorga sentido a una cuestión de principios que ha expuesto Cienfuegos en un comienzo. La república debe ser un régimen de autogobierno, pues sólo así se puede impedir que un déspota se eleve por sobre los demás. Eso supone instalar una ciudadanía activa, de modo que ninguno pueda elevarse por sobre los demás. Imponiendo un tipo de convivencia en la que todos sin excepción se encuentran situados entre conciudadanos. La igualdad, como condición básica para el ejercicio de la ciudadanía, va surgiendo aquí de una manera inevitable en el pensamiento republicano federalista. Así lo delatan las intervenciones de Cienfuegos, quien en forma reiterada exige que “la Constitución debe formarse bajo el título de igualdad, sin permitirse rango o distinción que quieren arrogarse algunos hombres que tal vez no lo merecen, entre los verdaderos patriotas no hay más distinción que la que cada uno se adquiera por sus luces, méritos y virtudes” (55, Sesión del 6 de julio de 1826). En una segunda intervención, durante la misma sesión, insiste: “Me compadece la suerte de esos que se llaman plebeyos, dándoles este nombre los demás por orgullo; en esto defiende los derechos de la divinidad. Sepan que todos sean iguales, y que el Cielo no nos ha caracterizado con distintivo alguno sino con nuestros méritos y virtudes, únicas cualidades que distinguen al individuo en concepto de los hombres sensatos. No tenemos razón para privar al hombre de esas atribuciones. ¡Pueblos chilenos: sois libres e independientes! Cualquiera otro nombre con que se os quiera degradar, debéis reclamarlo. Nos libertamos de las cadenas del poder español, y aun se quiere oprimir los dones de igualdad que el Cielo nos ha concedido. Todos somos libres por derecho divino, no por derecho humano; no debe haber más distinción; debemos sólo adoptar el espíritu de beneficencia, y formemos una Constitución que ponga a todos en la misma clase; que todos sean iguales delante de la ley, y que los derechos del hombre sean respetados, sin imponerles más gravamen que aquellos que exijan las necesidades públicas”

(57-58). Tales demandas por la igualdad están en conexión con la permanencia de la libertad, como lo insinúan las palabras de Cienfuegos. Esta demanda no queda en el papel y se traduce, como hemos visto, en iniciativas concretas tendientes a realizarla. Su fin, conviene subrayarlo, es posibilitar la ciudadanía activa de la que hemos hablado. La primera y más inmediata es la elección directa de autoridades locales. La otra es la elección de párrocos. Pero la principal, sin duda alguna, y quizás la más ambiciosa, es la ley de abolición de los mayorazgos.

En la sesión del 7 de julio de 1826, el diputado Francisco Ramón Vicuña presenta un Proyecto de ley sobre extinción de mayorazgos. En siete artículos, el proyecto recomienda la abolición de los mayorazgos y la partición de los bienes entre todos los herederos. En su preámbulo señala que “Nada choca tanto a las instituciones republicanas como la permanencia de mayorazgos. Se resiente la Patria de ver aún esas clases privilegiadas sucederse las unas a las otras, como unos simulacros de las mismas monarquías. En cuatro Congresos consecutivos se discutió su extinción; pero por un prestigio aristocrático fue eludida la resolución” (69). El 20 septiembre de 1826, la Comisión de Justicia y Legislación acoge la moción de Vicuña. Afirma conocer que “si los vínculos son a propósito para conservar las formas monárquicas o puramente aristocráticas, son perjudiciales a la democracia más duradera, porque fijando en ciertas familias el influjo y poder tan inherente a las riquezas, constituye unos colosos que, por su perpetuidad, van haciendo hereditarias las consideraciones así a sus cosas (consideraciones debidas al mérito personal) y pueden o deben ser con el tiempo causas funestas de un trastorno en el orden de la República, cuya esclavitud harán más o menos dura, según la más o menos influencia de sus fuerzas físicas o morales” (93-94, Tomo XIII).

En este último texto, se observa el fundamento más importante para el proyecto. Se reconoce el poder e influjo de la riqueza que concentrada en pocas manos (familias) puede ser peligrosa para la libertad republicana. Estas familias pueden transformarse en colosos, se afirma. Se trata de un coloso que ya no es el Poder Ejecutivo, sino uno formado por el poder de una aristocracia. Y se advierte del peligro de esclavitud, que aumentará según la magnitud permitida a su poder. La iniciativa legal parece ser consciente de la importancia que tiene proyectar una idea de la política, auspiciada por el republicanismo, como un espacio público donde se contrarresta el poder económico, cuya influencia se reconoce bien aquí. Claramente identifica los términos en juego en la controversia república-democracia. Se trata de decidir si la república que fundamos tiene el propósito de conservar las instituciones que favorecen formas aristocráticas, e incluso monárquicas, o bien se avanza hacia una república que promueva una democracia *duradera*. Los mayorazgos son denunciados explícitamente como instituciones contrarias a la vida republicana que se quiere establecer. Instituciones que más bien corresponden a la vida propia de una aristocracia o, aún más, de una monarquía.

En esta última línea irán las denuncias de otros documentos publicados en la prensa, que apuntan a influir en la opinión pública y finalmente en la Sala de sesiones del Congreso. Uno de esos documentos, de autor anónimo, fechado en Santiago, el 22 de octubre de 1826, refiere al desarrollo de las discusiones sobre este proyecto en el Congreso. En él, se alude a las propuestas que apuntan no a la extinción sino a la reforma parcial de la institución. Acusa a los congresistas de capitulación ante el interés particular de unos pocos poderosos. Sostiene que “Las empeñosas discusiones que agitan al Congreso acerca de los

mayorazgos, parecen más bien los preliminares de un tratado de capitulación entre el verdadero patriotismo y el interés privado de cuatro individuos que se le oponen o que en lugar de dar un golpe de raíz a este árbol infesto (...) en vez de la extinción absoluta del mal, sólo se trata de las condiciones con que ha de permanecer” (212, Tomo XIII). Intenta mostrar el vínculo de esta institución con monarquía y aristocracia: feudalismo, nobleza y formas medievales. Resalta su contradicción con la necesaria igualdad política y civil de una vida republicana: “En el siglo que vivimos, cuando no son ya desconocidos los principios de la ciencia legislativa, en fin, cuando éstos sancionan por las mejores leyes, aquellas que sobre la igualdad política se acerquen más a la igualdad civil, y minen por los cimientos esas reliquias deplorables de los antiguos castillos de los feudos, esos monumentos de la orgullosa aristocracia que (...) es la desigualdad misma” (212, Tomo XIII). En Chile, acusa, no podemos seguir manteniendo esta institución “retrocediendo a buscar conveniencias quiméricas en los códigos caducos de la nobleza, al lado del sistema federal, cuando se va desterrando aun en las monarquías ese ruinoso fantasma, apenas sostenible en ellas al pretexto de la necesidad de una jerarquía, que si no está aniquilada en el pecho de todos los chilenos, a lo menos es incompatible con el estado presente de su organización política” (212, Tomo XIII).

Finalmente el Congreso resuelve modificar la institución en algunos aspectos parciales, desestimando la iniciativa primitiva de abolición. En esas circunstancias, J. M. Infante en octubre 30 de 1826, reconociendo que “la mayoría del Congreso ha tenido a bien resolver que los mayorazgos no se extingan absolutamente, sino con las modificaciones que se dicten”, se pregunta: “¿podrá verse vigente en unos pueblos que se han declarado en República?” (235, Tomo XIII).

Querría ahora llamar la atención sobre un último punto que me parece importante. En la sesión del 17 de agosto de 1826, el Congreso Nacional aprueba la ley sobre institución de Asambleas. En su articulado, se declara la misión inicial encomendada a estas Asambleas provinciales. Cada una de ellas, una vez constituidas, debe examinar y ratificar la Constitución sancionada por el Congreso. Pero también se anuncia que, independientemente de esta operación, las Asambleas podrán proceder a la organización del gobierno interior de cada una de las provincias. La elección de los miembros de estas Asambleas se hará de acuerdo a la misma ley electoral que dio origen al Congreso, con ligeras modificaciones que recogen la discusión que hemos revisado más arriba. Lo que me parece importante de subrayar es que una iniciativa legal como ésta autoriza la existencia de la asamblea como institución *permanente*. Una iniciativa como ésta resulta importante en comparación con las opuestas prevenciones de la Constitución de 1823. En efecto, Juan Egaña atento al mismo punto, pero con una intención contrapuesta, buscó impedir su potencial democrático, por medio de evitar esto que aquí se busca asentar: su *permanencia*. Asimismo, confirma uno de los postulados iniciales del modelo, instituir, por esta vía legal, la Asamblea como el espacio público central de la nueva República, en donde se posibilite la actividad ciudadana de ese sujeto plural, que nombra el vocablo ‘pueblos’.

Este último punto nos permite concluir nuestro examen sobre el modelo del “republicanismo federalista”. Es posible afirmar, pues, que el modelo del “republicanismo federalista” intenta responder a la exigencia de autogobierno presente en el ideario republicano. La lectura del republicanismo que hacen los federalistas se aleja sustancialmente de los modelos anteriores. Por el contrario, suponen la confianza en el

cumplimiento del ideal del autogobierno por medio de una acentuación de la vida que anima a la república: la vida en libertad. La libertad política es concebida como la condición básica para esa vida en libertad. Por esta razón, se debe acentuar la actividad central que hace posible el régimen de la libertad: la actividad ciudadana. Se intenta transformar a los individuos en ciudadanos activos y no pasivos; ciudadanos “en armas”, en acción, activamente deliberando sobre sus negocios comunes. Busca estimular precisamente la ocupación política de parte de las personas, transformar a esos antiguos esclavos en libres, confiando en que esta es la condición básica para alimentar el régimen de la libertad. Y de ese modo hacer perdurable en el tiempo la república. En este sentido, pues, sostengo que este republicanismo corresponde a una radicalización de la exigencia de ser ciudadano como la principal condición para la conservación de la libertad.

La posibilidad de vivir en común, libres de dominación, encarna el ideal republicano de la libertad. Tal es la exigencia del autogobierno. Una promesa que está instalada, como lo recuerdan a menudo los “federalistas”, desde la fundación misma de la república como el régimen de la libertad. Esto es, como el régimen elegido para mantener la libertad conquistada en la emancipación: la decisión de ser personas y no esclavos, de abandonar el estado de nulidad y comenzar a existir. La república debe hacer efectiva la libertad y eso significa la libertad para todos y no sólo para algunos. Mientras la libertad sólo sea para algunos, existirá la dominación y la esclavitud para otros, y la república no estará cumplida.

Los “federalistas” concluirán que el ideal del autogobierno implica la defensa de la libertad por cada cual, esto es, sin intermediarios y tutores, por más benévolos y bien intencionados que ellos sean. Justamente la libertad de dominación surge en la medida en que no existen

condiciones de posibilidad para la dominación, aun cuando los actuales tutores sean hombres benévolos. Nada impide que en el futuro dejen de serlo o bien lleguen otros que no lo sean. La única forma de defender la propia libertad consiste en que cada cual la defienda por sí mismo. La república pues debe crear aquellas condiciones que hagan imposible la instalación de la dominación; es decir, establecer las condiciones para que la libertad perdure en el tiempo y no sólo en la actualidad. Como lo veremos, en gran medida las iniciativas constitucionales del Congreso de 1826 van en esta dirección, movidas por la preocupación de detectar las condiciones existentes que permiten subsistir y perdurar la servidumbre de unos hombres sobre otros, como es el caso en Chile de los mayorazgos. Asimismo crear otras nuevas que estimulen el ejercicio de la libertad por parte de todos, con el propósito de hacer libres a aquellos que hasta el momento no lo son y transformarlos en ciudadanos republicanos (hombres libres que defienden por sí mismos su libertad), como son las iniciativas de elección de gobernadores, párrocos, etc.

Por estas razones el republicanismo federalista es en su núcleo un republicanismo democrático. Representa un momento radical de la autoconciencia política republicana, enfrentada al republicanismo de la aristocracia cívica de Juan Egaña y más allá también del modelo del sistema representativo concebido por Camilo Henríquez.

El republicanismo federalista, sobre todo en las deliberaciones del Congreso de 1826, es quizás la experiencia republicana más notable en este período, en busca de una expresión del ejercicio del autogobierno, en forma lo más directa y democrática posible, ojalá sin intermediarios, y muy atento a cualquier intromisión de otros en la expresión de la voluntad de los ciudadanos mismos. La práctica deliberativa desplegada en el Congreso de 1826, que

hemos observado, lejos de ser casual, expresa muy bien el interés y la intención por llenar el espacio público de la vida que lo alimenta: la acentuación de la vida ciudadana. La acentuación por lo tanto del control de lo público por parte de quienes son los principales interesados en su subsistencia: aquellos hombres que desean ser y permanecer libres y que, en este propósito, son invitados a transformarse en ciudadanos. Una ciudadanía activa es concebida como la forma óptima para cuidar por sí mismo esa libertad. Un ciudadano es un hombre libre que defiende por sí mismo su libertad. Una verdadera vida republicana requiere la ocupación plena del espacio público por quienes están principalmente interesados en conservar la libertad de la República. Sin participación en el gobierno la amenaza de la dominación se mantiene aun cuando quienes ocupen actualmente ese espacio público sean tutores benévolos. La única forma de asegurar una vida libre de dominación es el ejercicio del derecho de autogobierno con la menor intermediación posible.

El gran peligro para la libertad que estos nuevos republicanos detectan es la permanencia de un poder uno y concentrado, que actúa alejado de la vigilancia ciudadana. La república establecida en Chile, unitaria y central, no es verdaderamente una república. En su parecer, sigue siendo en esencia la mantención del gobierno monárquico. Lo que permanece pues es básicamente el mismo modelo de gobierno colonial, ajeno a los ciudadanos. Precisamente, concluyen, su poder radica en el alejamiento de los ciudadanos de la esfera política. Su poder colosal surge precisamente del vaciamiento del espacio público. Con eso se mantiene el estado inicial, vivido bajo el régimen colonial español: el de la nulidad política, que equivale al estado de esclavitud.

Pese a su breve existencia y al no haber logrado la promulgación de una Constitución que sancionara la república federalista, tiene gran importancia para nuestro estudio. Como querría probarlo a continuación, su presencia marca en medida insospechada el rumbo posterior de la filosofía pública chilena.

VII. LA CRÍTICA AL REPUBLICANISMO FEDERALISTA

*“En la barra en la tribuna,
Sea la ignorancia, y grito,
Lo que nos conduzca al hito
De democracia, y pobladas,
De empleos y de asonadas;
Lo demás, no vale un pito.
(...)”*

*“Sean estados brillantes,
Federales y potentes,
Los que en gatos, perros, gentes
Contengan siete habitantes:*

*Con sueldo en reales sonantes
Tendrán cámara y senado,
Jefe y consejo de estado,
Toda corte de justicia,
Ramos de hacienda, y milicia,
Su catedral y obispado.
En la elección de pastor,
Se antepondrá aquel exfraile
Que más beba, y mejor baile.
Y para gobernador,*

*Al más alborotador.
(...)”*

*“Quede igual todo habitante,
Siendo muy grave delito,
Ser más alto, o más chiquito;
Más sabio, o más ignorante:*

*No tendrán un solo instante
Ni el presidente y su actuario,
Ni el obispo y su incensario
Más plata o mejor librea;
Y que nuestro grito sea:
Guerra contra el propietario.”*

(“Décimas que publicó un buen Patriota cuando derogada la Constitución del año de 1823, se proponían muchos proyectos extravagantes y que manifiestan el desorden de aquella época”, Juan Egaña: *Colección de Algunos Escritos...* Tomo VI de las *Obras*, Burdeos, 1836).

Nos corresponde ahora completar la mirada sobre el republicanismo federalista, examinando la crítica a este modelo desarrollada por Juan Egaña. El mismo estudio nos permitirá también profundizar la visión sobre el propio modelo de la aristocracia cívica. La crítica al modelo republicano federalista se concentra en su componente democrático, lo que confirma nuestro análisis anterior, en que hemos detectado que el centro de ese modelo está en su adhesión a la democracia como la práctica política más adecuada para garantizar el autogobierno de la república. Asimismo, en relación al modelo de la aristocracia cívica, también nos permite consignar que su dirección central es su distanciamiento frente a la democracia, algo que cobra realidad a partir de 1825, cuando el experimento federalista permite confirmar las aprensiones que la Constitución de 1823 presagiaba.

En efecto, en la controversia con las ideas federalistas, tal y como son difundidas e interpretadas por esos años en Chile, Juan Egaña manifiesta más abiertamente su concepción de la república, marcada por la oposición a la democracia. Como hemos visto, hacia 1825 surgen en Chile, principalmente desde las provincias, posiciones que promueven un modelo alternativo de república, ante la fracasada y desprestigiada Constitución de 1823. Estas nuevas posturas favorecen la implantación de un modelo “federalista”, que emerge como una alternativa más democrática de república. En este nuevo escenario político, Egaña inicia una defensa *a posteriori* de la Constitución de 1823 que resulta esclarecedora para nuestro estudio¹. El emergente entusiasmo federalista es interpretado por Egaña como la irrupción del peligro democrático. Aquí, en el proyecto

¹ Tomo como texto base para este estudio, *La Abeja Chilena*, el periódico que Egaña publica en 1825, con el fin de polemizar con el republicanismo federalista que ya deja notar su fuerza e influencia y para defender una vez más su abolida Constitución política (con esto, pues, su modelo republicano). La edición consultada es *Colección de Antiguos Periódicos Chilenos*, volumen XVII, 1966.

federalista, la democracia despliega el peligro de la facción y la anarquía. Aquel riesgo de que el pueblo fuese seducido por demagogos y facciosos al que aludía el “Examen Instructivo”, y que la Constitución de 1823 intentaba impedir, emerge con el federalismo. En la confrontación con estas nuevas ideas, Egaña revela las razones más profundas de su diseño constitucional. Sus opiniones se vuelcan con mayor fuerza ahora a fundamentar la necesidad de los senados permanentes en una república y la desconfianza y rechazo de las legislaturas populares directas. De este modo, el debate república-democracia encuentra su desarrollo más pleno en la polémica contra el federalismo².

Egaña caracteriza el proyecto de una república federada en Chile como “una especie de demagogia constituida únicamente para conducir a los pasivos y moderados chilenos por las sendas de otro pueblo el menos análogo al nuestro” (p. 66, *La Abeja Chilena*). El pueblo aludido es ciertamente el de los Estados Unidos de Norteamérica, “a quienes el espíritu de imitación que predomina en este siglo califica como la idea Archetipa de los sistemas republicanos” (p. 53, *ibid.*). Contra toda la lección de la historia, piensa, “Solamente nosotros los hispanoamericanos queremos persuadirnos que en imitando el código de Norteamérica o algunas instituciones inglesas, nos pondremos al nivel de estos distantes y distintísimos pueblos; y que el día que tengamos Cámaras, Congresos, Jurados.

² Considérese el expresivo retrato que hace de la situación política en esos días, en cartas a su hijo Mariano, en ese entonces residente en Londres, como plenipotenciario del gobierno chileno ante la Corona Británica: “He aquí el sistema del día: hacer todo lo que se hace en Buenos Aires; fomentar y sostener facciones porque Chile no tiene calor suficiente; exaltar a los Carrera y su partido; abatir a O’Higgins y los que se suponen sus afectos; no tener Constitución, dar facultades ilimitadas al gobierno de hecho o de derecho; sacar dinero de todos modos, acusar de monarquista al que no es sedicioso y turbulento y no respetar autoridad legal; irritar las pasiones y calumniar por medio de la imprenta” (Santiago, enero 2 de 1825). “Anteayer se presentó Cienfuegos al Congreso (está de presidente y es difícil que haya alguna cosa para que sea más inepto) dicen que lloró (otros que sólo habló con ternura y gemidos) y que probó con la sagrada escritura que Chile debía ser república federada y que si no se declaraba luego por tal, no volvía más al Congreso. Infante apoyó que la materia no necesitaba discusión” (julio 8 de 1826). “¿Qué te diré del Congreso? La última moción de Infante es para que al Presidente de la República no se le dé asiento distinguido en el Congreso y se incorpore en el primer lugar que encontrase entre los diputados” (agosto 29 de 1826).

federaciones, libertad de cultos, representantes por provincias, etc., debemos contar con el espíritu público, las virtudes, la marina, el comercio, la población, la cultura y las riquezas de aquellos Estados” (p. 70, *ibíd.*). Detrás de los intentos federalistas en nuestros países, sólo existe “una lectura superficial de los escritos políticos del día y poco examen de la historia”, la que conduce a creer que “el pueblo alguna vez ha sido un soberano absoluto y omnipotente a cuya discusión y espontánea deliberación se ha vinculado la suerte de los Estados”, que “existía en las Repúblicas lo que hoy quiere entenderse por igualdad republicana: esto es que todo hombre libre y nacido en el país tiene igual voz y derecho para deliberar de la suerte del Estado” (*ibíd.*). “Tales errores –continúa- falsos en teoría y funestísimos en la práctica, ocasionaron inmensos males en la revolución francesa y no han producido pocos en los Estados hispanoamericanos” (*ibíd.*).

Desde su perspectiva de la historia³, Egaña sostiene que, considerando el ejemplo de las repúblicas de la antigüedad y de la edad media, jamás sería posible la paz y supervivencia de una república si no se contemplase en ella la existencia de un “cuerpo de notables, permanente y conservador” que controlase a la “administración popular”, “protegiere la Constitución y moderase los errores y abusos de esta viciosa democracia” (p. 71, *ibíd.*).

Esta misma autoridad de la historia republicana es invocada por Egaña para intentar demostrar que “El pueblo para resolver sobre los negocios legislativos y otros de alta gravedad que no fuesen elecciones, ha procedido siempre sujeto a tres condiciones, necesarias para corregir su impetuosidad y falta de instrucción” (p. 71, *ibíd.*). Tales

³ Como lo hice ver en el capítulo V, Juan Egaña sigue la línea de interpretación aristocrática de la Historia republicana, como se encuentra en Tito Livio o en el *humanismo* cívico florentino del *quattrocento* (Lefort, 1992). De este modo, evidencia una vez más su vinculación con esta vertiente del republicanismo.

condiciones son. “primera: que no pudiese reunirse sin decreto de los magistrados o especial disposición de la ley; pero siempre presidido, dirigido y preguntado por sus mismos magistrados”; “segunda: que los negocios que pasaban a su deliberación fuesen previamente discutidos, examinados y aprobados por los grandes Senados o Magistraturas que tenían la iniciativa o facultad legal de proponer estas leyes”; y “tercero: el pueblo jamás tenía la facultad de discutir la ley propuesta ni alterarla o modificarla. Su única función era sancionarla o no sancionarla por las meras fórmulas de aprobación o reprobación” (p. 71, *ibíd.*).

La lectura de la historia demuestra en fin que las repúblicas siempre han evitado los excesos de la pura representación popular, porque inclusive en “las repúblicas griegas extremadamente democráticas, los Senados organizaban y preparaban los negocios públicos y presentaban su iniciativa a la sanción del pueblo” (p. 74, *ibíd.*), pues “no entendían la democracia como ahora se pretende por algunos, y que acaso sólo habrá existido entre los *Filbustiers*” (p. 72, *ibíd.*). En general, asegura, lo que se ha establecido es que “los representantes populares y territoriales no se reúnan y deliberen por sí solos. Siempre han procedido de acuerdo y en compañía de algún cuerpo permanente por su institución o ejercicio” (p. 72, *ibíd.*). Es el caso, en su opinión, de los mismos Estados Unidos de Norteamérica: “En cierto modo sucede lo mismo en la extrema democracia de los Estados Norteamericanos, donde un Senado más permanente, compuesto de ciudadanos más notables y con mayores atribuciones, debe concurrir de consuno a las deliberaciones de su Cámara, imitando cuanto les es posible la Cámara permanente o patricia de los Lores de Inglaterra: y así es que estos Senadores sobre tener una permanencia triple que los Diputados de la Sala de Representantes, la tienen perpetua en razón de Cuerpo, porque

jamás se renuevan absolutamente sino por tercias partes” (pp. 72-73), y agrega más adelante que la función principal del Senado es “moderar la Cámara de los Representantes, no pudiendo ésta deliberar cosa alguna sin su especial acuerdo y consentimiento” (p. 75, *ibíd.*).

De una manera que evoca los juicios de *El Federalista* y antes los de Tito Livio⁴, Egaña enumera a continuación las características perniciosas de la actuación política del pueblo, cuando procede sin controles ni frenos que moderen sus errores y abusos. “Un Congreso transitorio y momentáneo, elegido entre la masa del pueblo, debe padecer los defectos connaturales a esta misma masa que no ha tenido ocasión ni tiempo de purificarse” (p. 73, *ibíd.*). Estos defectos los enumera minuciosamente: “la impericia administrativa en unos hombres sacados repentinamente de sus atenciones domésticas, y que si conocen superficialmente los males, no tiene ideas de los remedios que deben deducirse del conocimiento en los ramos de la administración”; “las ideas teoréticas que precipitadamente toman de los libros o de los ejemplos vecinos, y que ocasionan trastornos funestísimos, cuando se quieren adoptar sin experiencia y sin consideración a las circunstancias peculiares del Estado”; “el interés y aún rivalidad provincial”; “el genio de disputa, objeciones, detalles minuciosos y distracción, que todo lo embaraza y concluye muy poco”; “sobre todo el afectarse de las pasiones naturales y de una libertad ideal y gigantesca, incompatible con el orden público y respeto a las autoridades. ¡Qué peligros y males no ocasionan cuando tímidos y condescendientes, sacrifican su patria y su conciencia a los caprichos de las tribunas; y cuanto mayores cuando para captarse esa aura popular

⁴ Dice Tito Livio: “Esta es la naturaleza de la multitud: o sirve humildemente, o domina soberbiamente”, citado por Maquiavelo en los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, I, 58. Por cierto, Maquiavelo discute y toma debida distancia de esta opinión de Livio.

exaltan sus pasiones con teorías romanescas y desenfrenadas!"; "la demagogia y el espíritu de facción a que son tan propensos los cuerpos numerosos y empeñados en prolongadas disputas"; "el carácter de omnipotencia de que se revisten y que no respeta ni las leyes fundamentales, ni los principios naturales, ni la resistencia de las costumbres"; "el poco temor a la opinión y a la responsabilidad que es tan frecuente en las resoluciones auxiliadas del dictamen de muchos"; "la facilidad que tiene el poder ejecutivo para atraerse al fin unos hombres que dentro de pocos días vuelven a su absoluta dependencia, y a esperar de él sus ascensos y protección" (p. 73, *ibíd.*).

Concluye, pues, que "hasta nuestros días no ha existido un pueblo culto y con Magistraturas formalmente legisladoras, que si participa de algún modo de las formas republicanas, no haya tenido la institución de un Senado permanente" (p. 75, *ibíd.*).

El juicio de la historia obliga a reconocer que "En efecto, estos cuerpos menos numerosos y más instruidos y ejercitados en la administración, deben dirigir los pueblos con mayor acierto". Las razones para Egaña están claras: "revestidos de una respetabilidad y decoro permanente que miran como peculiar de su propio cuerpo, están menos expuestos a contaminarse con las facciones y caprichos populares, y más elevados de la región de las pasiones groseras"; "por su carácter y menor número, están más sujetos a la censura pública, tienen una responsabilidad efectiva y respetan más la opinión y las costumbres"; "por su mismo interés, son unos conservadores necesarios de las instituciones que apoyan su magistratura, y que no pueden alterar sin destruirse"; "con el manejo de los negocios, adquieren aquel tino y prudencia que contemporiza con las pasiones, y se aparta de una perfección fantástica, conociendo que entre los hombres es tan perniciosa la extremada

libertad, como la excesiva servidumbre” (p. 75, *ibíd.*). Esta enumeración remata con un juicio final que resulta particularmente esclarecedor de su modelo de república y de su diseño constitucional: “Así es que generalmente se ha observado en todos los siglos, que los cuerpos permanentes resistieron con mayor vigor el despotismo monárquico y el desenfreno popular; y que por el contrario, las reuniones periódicas instantáneas han servido mejor a las facciones, o a los designios despóticos” (p. 75, *ibíd.*).

Para Egaña, el Estado republicano debe hacer frente tanto al despotismo monárquico como al desenfreno popular. En páginas anteriores de la *Abeja*, ha reclamado por la creación en Chile de “un sólido espíritu público” que aborreciera “igualmente la tiranía y el desenfreno” (p. 62). El Senado permanente aparece como la institución capaz de controlar el peligro que proviene de ambos extremos y, por lo tanto, como la verdadera salvaguardia de la República, el elemento *moderador* de la República, como lo dirá más de una vez. Una República estable requiere un principio de gobierno permanente, frente a las turbulencias provenientes de los extremos. Historia en mano nuevamente, Egaña intenta probar la verdad de su aserto.

Por una parte, la historia muestra que una “corporación momentánea numerosa y popular” conduce a la anarquía y al espíritu de facción: “en los casos difíciles, o quiere llevar todas las cosas al extremo, o cede a todo, o se destruye a sí misma, produciendo muchas veces grandes convulsiones y aún efusión de sangre”; contrariamente al “espíritu de institución” que presentan los cuerpos permanentes, los “momentáneos numerosos, suelen contagiarse del espíritu de novedad, reforma y facción”. Por otra parte, la misma historia muestra el contubernio entre los déspotas y el poder popular: “rogamos a nuestros lectores que con la

historia en la mano formen un paralelo entre los Senados o cuerpos permanentes y los periódicos momentáneos, y examinen sus resultados en las grandes y tumultuosas ocurrencias, o cuando la política y prepotencia del Monarca han sabido ganarse un partido popular. Solamente en la Inglaterra en esa nación idólatra de sus instituciones encontramos terribles abusos de parlamentos populares ya protegiendo la tiranía y persecución, o ya decapitando sus reyes (...) Sin ocurrir a las antiguas Asambleas Francesas, ¿no basta la Convención para reconocer lo que es capaz de producir aún en los pueblos ilustrados una reunión repentina e inexperta de hombres exaltados con las ideas populares? ¿Se persuade alguno que un Senado revestido del espíritu de institución, hubiera reunido a una facción numerosa, como en las Cortes Españolas, para suplicar al Rey que exterminase la Constitución, y fuera el déspota de la nación?” (p. 76, *ibíd.*).

Frente a esta turbulencia de los extremos, arguye, son precisos los Senados permanentes en las “naciones libres”, para hacer frente al “poder militar del Ejecutivo y a la violencia de las pasiones populares”, “y éste fue el empeño de la constitución de 823” (pp. 76-77, *ibíd.*). Ante la acusación de propiciar un poder aristocrático, Egaña se defiende: “Es contra la exigencia natural de los principios, que un Senado elegido por el pueblo tuviese tendencia aristocrática (...), la tendencia natural de estas corporaciones es resistir al Gobierno y proteger al pueblo, pero moderándolo” (p. 77, *ibíd.*). A continuación intenta demostrar esto último: “Un cuerpo permanente que la nación se acostumbra a ver y respetar diariamente, y que mira como protector de sus garantías, y del imperio de las leyes, le infunde cierto hábito de consideración y confianza, que rara vez puede violar el Poder Ejecutivo sin peligrosas resultas (...) Para destruir un cuerpo permanente es preciso atacar pública y

estrepitosamente la Constitución, y aún triunfar de la opinión y los hábitos nacionales que al fin todo lo supera, o exponen al Estado a la más funesta desorganización” (p. 77, *ibid.*).

Esta larga e intensa serie de razones constituye el contexto polémico que finalmente otorga realidad al diseño de la Constitución de 1823 y a su defensa en los años posteriores. El análisis del ejemplo norteamericano nos ha permitido iluminar desde una perspectiva distinta el examen de su diseño. En particular, ofrece una alternativa a una lectura que viera en el caso de Egaña *exclusivamente* la expresión de conservadurismo, autoritarismo, tradicionalismo o reacción, como es en lo medular la visión ofrecida por la crítica de Lastarria. El caso norteamericano nos permitió ver que la distancia frente a la democracia no es simplemente algo ajeno al republicanismo, y que forma parte de una vertiente influyente dentro de esta tradición, que se ubica críticamente frente a otra vertiente alternativa⁵. Egaña forma parte de una de estas variantes del republicanismo moderno, lo que, en este sentido, autoriza definir su pensamiento político como republicano. Por cierto, el republicanismo de Egaña es profundamente hostil a la democracia, de una manera quizás aún más fuerte que la postura de *El Federalista*, pero sin embargo su posición es republicana. Como lo vimos, Egaña en todo momento concibe su modelo político como régimen popular, contrario a la monarquía y a toda forma de despotismo de castas y personas. Egaña es republicano en la exacta medida en que su propósito político es siempre establecer un régimen que haga posible la mantención de la libertad. La libertad como la conciben los republicanos, como una existencia libre de dominación. El despotismo es lo que rechaza consistentemente su pensamiento. La existencia de un poder despótico es la liquidación de la libertad. En los 1820, Egaña desea rechazar la democracia en tanto poder

⁵ Como lo hemos establecido en la Introducción a esta Segunda Parte.

despótico, y no en tanto poder popular. Del mismo modo como antes, entre 1811 y 1813, ha rechazado la existencia de un Poder Ejecutivo situado más allá del gobierno de la ley, cuando los hermanos Carrera se han hecho del poder político por medio de la fuerza. La misma razón que explica su recelo frente al poder ejercido por O'Higgins a partir de 1818.

Así, su modelo es el de una república aristocrática, favorable a la instalación de un Cuerpo Legislativo moderador y permanente, el Senado, capaz de enfrentar a los dos peligros que amenazan la mantención de la libertad: el despotismo del pueblo (las Asambleas populares permanentes, estimuladas por el federalismo) y el despotismo del caudillo militar (los Carrera, O'Higgins), en constante contubernio. Su propósito de frenar los excesos de ambos extremos no significa eliminar ni la participación política del pueblo ni la existencia de una autoridad ejecutiva, sino moderar su poder de modo de evitar la pérdida de la libertad y el restablecimiento de la esclavitud, bajo la forma del despotismo del caudillo o del pueblo. Desde la perspectiva de Egaña, un diseño constitucional debiera permitir la existencia de un poder ejecutivo y un poder popular moderados. Tal es el propósito que guía el diseño del Estado en la Constitución de 1823 y, en particular, de la institución que cumple esta función moderadora: el Senado. Este juicio de 1823 se completa con la observación de la experiencia del republicanismo federalista.

Para finalizar, querría subrayar un punto que me parece importante. En los casos analizados, el diseño y creación de un Estado republicano parece responder en medida importante al enfrentamiento de una cierta versión del republicanismo con el principio democrático. La democracia es identificada con la ausencia de gobierno, con la anarquía. Un Estado es justamente la creación de diques para impedir los excesos de la experiencia

democrática. Su enfrentamiento es con otra vertiente republicana que por el contrario busca proteger el ideal político del autogobierno como la exigencia central del republicanismo. Desde esta otra perspectiva, que encontramos en los Antifederalistas norteamericanos y en los “federalistas” en Chile, la república ha de definirse por la habilitación de las personas para ser ciudadanos; esto es, para defender por sí mismas su libertad, en común con sus pares, frente a los intentos de aquellos que quieren suprimirla para instalar su dominación. La vida republicana es identificada con la experiencia democrática, en donde a su juicio se hace posible efectivamente el autogobierno y la participación. Por su parte, la versión aristocrática de la república justamente pone en tensión este ideal que parece central para la teoría política republicana. La creación y el diseño de un Estado republicano contiene la expresión de esa tensión y esa controversia, como parece sugerirlo tanto el examen del caso norteamericano como el del chileno.

Aquella disyuntiva situada tempranamente por el anónimo autor del *Catecismo Político Cristiano* se resuelve en la obra de Juan Egaña en favor de la república de los *ottimati*, que se autoconciben como una aristocracia cívica, apta para mantener la libertad mediante una política estable y moderada que conjura el peligro democrático. Sin embargo, esta solución al problema democrático, auspiciada por la obra de Juan Egaña no resuelve completamente la controversia república-democracia. El debate continúa, ahora en la obra de su hijo, Mariano Egaña, quien proyecta una resolución alternativa a la interpretación democrática de la república, la solución que he denominado “presidencialista”. El pensamiento político de Egaña hijo tiene una importante influencia sobre el modelo republicano consolidado en los años siguientes en la filosofía pública chilena. Su examen y la proyección de este juicio para el desarrollo posterior de la filosofía pública chilena será la materia de nuestro

próximo capítulo. Con él concluiremos nuestra investigación sobre la creación de la República en Chile.

VIII. LA SOLUCIÓN PRESIDENCIALISTA

“Nada de trabas, mi padre, en la acción más peculiar del poder ejecutivo, que es el nombramiento de sus subalternos. Tendremos de otro modo la república de Infante”

(Mariano Egaña, Carta a su padre de 21 de julio de 1827)

Egaña padre concibe la formación de una aristocracia cívica como solución para el peligro democrático. La misión encomendada a esta aristocracia cívica es la modelación de un pueblo virtuoso, que resista con esta virtud la tentación democrática. La aristocracia cívica ha de moderar a través del Senado al pueblo, para que resista la incitación a la democracia de parte de los demagogos. La acción moderadora del Senado ha de educar al pueblo para que resista el vicio, y devenga un pueblo virtuoso. Esto es algo que Egaña hijo no está ya dispuesto a conceder después de la experiencia del republicanismo federalista.

La solución propuesta por Mariano Egaña apunta al fortalecimiento del Poder Ejecutivo para enfrentar el peligro del pueblo vicioso. Su mirada al pueblo es muchísimo más desencantada que la del padre. Ya no confía en la acción del Senado aristocrático propuesto por el padre para resistir el “furor democrático”. O al menos no sólo en ella, sino fortalecida por un Ejecutivo poderoso. En todo caso, presidida por un Ejecutivo al que se le otorguen las facultades que enumera prolijamente.

Esto último es algo que, por su parte, Egaña padre jamás aceptó. Para él, el despotismo del caudillo perdura siempre como un peligro para la mantención del orden republicano; peligro reconocible en la figura de un Poder Ejecutivo demasiado poderoso. Esta decisión es la que explica su solución “aristocrática”.

Esta distancia entre los dos Egaña puede ser interpretada como el epílogo de la controversia que ha cruzado el desarrollo del republicanismo en este segundo momento. El centro, una vez más, es la relación del republicanismo con la democracia. Me parece que un análisis de este distanciamiento resulta de gran importancia para observar la etapa final de este momento. Juan Egaña ha demostrado ser crucial para el republicanismo hasta ahora. Mariano Egaña nos mostrará que su figura se proyecta como una de las principales para caracterizar el republicanismo posterior. Aun cuando no lo desarrollo en mi trabajo, querría al menos consignar que, a mi juicio, la proyección de su reflexión resulta central para iluminar la solución discutida en la Gran Convención de 1831-1833 y vertida en la Constitución Política de 1833.

La expresión de esta distancia de Mariano Egaña hacia la solución del padre se encuentra en una célebre carta que le dirige al padre desde Londres, en julio de 1827. Esta carta merece un análisis detenido.

Desde Londres, el 21 de julio de 1827, Mariano Egaña comunica al padre sus comentarios sobre la Carta fundamental en la que Egaña padre ha condensado la Constitución de 1823, accediendo a una petición de personajes como Campino y otros, luego del término del Congreso de 1826 sin una Constitución. Los comentarios son desde un inicio críticos, marcando con nitidez los puntos de separación:

“U. –advierte- se ha desviado un poco del original que tenía a la vista, y precisamente en el punto más delicado, y del que depende el buen gobierno de todo pueblo; punto en el que la Constitución pecaba ya un tanto, y en que U. la hace hoy pecar mucho” (262).

La explicación de esta desviación la desliza en una pregunta: “¿Si será porque U. haya querido hacerla paladeable a los pueblistas, o porque en la realidad hasta los árboles más robustos se resienten de la fuerza del huracán, y U. se ha dejado tocar algo del furor democrático?” (262).

La confirmación de su sospecha la comunica hacia el final: “Yo tengo un amor apasionado a la Constitución de 1823, y toda desviación formal de ella me parece perjudicial. U. ha consultado en las innovaciones el temperamento actual de los chilenos; y yo quiero que sólo se consulte a su bien” (270). Los cambios, acusa, recogen “las opiniones de los pueblistas que hoy tienen a su cargo la opinión pública” (270-271). “Habría yo deseado – continúa- la carta ceñida a la Constitución grande, o con algunas ligeras modificaciones, pero no en sentido democrático. Así quedará si U. le quita lo nimis democrático que ha nacido en aquel tronco como planta parásita, y le chupará el jugo hasta hacerle perder su hermosura” (271).

Mariano Egaña denuncia una desviación del original, sobre el “punto más delicado”, “del que depende el buen gobierno”. Algo, agrega, sobre lo que la Constitución ya pecaba un tanto, pero que ahora se ha acentuado bajo el impacto de la presión democrática. La versión reducida de la Constitución capitula ante el “furor democrático”, insinúa, porque en parte contiene ya en su interior una cierta debilidad. Esa debilidad denunciada es, sin duda, el

recelo del padre hacia el Poder Ejecutivo; justamente lo que el hijo proyecta fortalecer en su propuesta y que concibe como la solución óptima para enfrentar el problema democrático.

En efecto, el “punto delicado” al que alude es el gobierno: “en América no hemos tenido gobierno, ni llevamos trazas de tener” (264). La Constitución pecaba en este punto en la “energía en el gobierno”. Chile, sanciona, necesita hoy más que nunca “de gran poder y gran vigor en el gobierno” para darle los medios para dirigirnos. Un pueblo ha de ser gobernado, es decir, deduce Mariano, ha de ser conducido. Esta es la conclusión que ha extraído de la experiencia democrática del federalismo. Un pueblo no se autogobierna. Eso está fuera de su alcance. Cuando esto ocurre se produce el enloquecimiento del pueblo. En verdad, cuando un pueblo parece autogobernarse, ocurre todo lo contrario: desaparece el gobierno. Esto lo que indica su argumento líneas más adelante. Cuando se “hace entrar a tantos (y muchos sin mérito) en el número de los elegibles, (...) se puede decir que el pueblo no va ya dirigido por la experiencia y patriotismo de sus magistrados, sino que se encuentra tanto número de candidatos como tendría si procediese abandonado a sí mismo y sin freno alguno” (266). Un pueblo necesita un gobierno y esto parece significar para M. Egaña, algo distinto al modelo del autogobierno, pues una extrema democracia le parece reprobable en la medida en que equivale prácticamente a dejar al pueblo abandonado a sí mismo y sin freno alguno. Y eso es ausencia de gobierno, sin más. Gobernar equivale a conducir. Dirigir a un pueblo que no debe ser abandonado a sí mismo sin freno alguno. El gobierno pues es freno. Para eso necesita energía, vigor y gran poder. Una voluntad distinta a la voluntad de los gobernados, que necesita poder y energía para imponer freno. El cuidado del despotismo descansa en una confianza sin crítica en la experiencia y

patriotismo de sus magistrados. De acuerdo con su propia lectura, “La Constitución de Chile (es decir, la de 1823) era la única que se distinguía por no haber hecho del Jefe de Estado un mono con las manos ligadas. Déjele U. completo este mérito...”

Aquí hay un punto central en el argumento de M. Egaña. Acusa que no existido gobierno en América ni hay trazas de él, porque en política establecemos una contradicción: que nos dirija aquel a quien quitamos los medios indispensables para dirigirnos. La crítica puede extenderse hacia toda la teoría republicana, y no sólo a la versión democrática. Por eso en forma velada la crítica alcanza también al modelo del padre. Y aquí estamos ante lo medular: M. Egaña clama por una constitución que otorgue energía al gobierno, vigor y poder, para enfrentar los desórdenes del día. Tales desórdenes son adjudicados a la experiencia democrática de la república, que en Chile y en América en general, son alimentados por esta desconfianza hacia el poder ejecutivo, mezquinándole atribuciones por temor al despotismo.

Retoma el clamor de *El Federalista*, ciertamente en un contexto aún más extremo, pero que obedece al mismo estímulo: la democracia. El retrato que pinta M. Egaña de la experiencia democrática es aún más horrorizado y violento que el esbozado por Hamilton (en el *Federalista* No. 9). Al momento de insinuar la capitulación del padre al furor democrático, Mariano se siente en la necesidad de elegir los trazos más violentos y los colores más sombríos para reproducir el verdadero rostro de la democracia, incluyendo hacia el final un claro mensaje al padre: “Esta democracia, mi padre, es el mayor enemigo que tiene la América, y que por muchos años le ocasionará muchos desastres, hasta traerle su completa ruina. Las federaciones, las puebladas, las sediciones, la inquietud continua que no dejan

alentar el comercio, a la industria y a la difusión de los conocimientos útiles: en fin tantos crímenes y tantos desatinos desde Tejas hasta Chiloé, todos son efectos de esta furia democrática que es el mayor azote de los pueblos sin experiencia y sin rectas nociones políticas (...) Oyen nuestros pueblos principios y palabras sueltas que no están en disposición de entender, y de la aplicación que hacen de ellas resultan las consecuencias más funestas (...) Deben pues los legisladores ser inexorables y no condescender jamás con que se establezca constitucionalmente la anarquía a la sombra o con el nombre de poder popular, liberalidad de principios, gobierno republicano y otras jerigonzas de éstas que no entiende la muchedumbre incauta o tal vez maligna que sólo ansía por el desorden” (263).

Las recomendaciones del novel y ansioso constitucionalista no se dejan esperar. Sus recetas permiten desde ya atisbar su futura intervención en la Gran Convención de 1831-1833. Dotado de la experiencia europea, y en particular de la observación de Inglaterra¹, Mariano se siente en condiciones de intervenir en el campo constitucional: “Después de tanto como se ha escrito en estos últimos tiempos sobre política constitucional, todo el que medite con

¹ Reproduzco a continuación las impresiones de Egaña hijo en su primera visita a París, luego de su estadía en Londres, en carta al padre de 16 de febrero de 1828. La crítica a Francia contiene implícita la comparación con Inglaterra, como el modelo político de su preferencia. Como se verá más adelante, la monarquía británica servirá de paradigma más de una vez para fundamentar sus recomendaciones constitucionales. Pero igualmente, la comparación contiene implícito algo más: una sugerente mirada hacia Hispanoamérica, que ilumina su solución política. En sus primeras líneas le comunica al padre: “me tiene U. en París examinando con cuanta atención y estudio puedo a este pueblo, que sin duda alguna no es el primero del Universo. Jamás he sentido un aprovechamiento más manifiesto en ningún género de instrucción a que me haya dedicado, que el que he adquirido en el estudio de la historia, de las leyes, de las costumbres, del gobierno y del carácter francés. Muy defectuosa habría quedado mi educación política, si yo no hubiese venido a Francia, porque es preciso observar estas dos grandes naciones vecinas, y compararlas. De esta comparación resulta que se penetra uno prácticamente de ciertas verdades políticas cuyo conocimiento es indispensable, para servir a la patria con provecho. Cuanto no conoce uno, por medio de esta comparación, la certeza de aquel importantísimo principio: que nada valen las instituciones si no están apoyadas por el carácter nacional; o lo que es lo mismo, que las leyes nada son sin las costumbres, aunque aquellas sean el producto del mayor saber y civilización. Arcanos impenetrables me parecían antes de salir de Chile, la atrocidad de la revolución francesa: el que se hubiese dicho que Robespierre era el hombre que había manifestado más extensión de miras: la caída inesperada de Napoleón; su abandono después de la batalla de Waterloo; la restitución de la familia real, etc. Pero a la vista de los hombres y del teatro de los sucesos se rasga el velo del misterio” (296-297).

calma sobre estos escritos, y que a sus meditaciones reúna la experiencia de lo que ha visto en los nuevos estados que no aciertan a gobernarse a sí mismos, y en los que viven cada día más satisfechos con sus antiguas instituciones, hallará , por último resultado, que un pueblo tiene toda la libertad que le conviene (y desdichado del que tenga más) con sólo dos leyes fundamentales” (263). A continuación, recomienda con dureza estas solas dos garantías fundamentales (“dadas a las masas estas dos garantías únicamente necesarias”): “1ª. que las leyes se firmen y las contribuciones se decreten por un número suficiente de representantes de todas las clases de la sociedad; 2ª. que los jueces gocen de la más completa independencia y seguridad en el ejercicio de sus funciones, He aquí pues la esencia de la libertad pública” (263). Sobre estos principios elementales, prosigue, que se establezca “además que las grandes recompensas nacionales las haya de señalar el pueblo” (en esto se mantiene en la idea de la Cámara Nacional y la Censura de la constitución del padre), junto con la necesidad que “la educación pública” sea dirigida por “una poción selecta de la legislatura” (Senado en el modelo de 1823). En este punto, parece conceder en beneficio de la solución política que ha establecido el padre. Pero ahora viene lo importante de su argumentación y lo que marca el distanciamiento: “todo el demás poder debe confiarse a la persona física o moral que administra el gobierno; seguros de que no podrá abusar, si hay leyes que medianamente desarrollen y apliquen a la práctica aquellas dos instituciones fundamentales ; o el abuso será uno de aquellos que en ninguna Constitución humana pueden evitarse contra un César o un Napoleón” (263). La dirección del nuevo modelo ha surgido con claridad: las garantías constitucionales están puestas allí con el propósito de prevenir el abuso de este poder ejecutivo poderoso que se proyecta levantar. Pero dejando en claro que no existe poder humano que pueda prevenimos de un César o de un Napoleón. De manera análoga cuando Juan Egaña diseña el poder del Senado

permanente abandonando los temores de despotismo que sí le despiertan las Asambleas populares, Egaña hijo no tiene mayores aprensiones para otorgar un poder a este “gobierno”, satisfecho con leyes que desarrollen y apliquen “medianamente” aquellas dos únicas garantías necesarias para proteger al pueblo de los posibles abusos de sus gobernantes.

Pero en verdad, Egaña hijo ha dado un paso más que el padre; un paso que los republicanos federalistas denunciaron tan decididamente: la elevación de un coloso en el centro de la República. Un paso, en fin, que ni Egaña padre estuvo dispuesto a dar en su empeño por frenar el peligro democrático. En efecto, la solución del Senado aristocrático indica también un freno al poder ejecutivo, bajo la premisa de que su fuerza no es “moral”, sino meramente “física”. En este sentido el poder ejercido por el ejecutivo contiene una amenaza para la libertad, ante la cual debe prevenirse la República. La “moralidad” (virtud) del poder del ejecutivo no está asegurada, por lo mismo, se debe estar atento a su posible corrupción y vicio. Un poder ejecutivo, caracterizado como una “fuerza física”, puede degenerar en un abuso de su poder, esto es, en un despotismo. La única salvaguardia de la libertad descansa en la institución que, dotada de la “fuerza moral”, infunde virtud en la totalidad de la vida de la República. En especial hacia la reunión popular, pero sin olvidar el poder ejecutivo.

La solución al peligro democrático, propuesta por Mariano Egaña, es clara. Fortalecer el Poder del Ejecutivo. Darle mayor influjo. Enumera ahora, una a una, las críticas a la versión reducida de la Constitución del padre, criticando sistemáticamente toda aquella innovación que tenga alcance democrático y tienda a debilitar el Poder del Ejecutivo.

En primer término, indica, “El Párrafo 1º del artículo 6º que quita al Presidente la facultad de nombrar para su Consejo de Estado algún funcionario que no haya sido elegido directamente por la nación” (264). El listado de las personas idóneas que da para la conformación de este Consejo de Estado es muy indicativo de su pensamiento: “Un militar de experiencia y sabiduría”, “un Canónigo”, “un empleado de Hacienda”, “un director de economía”, “un Ministro o Enviado a países extranjeros que ha vuelto lleno de instrucción y sabiduría”. Todas ellas afirma “son las personas naturalmente llamadas a un Consejo de Estado. Todos éstos quedarían desterrados del lugar donde serían más útiles sus servicios”. Según agrega, el Consejo de Estado debe ser entendido como “aquella parte de la legislación en que se da al gobierno aquel influjo que tan necesariamente debe tener en la formación de las leyes” (264). Por lo mismo es un error disminuir ese influjo. Tal decisión implica disminuir su poder. Si de lo que se trata, entiende, es de evitar que tenga un influjo exclusivo en esta Cámara no conviene hacerlo por la vía de “restringir el círculo de nombramiento a funcionarios elegidos por el pueblo”, basta con “obligarle a que nombre unos cuantos consejeros de entre el orden de los jueces, u otras personas que hayan obtenido elección popular” (264). Por lo demás, añade, “no veo qué perjuicio traería el que lo tuviese” (265). A su juicio, “precisamente esto es lo que debe intentar la Constitución: que el Presidente, bien aconsejado por personas de su satisfacción, pero bajo su influjo, y como formando una voluntad con él, proponga o repela las leyes” (265).

El Consejo de Estado como un órgano bajo la influencia directa y principal del Presidente es la recomendación de Egaña hijo. El modelo es Inglaterra, como lo hace notar el mismo M. Egaña: “El Rey en Inglaterra es parte constituyente del cuerpo legislativo, y forma una rama con él; y así para proponer leyes como para recibir las propuestas para algunas de las

Cámaras, obra con su Consejo privado, que podríamos llamar una tercera Cámara, y en que el Rey sólo tiene influjo como que nombra y depone a sus miembros cuando quiere” (265). Las figuras de Presidente y de Rey parecen borrar sus diferencias y se acercan de un modo que ilumina esta reflexión de Egaña. Ya no existe a la vista la preocupación del republicanismo federalista sobre el poder de un Presidente. La gran crítica de aquellos republicanos era precisamente esta identificación que aquí, por el contrario, se la aplaude con regocijo. Al igual que en la monarquía británica Egaña proyecta el Consejo de Estado como una agencia importante de la acción política preponderante del Ejecutivo, como una herramienta pensada para fortalecer su poder e influencia. El Consejo de Estado es una extensión más del poder del Ejecutivo y debe quedar con claridad establecido por el diseño constitucional bajo su influjo. La propuesta del padre le parece erróneamente dirigida a minar este poder e influencia, al imponérsele personajes al margen de su entero arbitrio. Personajes como: un Vicepresidente (“no veo necesidad de que haya Vicepresidente”), los expresidentes (“ellos deben tener lugar en el Senado”) son vistos como figuras independientes, que eventualmente discutirán la acción del Ejecutivo. La elección popular de los miembros del Consejo le parece su anulación: “Adiós Consejo de Estado: adiós influjo del Presidente en la formación de las leyes. U. mismo me decía en otro tiempo que los Consejeros han de ser de la satisfacción del aconsejado, y nombrados y separados por él. No sería yo el ministro del Presidente que tuviera un Consejo de Estado con Consejeros elegidos por fuera” (270). La figura del Rey se asemeja sin equívocos a la del Presidente. La voluntad del Consejo de Estado no debe ser distinta a la del Presidente. Debe existir una única voluntad en el gobierno: “Aquí no deben existir sino miembros que pueda libremente variar el Presidente, y mucho menos miembros que por el interés de hacer contrastar el

gobierno actual con el que ellos administraron, o piensan administrar después, opongan embarazos o intrigas secretas para perturbar o impedir las decisiones” (265).

Pero en su segunda observación, las recomendaciones de Egaña hijo avanzan aún en su propósito de fortalecer el poder Ejecutivo: “Debe dejarse al Presidente la facultad de proponer, por sí solo y sin concurrencia de su Consejo de Estado. Por el contrario, y ojalá se pudiera hacer que su propuesta valiera como diez tanto más que las otras. Así tendría más influjo, y por consiguiente se adquiriría más respeto” (265). Aunque el Consejo de Estado recomendado en la anterior observación debe hacer una voluntad con él, de todos modos seguía siendo un cuerpo intermedio que eventualmente pudiera frenar o controlar la voluntad del Presidente, impidiendo su carácter todopoderoso. Como órgano consultivo podía intervenir hasta cierto punto en las decisiones del Ejecutivo, con una voz distinta. Con esta nueva facultad, Mariano Egaña piensa obstaculizar incluso esta instancia de control y busca hacer de la voluntad del Presidente una voluntad regia. Debilita este posible control (de por sí ya bastante debilitado) y fortalece aún más el poder e influencia política del Presidente.

En su tercera observación, Mariano Egaña asegura ahora que “El Presidente no debe consultar con nadie el nombramiento de sus lugartenientes, los Intendentes y Gobernadores” (266), con el fin de no turbar la acción del Presidente. Es obvio que esta nueva recomendación tiene por trasfondo la disputa con las razones del republicanism federalista tendientes a fortalecer el poder ciudadano e impedir el poder colosal del Ejecutivo, mediante elección directa y popular de autoridades locales. Tiene por cierto también presente la última propuesta constitucional de Egaña padre. Las garantías

aceptables para prevenir abusos sólo son otorgarle al Senado "la facultad de pedir al Presidente que los suspenda" y a la Cámara de Representantes y a las Asambleas Provinciales la facultar de "acusar a los Gobernadores, Intendentes y toda clase de funcionarios públicos, la primera en todo el territorio de la República, y las segundas en su respectiva provincia" (266).

En relación a las Asambleas Provinciales, insiste sobre su preocupación: "Nada de trabas, mi padre, en la acción más peculiar del poder ejecutivo, que es el nombramiento de sus subalternos. Tendremos de otro modo la república de Infante. El gobernador debe nombrar sus prefectos sin más requisito que la confirmación del Presidente para conservar la escala gradual de subordinación. ¡Qué de capítulos y de bullas en esas Asambleas para la aprobación de prefectos! Ya me parece que veo en cada miembro insistir (...) en que su mayordomo o el bodeguero de su compadre han de ser prefectos, so pena de la desaprobación de la Asamblea. Basta a ésta el derecho de acusar" (267). En consecuencia, "las Asambleas Provinciales no han de ser permanentes. De lo contrario, más valdría vivir en un Convento en tiempo de capítulo que en las tales provincias" (266). Estas Asambleas deben "reunirse en dos épocas determinadas del año, de a cincuenta días, a lo más, cada una". Deben "ser presididas por el Intendente". La facultad de ponerlas en receso "no debe residir en el Senado, sino en el Presidente, con consulta de su Consejo de Estado". El Presidente las "pone en receso (antes o después de estar reunidas) suspendiendo sus sesiones, y prorrogándolas hasta cuatro meses después del término ordinario en que debieron haberse reunido" (266). "Las disuelve –prosigue- estén o no en sesiones, por un decreto declarándolas disueltas y ordenando en él, que acto continuo se proceda a elección de nuevos vocales para que se reúnan en los términos señalados por la ley" (266-267).

Todas estas cláusulas una vez más persiguen dar energía, vigor y poder al gobierno, comparando sus facultades a un poder regio: “Sin estas medidas, estoy muy seguro de que el Presidente no podrá gobernar , ni tener en quietud las provincias; y esto es lo mismo que hacen los Reyes de Inglaterra, Francia, y Países Bajos, con sus parlamentos o cámaras y los gobernadores ingleses con las legislaturas de las colonias” (267).

En una nueva alusión a las Asambleas Provinciales, Mariano Egaña critica al padre la capitulación con el “federalismo”. Parece claro que Juan Egaña ha concedido bastante en su constitución resumida a tales demandas, otorgando importantes facultades a las Asambleas provinciales. Ahora se refiere directamente a un artículo en donde Egaña padre concede el derecho a las Asambleas de proponer gobernadores y presentar los párrocos. “Este artículo –declara- tiene decididamente mi *veto*. Nada de propuesta de gobernadores por las Asambleas. Más valdría que los eligiera el pueblo. ¿Qué respeto, qué subordinación tendrían estos gobernadores a un Presidente que influía tan poco en su elección? ¿Qué acción se dejaba al gobierno con lugartenientes de esta clase? Esto es una formal federación” (267). En relación a la presentación de curas, reafirma su recomendación invariable: “siempre creeré que es perjudicial el separar este derecho de la autoridad suprema que necesita tener grande e inmediato influjo en los Directores de la moralidad pública” (268).

Con una confianza sorprendente en la “fuerza moral” de quien ocupa la silla presidencial, Egaña apuesta por la presencia de una virtud cívica extraordinaria en el Ejecutivo. El Presidente aparece provisto de una clarividencia y prudencia para elegir con sapiencia los empleados de la República. La calificación del mérito cívico es una virtud que se aloja sin

dudas en esta figura presidencial. Con igual simplicidad, reúne en las Asambleas todos los vicios y corrupción imaginables. Aquí, la miopía, el espíritu de partido y de localidad determinan la elección del funcionario. “Las presentaciones serían también más útiles al público hechas por el Presidente, que las haría con más imparcialidad, con más conocimiento del mérito de los individuos y de las circunstancias del lugar a que son destinados (porque estas circunstancias no las ven los asambleístas, sino con los ojos del espíritu de partido y los intereses locales). Un gobierno general no habría puesto de curas al padre Lantaño, Uribe, Benavides, etc.² Las Asambleas no pondrán jamás otros.” (268)

Continúa la escandalizada revisión del hijo a la proposición del padre. Con alarma, ahora lee que las Asambleas “*Pueden suspender provisoriamente a todos los funcionarios*”. “Válgame Dios, mi padre —exclama—: Qué trastorno iba a ser éste y dónde: en las provincias de Chile, y después de cuatro años de la más completa anarquía”. La voz de la experiencia - experiencia invocada que refiere invariablemente a los mismos modelos- indica que: “No hay un parlamento o cámara que tenga este derecho. 150 millones de almas están bajo las leyes y disposiciones del parlamento inglés y cámaras francesas, y éstas no pueden suspender un solo empleado, sino sólo acusarlo; y *no más*” (268). Angustiado, se pregunta: “¿Y si la reclamación es injusta, maliciosa y facciosa? ¿No sería esto hacer a los gobernadores unos dañinos aduladores de los caprichos populares, o coludirse con los próceres que probablemente han de componer la asamblea tolerando sus abusos y extorsiones, para evitar la suspensión preciso efecto del reclamo?” (268). “Basta a la

² Benavides es uno de los diputados más radicales de la causa federalista en el Congreso Nacional de 1826, como el lector lo ha podido apreciar en el capítulo “El republicanismo federalista”.

asamblea el derecho de acusar”, dicha acusación será posteriormente materia del juez competente (268).

Entre 1831 y 1833, la llamada “Gran Convención”, no sin resistencias, promueve la elaboración de una constitución prácticamente nueva, violando de este modo el acuerdo original de sólo reformar la Constitución de 1828. Mariano Egaña es uno de los principales gestores de esta empresa. Por cierto en esto no está solo, pero su propuesta es quizás la que más consistentemente busca este designio, como lo demuestra el análisis de su carta al padre. Mariano Egaña presenta un proyecto de Constitución, que claramente representa el intento por materializar su reflexión de 1827³.

Su Proyecto de Constitución no está exento de críticas y resistencias. Un buen ejemplo lo encontramos en *El Hurón*, periódico de la época. En su número 12, del 22 de mayo de 1832, sus redactores señala el deber de “dar alguna ligera idea de él”, “impelidos del horror” ante un proyecto que “solo podría convenir a los turcos o a los chinos”⁴.

Este artículo nos da un buen resumen de las principales disposiciones constitucionales del proyecto de M. Egaña, al tiempo que nos permite observar las razones que justifican la resistencia. Denuncia que: “Se nos presenta un jefe supremo con el título de Presidente de la República, con poder para dar y quitar intendentes a las provincias y gobernadores a los departamentos; facultado para disolver las Cámaras siempre que se le antoje; con voto en

³ El Proyecto es reproducido por V. Letelier en su recopilación, *La Gran Convención de 1831-1833* (1901). El proyecto es presentado por Mariano Egaña, el 12 de mayo de 1832, como un “Voto particular”, en su calidad de senador y de miembro de la Comisión nombrada por la Gran Convención para proponerle un proyecto de reforma a la Constitución Política vigente (p. 70).

⁴ Reproducido por V. Letelier, *op. cit.*, p. 26.

las resoluciones del Congreso del Congreso; libre de ser acusado por los actos de su administración; que puede ser reelegido indefinidamente; suspender de su ejercicio por seis meses a los empleados civiles y privarles hasta de dos tercios de sus sueldos por vía de corrección, y destituirlos por ineptitud calificada por un simple informe de sus jefes respectivos. Un Congreso compuesto casi en la mitad de senadores natos y de electos por el Ejecutivo”⁵.

De aquí comenta *El Hurón*: “claramente se infiere que no tendríamos jamás otras leyes que las que quiera darnos el Gobierno, y si el Presidente de la República no se convierte en un monarca absoluto, será solamente porque no quiere”. Aún más, “entre nosotros que no hay todavía más Gobierno ni más opinión pública que la que forman algunas docenas de hombres, y donde el Ejecutivo ejerce una influencia tan poderosa y eficaz en las elecciones, que nunca salen otros diputados, otros cabildantes, otros asambleístas ni otros senadores que los que él quiere, no puede haber otra cosa más peligrosa que concederle la facultad de disolver las Cámaras a su arbitrio”⁶.

Los juicios vertidos por los redactores de este periódico, recuerdan las aprensiones denunciadas por el republicanismo federalista ante la elevación de un poder político central que concentre enormes facultades. El coloso ejecutivo adquiere esa dimensión regia deseada por M. Egaña pero que desde una perspectiva republicana, incluso como la de J. Egaña, resulta incompatible con la permanencia de una vida que excluya la dominación. En esta dirección apunta el juicio de *El Hurón*, al señalar que este Presidente de la República,

⁵ *Ibid.*, p. 26.

⁶ *Ibid.*, p. 26.

si no se convierte en un monarca absoluto, será solamente por que no lo quiere. La república requiere precisamente crear un conjunto de instituciones que políticamente impidan la posibilidad de la dominación. Confiar en la buena voluntad de una autoridad regia no forma parte de la precaución de un diseño político republicano. El buen amo parece ser una figura ajena a esta filosofía republicana, pues su sola existencia impide garantizar políticamente la ausencia de dominación.

También recuerda la importancia central que para el republicanismo posee el principio del autogobierno. La concentración, en este coloso ejecutivo, de la facultad para designar las autoridades políticas locales, disolver las Cámaras a su arbitrio, debilitan sino destruyen las posibilidades de practicar el autogobierno a los ciudadanos. Con ello reduce la posibilidad de ser un hombre libre. Las diferencias entre un ciudadano y un súbdito, como polémicamente lo examinaron Hobbes y Rousseau, desaparecen⁷. En el diseño de M. Egaña, el juicio de Hobbes parece encontrar pleno sentido, pues la libertad de este ciudadano parece depender no de su misma voluntad, sino de la voluntad ajena de un soberano, ante el cual se ha hecho un acto de renuncia de su derecho a autogobernarse.

La figura presidencial no es asunto menor ni de fácil resolución para el republicanismo. Más allá incluso de la extrema versión promovida por M. Egaña, la figura presidencial en sí misma constituye, en un espacio importante, el ejercicio del poder político en las manos de uno solo. Es el gobierno del uno. Pese a la existencia del modelo del régimen mixto, que incluiría el principio monárquico en un gobierno republicano, la cuestión no se resuelve. La

⁷ Sólo para recordarlo: Hobbes: *Leviatán*, capítulo XXI. Rousseau: *Del Contrato Social*, Libro I, nota al capítulo VI, y Libro III, capítulo IX.

polémica sigue viva. La figura de un Presidente recuerda constantemente a la del monarca y este recelo es algo que no sólo está presente en la versión republicana democrática sino también en otras versiones como las que vimos en Juan Egaña, de claro signo aristocrático.

Un claro ejemplo de esta controversia la presenta C. Henríquez en 1823. Como es característico de su pensamiento, en su *Mercurio de Chile*, muestra la inquietud irresuelta ante la disyuntiva. En el Número 20, de 6 de febrero de 1823, pensando inmediatamente después de la salida de O'Higgins del poder, parece inclinarse con decisión por la inclusión de la figura presidencial: “Al reunirse el primer congreso de Chile, se generalizó la opinión de que su gobierno no podía ser representativo, si el poder ejecutivo no se componía de tres individuos, uno de la provincia de Santiago, otro de la de Concepción y otro de la de Coquimbo⁸. Esta opinión, disculpable entonces, no lo es ya (...) Desde el principio debieron haber notado que en Estados Unidos, que es donde reside la gran escuela del sistema representativo, el poder ejecutivo es administrado por uno solo con el nombre de *Presidente*” (p. 431). En el número siguiente, del 21 de febrero de 1823, al comienzo todavía sostiene su anterior opinión: “Se insiste aún⁹ en la idea original e impolítica de colocar la representación nacional en el ejecutivo. (...) No sé porque no se trae al ejecutivo un representante de Valparaíso, otro de Aconcagua, etc., pues todos tiene derecho para ser representados. (...) nada hay más intempestivo que un gobierno colegiado que en su misma naturaleza tiene trabas que lo encadenan, detienen y condenan a la lentitud a aun a la inacción. (...) nuestras necesidades claman por el *gobierno de uno*” (p. 439). Pero pese al

⁸ Aquella polémica a la que alude Henríquez, puede ser examinada en el documento oficial: “Convención celebrada, el 12 de enero de 1812, entre los Delegados de la Junta de Gobierno de Santiago y de la de Concepción, ratificada por esta última provincia”, que reproduce R. Briceño en su *Memoria Histórico-Crítica*, ya citada, pp. 273-276.

⁹ Henríquez está aludiendo a las primeras manifestaciones del “federalismo”, comenzadas junto con la caída del gobierno de O'Higgins (Véase nota 19 del capítulo “La solución representativa-constitucional”, p.181).

reconocimiento de esta necesidad, Henríquez finaliza su artículo con otra reflexión que incorpora la duda que su propio credo republicano le indica: “Insinuamos –dice ahora- que nos parecía mejor que el ejecutivo se confiase a uno, pero hombres muy respetables temen en esta combinación los horribles males y la permanencia de la tiranía. Nosotros hemos participado en este temor. Ciertamente el abuso de poder es más fácil en uno que en un cuerpo político, porque los miembros de éste se observan, se instruyen y se contienen mutuamente, en vez de que el individuo se determine por su sola voluntad (...) y por sus solas luces; lo que hace en él más temible el error y la malicia” (p. 440). Pero se tranquiliza cuando recuerda las prevenciones que en sistema representativo existen para enfrentar este mal, como lo es principalmente una representación nacional auténtica generada en elecciones libres y populares.

La opinión de Henríquez sobre el caso de la República norteamericana desconoce ciertamente la controversia original que hemos examinado más arriba. La postura Antifederalista, esto es, contraria a la unión, es bastante iluminadora sobre este punto. Ellos rechazaron consistentemente la elevación de la figura presidencial. Esa figura es uno de los puntos más discutidos y resistidos de la Constitución propuesta en 1787. La nueva Constitución establecía un fuerte poder ejecutivo nacional, junto con un Senado poderoso y una judicatura nacional. Símbolo de todo esto fue el imponente poder que la Constitución confirió al nuevo magistrado en jefe, la encarnación del ideal de autoridad, gobierno y poder: el Presidente de los Estados Unidos (artículo 2 de la Constitución). Edmund Randolph, por ejemplo, vio aquí “el embrión de la monarquía”. Los Antifederalistas sostuvieron que el ejecutivo contenido en el artículo 2 era “el General-Presidente o más

propriadamente, nuestro nuevo Rey” que tenía “ poderes que excedían los de los más despóticos monarcas conocidos en los tiempos modernos”¹⁰.

Si bien, finalmente, la propuesta de Mariano Egaña no es aceptada por la Convención Constituyente en su totalidad, la solución presidencialista promovida por él, en lo substancial es recogida por la nueva Constitución¹¹. La cuestión central que hemos examinado en esta investigación, la controversia república-democracia, agudizada por el peligro democrático visualizado en la propuesta del republicanismo federalista, comienza a resolverse por la vía indicada por Mariano Egaña. Esta resolución descubre que la experiencia democrática impulsada por el republicanismo federalista se mantiene como uno de los principales problemas que ha de ser enfrentado por el diseño constitucional de 1831-1833. Es la experiencia democrática federalista la que se persigue erradicar definitivamente de la vida pública en la nueva república que se proyecta entre los años 1831 y 1833. Ciertamente el freno al componente democrático, contenido en el republicanismo federalista, no es la única razón que anima el diseño constitucional de 1831-1833. Sin embargo, entre otras, ésta es una de las razones importantes, y que mi investigación intenta poner al descubierto. Ella aporta una clave de lectura, que resulta visible desde una perspectiva que subraya el componente republicano de la filosofía pública chilena. Una confirmación de esta lectura la ofrece el juicio de *El Araucano* en 1833.

¹⁰ Citado por I. Kramnick. *op. cit.*, p. 34.

¹¹ Así lo confirma el juicio del propio M. Egaña. Al momento de publicar su “Proyecto de Reforma de la Constitución”, justifica su publicación en los siguientes términos: “Aunque la mayoría de la Comisión de Constitución haya adoptado en su proyecto con sus tres cuartas partes del presente, son tan interesantes las disposiciones en que principalmente se nota variación entre ambos, que el autor del ‘Voto particular’, ha creído conveniente que se eleve a la consideración de la Convención”. En: V. Letelier, *op. cit.*, p. 70.

En efecto, seis años más tarde, la voz oficial del nuevo gobierno, *El Araucano*, puede constatar con satisfacción la realidad de aquello que en 1827 era sólo un aspiración. La Gran Convención constituyente de 1831-1833, informa, “ha concluido ya la reforma del Código Fundamental de 1828 (...) Merece una particular atención el capítulo del *Derecho público de Chile*, pues por sus artículos se puede conocer con exactitud los principios liberales que dominan a los miembros de la Gran Convención, su principal empeño ha sido combinar un Gobierno vigoroso, con el goce completo de una libertad arreglada, es decir, dar al poder fuerza para defenderse contra los ataques de la insubordinación, producida por los excesos de la democracia y proporcionar a los pueblos y a los hombres recursos con que preservarse del despotismo. Se ha suprimido todo lo inútil que había en el Código y considerando bajo este aspecto las Asambleas Provinciales porque sus principales atribuciones pueden ser mejor desempeñadas por las Municipalidades que tocan más de cerca los intereses de los pueblos, se ha derogado su institución” (*El Araucano* No. 140, 17 de mayo de 1833)¹². En el número siguiente, de 25 de mayo de 1833, *El Araucano* completa su opinión: en la Constitución “reformada”, asegura, “Se han extinguido las Asambleas Provinciales, que fueron creadas en aquel tiempo como un calmante de los restos de la fiebre federal que en los tiempos anteriores hubo de devorarnos, porque ya no hay necesidad de conservar unas corporaciones cuyo principal oficio era, cuando dejaban de ser fantasmas, el de servir de hincapié a las revoluciones. Para elegir las se dividían los

¹² En V. Letelier: *op. cit.*, p. 348. Nótese el interés, destacado por *El Araucano*, por homologar las funciones de las Asambleas Provinciales con las de una Municipalidad, oscureciendo con ello la dimensión política que tenían las primeras en el proyecto federalista. En este cambio, la ‘Municipalidad’ puede aludir sin turbiedad a un régimen meramente administrativo. El cambio fue propuesto por M. Egaña. En la Sesión de 1 de mayo de 1833, el acta informa que: “hizo indicación el señor Egaña para que se suprimiese del artículo 98 la palabra ‘Asambleas’, quedando la parte de dicho artículo en estos términos: ‘De dos individuos que hayan desempeñado los cargos de intendentes, gobernadores y miembros de las municipalidades’” (p. 317). Y más abajo: “El mismo señor Egaña hizo indicación para que en el artículo 39, parte tercera, en lugar de la palabra ‘provincias’, se sustituyese ‘territorio de las Municipalidades’, quedando el artículo en estos términos”, etc. (p. 317)

pueblos en dos o más partidos, que sembraban el rencor entre los ciudadanos; y propagándose de período en período los mantenía en una lucha desastrosa, que sólo terminaba con que el partido vencido se sometiese a los caprichos del vencedor o se hiciese su víctima. (...) Por la constitución reformada se han transmitido estas funciones a los Cabildos, y la facultad de proponer intendentes y jueces de letras se ha designado a los funcionarios a quienes naturalmente corresponde. Estas propuestas causaban el mal de poner a las provincias en combustión cada vez que se ofrecía llenar una vacante, y el resultado era que se encargaba el mando de la provincia a un intendente que no obtenía la confianza del Jefe Supremo”.¹³

Esta parece ser la escena final (al menos en su primer acto) del tema que hemos analizado en esta Segunda Parte y que, como se ve, parece contener una discusión y controversia fundamental en la filosofía pública chilena. El seguimiento que hacemos nos permite detectar esta línea de discusión como uno de los rasgos principales del republicanismo en Chile. Parece resumir la controversia fundamental del republicanismo chileno en su intento de fundar el régimen de la libertad.

La solución presidencial parece poner término a un período de reflexión política que marca el inicio de la República. Este período, que he querido llamar de creación de la República, parece cerrarse con la solución presidencial. En efecto, el examen de los escritos republicanos anteriores permite afirmar que la figura del Poder Ejecutivo había sido hasta el momento una figura oblicua en la reflexión republicana en Chile. Una figura que por cierto existía políticamente, por ejemplo, en la del Director Supremo, pero que

¹³ *Ibid.*, p. 350.

sintomáticamente nunca era pensada como parte vital del orden republicano. Hasta ahora permanecía sometida a una desconfiada mirada que medía sus apetitos despóticos, los que potencialmente podían cancelar o al menos debilitar la libertad de la República. La importancia de la reflexión de Mariano Egaña es precisamente el gesto de su pensamiento, revelador de un cambio en la filosofía pública chilena. La valoración de la figura presidencial marca el inicio de una nueva reflexión sobre la República. Mariano Egaña expresa muy bien el momento de tránsito, justamente cuando se toma la decisión de modificar el rumbo de la filosofía pública. Mariano Egaña es el primero de los escritores públicos en Chile que da el paso y decididamente elige colocar la figura del Presidente en el centro de la República. He mostrado cómo esta elección corresponde a una audacia que no tenía precedente republicano en Chile. Egaña hijo es el primero que invoca, como solución para salvar a la República, a la figura colosal de este Jefe Supremo de la Nación. Su sola invocación expresa el momento de epílogo del republicanismo fundacional.

La investigación también nos ha permitido entender esta elección en Egaña hijo. El temor a la lectura democrática de la República es el punto de partida para explicar la solución presidencial. La comparación con el caso de la fundación de la República en Norteamérica, una vez más, resulta iluminadora. La Constitución de 1787 es el resultado de una reflexión crítica sobre el potencial desestabilizador de una experiencia democrática sin control en la vida pública abierta por la República. El llamado de Hamilton a dar energía y vigor al Gobierno, un principio de estabilidad y orden en la República, es una respuesta a la disyuntiva que instala la República entendida como régimen de autogobierno. La República necesita de la libertad como su aire, expresó Madison. Esa vida en libertad, ese vivir libre, es lo que da origen a la disputa más importante sobre la República. La controversia

república-democracia, tanto para el caso norteamericano como para el chileno, es el *locus* principal de su desarrollo. En Chile, el modelo que he llamado republicanism federalista, es la expresión de ese momento democrático del republicanism chileno. Su presencia explica una decisión constitucional análoga a 1787. Su antecedente y su punto de partida es la reflexión de Mariano Egaña, en donde por primera vez se piensa la solución presidencial como parte central del plan de la libertad. La reflexión de Egaña hijo es igualmente importante porque contiene la huella del paso de esa meditación democrática de la República que incorporó el republicanism federalista a la filosofía pública chilena. Una huella que de manera insospechada seguirá presente hasta muy entrado el siglo XIX. De una manera significativa, el republicanism federalista emergerá toda vez que se levante una sospecha de despotismo en la República. Ese modelo republicano será invocado como alternativa al vaciamiento de lo público y frente al debilitamiento o bien la abierta ausencia de vida política ciudadana en Chile.

Pero más allá de la validez de su propia propuesta política, el modelo federalista es importante como momento cristizador de un aspecto fundamental del republicanism. Me refiero a la identificación de la filosofía republicana como una filosofía de la libertad. La controversia suscitada por el republicanism democrático pone en el espacio de la deliberación pública una reflexión política sobre la libertad. Este es un punto que querría considerar en las siguientes páginas, a modo de conclusión.

CONCLUSIÓN

La controversia república-democracia, su tensión y resolución, en la medida en que articula de un modo especialmente favorable la reflexión *política* sobre la libertad humana, puede ser interpretada como el momento central de la filosofía pública que hemos examinado en las páginas precedentes. La vinculación de la república con la democracia, ya sea para desestimarla o bien para afirmarla, intensifica la reflexión sobre el espacio político, como un espacio de lo público, de “nuestros asuntos comunes”, encaminado a la mantención de la libertad de todos aquellos que desean vivir libres de dominación. De este modo, al proyectar los posibles modelos de república en relación a la ampliación o estrechamiento del espacio público, la autoconciencia política alcanza su momento de mayor lucidez.

Me parece que el republicanismo puede ser entendido en esta dirección: una reflexión que subraya la importancia que la política tiene para hacer posible la libertad humana. Como filosofía política, el republicanismo contiene en su centro una reflexión sobre el papel que cabe a la política en la satisfacción del común deseo de las personas de ser libres. Entre los republicanos, la política se muestra como el intento de construir un espacio público dentro del cual se asegure a las personas una vida en libertad. Una libertad que está definida por la aspiración compartida de vivir libres de dominación. Esta común aspiración por suprimir la dominación especifica la concepción republicana de la libertad. En pos del deseo compartido de vivir libres, la política es percibida como la habilitación de aquella vida ausente de servidumbre.

Los escritores republicanos identificaron la mantención de la libertad de cada cual con la mantención del régimen político que la hace posible. Ser libre equivale a una tarea que interpela a cada una de esas personas que aspiran a vivir libres de la servidumbre. El deseo de vivir en libertad no está exento de una responsabilidad individual en la mantención de eso que Skinner (1991), siguiendo a Maquiavelo, llama el “estilo de vida libre”, esto es, un régimen político en particular, que permite a las personas gozar de espacios de libertad gracias a instituciones políticas que los habilitan.

De este modo, la ciudadanía deviene una tarea esencial del hombre libre y que aspira a seguir siéndolo. Ser libre -y permanecer libre- exige ser ciudadano, esto es, exige un sentido fuerte y no débil de responsabilidad cívica. Eso es lo que los republicanos llamaron la virtud. Una república necesita de personas políticamente responsables, con una especial identificación con su régimen político. La república necesita, pues, de ciudadanos virtuosos. El ejercicio de la ciudadanía exige de parte de cada uno un sentido del deber cívico que no se funda en un altruismo romántico sino en criterios políticos. Como lo indican los escritores republicanos a menudo, esta es una lección que suelen extraer los pueblos que han perdido su libertad. La experiencia de la servidumbre instruye amargamente sobre la importancia de cuidar políticamente la libertad. La libertad de la que puede gozar cada cual no es independiente de aquella forma de libertad de la que disfruta en común –la libertad como miembro de un cuerpo políticamente libre- con los demás individuos, sus conciudadanos. La filosofía republicana justamente demanda de cada uno tomar conciencia de la considerable y no menor importancia que la política puede tener para mantenernos libres, a salvo de la amenaza de servidumbre de aquellos que intentan clausurar esa libertad común y establecer su dominio.

Maquiavelo sugiere que en toda sociedad existen dos tendencias (*umori*). La de aquellos que sólo desean ser libres para dominar (los *grandi*, imbuidos de una ambición de dominio irrefrenable). Y la de los miembros del *popolo*, que sólo desean vivir libres de dominación. La lucha entre estas dos tendencias define los límites entre un régimen principesco, la república y la licencia (*El Príncipe*, IX). Sin necesidad de seguir la tesis de Maquiavelo en todas sus implicaciones, resulta útil recoger una idea fundamental de su afirmación. La política –al menos en los términos republicanos– consiste en el arte de mantener la libertad, de parte de todos aquellos que desean la libertad para vivir en paz, a salvo de la ambición de los poderosos que pretenden instalar su régimen de dominación. Como arte, la política requiere una sapiencia: en eso consiste la virtud de la ciudadanía. No descuidar la vigilancia de los peligros que rodean esa frágil creación del régimen de la libertad que es la república. La vida política libre es una incesante faena de mantener la propia libertad en compañía de todos quienes comparten esa aspiración. Tal tarea es lo que hace de la política una vida en común, un bien común, algo que nos une y no sólo nos relaciona para cooperar con ocasionales compañeros de ruta en torno a bienes convergentes¹.

De esta forma, el republicanismo puede subrayar con propiedad el carácter público de la política, en la exacta medida en que muestra el efecto corruptor del predominio de lo privado en aquel espacio común de nuestras vidas. En base a un poder militar, económico o social, lo político se traduce para algunos en la facilitación de un campo en el que existen las condiciones favorables a su dominación. Por su parte, los demás sólo anhelan la libertad

¹ En estas últimas líneas, estoy pensando como puede resultar perceptible con Charles Taylor: “Propósitos cruzados: el debate entre liberales y comunitarios” (en: Nancy Rosenblum: *El liberalismo y la vida moral*, 1993)

para no vivir a merced de la benevolencia paternal de tales poderes. Para estos últimos, lo político consiste en la formación de una esfera en la que se establecen las condiciones que evitan la exposición a la voluntad arbitraria de otro. Ciertas condiciones, pues, según las cuales las personas están inmunes a la dominación, aun en el caso en que estemos ante un amo benévolo. La libertad se identifica así con una libertad política o cívica. Gracias a una esfera política poderosa se pretende posibilitar una libertad *común*, en la misma medida que en que se busca impedir la influencia de los intereses facciosos de quienes sólo desean ser libres para dominar. Sobre el reconocimiento de esta ambición de dominio de algunos, la estrategia republicana intenta crear las condiciones políticas que impidan su desenvolvimiento sin trabas. El centro de estas condiciones está en apostar fuertemente por instalar la vigilancia del régimen de la libertad común en manos del cuerpo político de los ciudadanos que se autogobierna. Sin duda el ideal del autogobierno está en el corazón de la solución política republicana para garantizar la libertad como no dominación y apuntalar la exigencia de la virtud cívica. El ejercicio de la ciudadanía reclama, pues, una vigilancia sostenida dirigida hacia todos los poderes que se alojan en una sociedad y que desean permanecer en la invisible oscuridad -o al menos en la opacidad- de los tratos privados. Poderes que se resisten a ser traducidos o tratados políticamente, exactamente en la dimensión de la política que el republicanismo quiere acentuar: su carácter público. Desde esta perspectiva, la política se muestra como sinónimo de la cosa pública, una esfera de la vida humana que es común y no particular. Por tal motivo, el republicanismo promueve una presencia tan central de lo político en la vida de las personas, pues concibe la creación de este espacio público, que instituye la libertad *común*, como el medio más eficaz de garantizarles una existencia sin dominación y sin servidumbre.

Según lo he intentado mostrar, en Chile particularmente los modelos de la “aristocracia cívica” y del “federalismo”, pese a sus evidentes desacuerdos y sus posibles deficiencias, exhiben un compromiso con este principio republicano. En ambos casos, se trata de la creación de un espacio público donde pueda ser ejercida la ciudadanía, a salvo de la imposición arbitraria de la voluntad de quienes cuentan con el poder de las armas, o bien recursos económicos y sociales significativos. Este interés resulta visible en su insistencia por crear un espacio en la vida de las personas en donde no se admite destacar, invocar, hacer visible, privilegios, nacimiento, familia, fortuna, títulos nobiliarios y el poder de la fuerza y las armas. Un espacio público pues que se identifica finalmente con la misma república, un espacio para nuestros asuntos comunes, vigorosamente protegido de la invasión de poderes apolíticos.

En el caso de Juan Egaña, su modelo de la aristocracia cívica busca crear un espacio político en donde no ingresen variables apolíticas como el poder militar, el poder económico, el nacimiento y otras. La política es concebida como una esfera dirigida a facilitar la selección idónea de los ciudadanos por su solo mérito cívico, evitando la variante del nacimiento (familias, castas) y los bienes de fortuna. El cuerpo político de los ciudadanos ha de ser seleccionado por su virtud, esto es, por un criterio exclusivamente político-republicano. En gran medida su desmedido celo por la calificación del mérito cívico y su pretensión de controlar la religión, la familia y la escuela, obedecen al interés por establecer procedimientos confiables y seguros que garanticen la selección genuinamente política e impidan la asignación de cargos públicos por los criterios apolíticos ya indicados. Asimismo, el poder de las armas y el peligro de un ejército permanente es una preocupación que surge desde muy temprano en su pensamiento

constitucional, avalada por la experiencia histórica. Su modelo republicano está atento a prevenir el peligro del caudillismo militar (los hermanos Carrera, O'Higgins). La función moderadora del Senado permanente se dirige con especial cuidado al control del poder ejecutivo. Como poder principalmente físico y no moral, el ejecutivo no tiene asegurada la virtud y puede anteponer su propio bien al público. La supervivencia de la libertad común ha de descansar a su juicio en la fuerza moral que emana de un cuerpo de ciudadanos, reunido en un Senado permanente y seleccionado mediante los procedimientos políticos ya indicados. De este modo su modelo busca la creación del espacio público donde pueda ser ejercida la ciudadanía, a salvo de la voluntad arbitraria de quienes cuentan con el poder de las armas y recursos sociales y económicos favorables.

Por su parte, el republicanism federalista, frente al modelo de la república unitaria y central, pretende dar cumplimiento cabal al ideal republicano del autogobierno. A partir de una acentuación de la vida política activa se busca impedir la elevación y mantención de un poder despótico, ubicado en el centro de la república, que justamente crece en proporción al alejamiento de los ciudadanos de la vida pública. Una auténtica república implica el ejercicio lo más directo posible del gobierno por parte de todos los ciudadanos, con el fin de habilitar la vigilancia de su libertad por cada cual. Por esta razón, proyectan las bases de una república que garantice efectivamente el autogobierno, en particular, mediante la institución de las Asambleas provinciales, representativas de la reunión de los *pueblos*. El "capitalismo" de la república establecida la hace fácil presa del despotismo del poder central erigido. Despojando a los ciudadanos de una intervención política real, se los despoja del principal medio para oponerse a la voluntad del coloso central. En la precisa medida en que se los despoja del gobierno, se los despoja de las únicas armas que podrían

disponer para defender su libertad. Los ciudadanos se hallan expuestos a los deseos de esa voluntad ajena y arbitraria. La república central ha erigido un amo. El gobierno central se erige como el intérprete único de los deseos y necesidades de los ciudadanos. De este modo, invade por completo el espacio que debía estar reservado a la deliberación activa de los ciudadanos. Con este procedimiento anula el espacio público propicio para la vida ciudadana auténtica. Sin un espacio público auténtico se cancela la libertad como no dominación. Como pupilos, la posibilidad de permanecer libres se hace imposible para todos aquellos que no dispongan de los favores del poder central. Una tal libertad se muestra análoga a la de un esclavo que depende de la buena voluntad de su amo. Entre los republicanos federalistas existe la conciencia de que este mal se enfrenta por medio del autogobierno. La verdadera prevención del despotismo –sea el coloso ejecutivo, sea una aristocracia- es la extensión del gobierno hacia los más para cuidar esa libertad común. Este es el sentido de las reformas federalistas dirigidas a promover las elecciones directas de las autoridades locales, la institución de las Asambleas y el intento de modificar la esfera de la propiedad en su relación con los derechos de ciudadanía que se desea establecer en la futura república.

En efecto, la protección y promoción de este espacio público contempla la preocupación por atacar los cimientos económicos y sociales que impiden la realización efectiva de la ciudadanía para todos. Por esta vía, intenta avanzar en un terreno en el que el republicanismismo de Juan Egaña exhibe un innegable déficit. Desde la perspectiva federalista, la habilitación del espacio de la política igualitaria no puede estar ajeno a la existencia de relaciones económicas y sociales desiguales. Su reflexión subraya la influencia decisiva de las desigualdades económicas y sociales en la limitación del espacio público

republicano. En el marco del debate parlamentario de 1826, la reflexión sobre propiedad y ciudadanía constituye el intento más consistente por profundizar el espacio político republicano en el sentido indicado. La discusión sobre la calificación de los electores, como también sobre los mayorazgos, revela el interés por proteger el espacio político, particularmente de la dominación de aquellos con recursos económicos y sociales poderosos. En una dirección más democrática, el republicanismo federalista proyecta eliminar las desigualdades económicas como una condición necesaria para garantizar la existencia de la esfera pública igualitaria.

Como ya lo sugerí al comienzo, el examen del debate república-democracia permite develar un aspecto, a mi juicio, fundamental del republicanismo: la identificación de la filosofía republicana como una filosofía de la libertad. La controversia instala en el espacio de la deliberación pública una reflexión política sobre la libertad, o si se prefiere, una reflexión sobre la libertad política. Podemos descubrir así la presencia de una filosofía política que tiene en su centro la valoración de la vida pública como una de las dimensiones más importantes para conservar la libertad de las personas. En medida importante, ser libre es algo que debe ser obtenido como miembro de un comunidad cívica que se autogobierna. Resulta difícil plantear una reflexión sobre la libertad humana que no reconozca esta dimensión política de la libertad. Esa dimensión parece descubrirse si concebimos la libertad como ausencia de dominación. Una filosofía como la republicana ofrece una reflexión de cómo podemos aspirar a una vida libre de dominación. Nos pide pensar en una empresa común (y no aislada) mediante la cual eliminamos, día a día, la presencia de la dominación, con el fin de posibilitar la mantención de nuestra común libertad. Como tarea

diaria, la empresa requiere de esa capacidad ciudadana, la virtud, para enfrentar con éxito esa infinita ambición de dominio de los poderosos.

El propósito “maquiaveliano” de *mantención de la libertad* dirige el esfuerzo republicano por crear las condiciones de posibilidad políticas que garanticen una vida en libertad. En Chile, como muy probablemente en Hispanoamérica en general, la creación de la ‘república’ alude a algo más que a una simple palabra, tomada ligeramente por sus autores del bazar de las ideologías, como parece entenderlo más de algún estudio sobre el pensamiento político fundacional. La elección de la palabra ‘república’ alude a una elección más profunda, tomada en el campo de la filosofía pública, y que entronca con una tradición de pensamiento político importante de la modernidad, que, como lo sugiere la obra de Pocock, hunde sus raíces en la fundación misma de la filosofía política. Fundamentar esta afirmación ha sido en medida importante un esfuerzo de la presente investigación.

Para terminar querría retomar una idea a la que aludí al comienzo de este trabajo (**Introducción**). Vivimos en un tiempo en el que el debilitamiento de lo político se manifiesta como un dato de la realidad que para muchos teóricos constituye el punto de partida obligado de cualquier intento serio por desentrañar su sentido interno. De este modo, pensar la realidad política actual es interpretada como una tarea que debe partir por reconocer la existencia de una cierta despolitización de la vida colectiva actual.

A través del esclarecimiento del aporte y rol del republicanismo en la discusión que forma las bases de la filosofía pública chilena, persigo contribuir al descubrimiento de alternativas

para pensar una situación política como la actual, que en apariencia puede presentarse o desea ser presentada como un conjunto de hechos monolíticos que deben ser aceptados, apelando a una cierta exigencia de realismo. Frente al actual vaciamiento de lo público y a la desafección creciente por la política, la filosofía republicana surge como una alternativa teórica para pensar la vida política desde una perspectiva que muestre la importancia de la libertad cívica para garantizar a las personas una vida en libertad.

La libertad cívica puede pretender cumplir con este cometido en la medida en que, desde la perspectiva republicana, la libertad de la cual se nos habla es una libertad asociada al propio individuo, a quien se exige, bajo una cierta teoría del deber cívico, defender por sí mismo su libertad. No se trata, entonces, de un absurdo reduccionismo de la vida humana a la sola dimensión política, sino más bien el intento por mostrar que esa vida humana, con toda su riqueza multidimensional, requiere de ausencia de dominación para proyectarse. La concepción republicana de la libertad como no dominación es la formulación de este énfasis. El objetivo de la vida republicana es la *mantención* de esta libertad de las personas, gracias a esa particular dimensión de sus vidas, que se despliega mediante su participación en la comunidad de ciudadanos. En este sentido, la libertad concebida por el republicanismo no parece corresponder a una simple manifestación de la “libertad de los antiguos”, denunciada por Constant y reeditada en la concepción “positiva” de la libertad de Berlin.

Una situación política como la presente, cruzada por la desafección hacia la participación cívica y por el vaciamiento de lo público, puede ser evaluada críticamente desde una

filosofía como la republicana, que justamente promueve una recuperación y revitalización de la política en su dimensión pública y una crítica a esa desafección y vaciamiento.

BIBLIOGRAFÍA

1.- FUENTES PRIMARIAS

Anales de la República, edición de Luis Valencia Avaria, Santiago, Andrés Bello (impresión de 1986).

Aristóteles: *Política*, Madrid, Gredos, 2000.

Aurora de Chile, Santiago, Sociedad de Bibliófilos de Chile, 1982.

Briceño, Ramón: *Memoria Histórico-Crítica del Derecho Público Chileno*, Santiago, 1849.

Cartas de don Mariano Egaña a su padre: 1824-1829, Santiago, Sociedad de Bibliófilos Chilenos, 1948.

Catecismo Político Cristiano, de José Amor de la Patria, Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires-Santiago de Chile, 1969.

Colección de Antiguos Periódicos Chilenos, 18 volúmenes, edición de G. Feliú Cruz, Ediciones de la Biblioteca Nacional (1951-1966).

Colección de Historiadores y de Documentos Relativos a la Independencia de Chile, editados por E. Matta Vial y G. Feliú Cruz, Santiago, Imprenta Universitaria (1900-1954).

Constant, Benjamin: *Curso de política constitucional*, en tres Tomos, traducción libre al español de D. Marcial Antonio López, Burdeos, 1821.

Documentos de la misión de don Mariano Egaña en Londres (1824-1829), Santiago, Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, 1984.

Egaña, Juan: *Reflexiones sobre el mejor sistema de educación que puede darse a la juventud de Chile*, Archivo Nacional, Fondos Varios.

: *Proyecto de una Constitución para el Estado de Chile*, Santiago, Imprenta del Gobierno, 1813.

: *Obras*, Londres (1820-1830)

: *Antología*, editada por R.Silva Castro, 1969.

: *Cartas a su hijo Mariano*

Hamilton, Madison y Jay: *El Federalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Hamilton, Madison y Jay: *Federalist Papers*, edited by Isaac Kramnick, Penguin, 1987.

Henríquez, Camilo: *Escritos Políticos de Camilo Henríquez*, ed. por R.Silva Castro, 1960.

: *Antología*, ed. por R.Silva Castro, 1969.

Hobbes, Thomas: *Leviatán*, Sarpe, Madrid, 1984.

La Gran Convención de 1831-1833. Recopilación de las actas, sesiones, discursos, proyectos y artículos de diarios relativos a la Constitución de 1833, edición de V. Letelier, Santiago, 1901.

Lastarria, J.V.: *Investigaciones sobre la influencia social de la Conquista y del Sistema Colonial de los españoles en Chile*, Santiago, 1844.

Livio, Tito: *Historia de Roma desde su Fundación*, Gredos, 2000.

Maquiavelo: *El Príncipe*, Madrid, Alianza, 1981.

: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 1984.

: *El arte de la guerra*, Madrid, Tecnos, 1987.

Montesquieu: *Oeuvres Complètes*, Paris, Seuil, 1980.

Plutarco: *Vidas Paralelas*, Gredos, 2000.

Rousseau, J.J.: *Du Contrat Social*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

: *Discurso sobre la Economía Política*, Madrid, Tecnos, 1985.

: *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2000.

: *Oeuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, 1964. Introductions et annotations de F. Bouchardy, J. Starobinsky, R. Derathé, S. Stelling-Michaud, J.-D. Candaux, J. Fabre et B. Gagnebin.

: *Oeuvres politiques*, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989. Edition de Jean Roussel.

Salustio: *Conjuración de Catilina, Guerra de Jugurta, Historias*, Gredos, 2000.

Sesiones de los Cuerpos Legislativos de la República de Chile: 1811-1845, edición de V. Letelier, 1887-1908.

Tracy, Destutt de: *Comentario al Espíritu de las Leyes de Montesquieu*, Traducción al español de D. Ramón Salas, Burdeos, 1821

2. FUENTES SECUNDARIAS

Abensour, M.: *Marx et le moment machiavellien*, Paris, P.U.F., 1997.

Arendt, H.: *Crisis de la República*, Taurus, 1998.

: *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997.

: *La Condición Humana*, Paidós, 1993.

- Baron, Hans: *En busca del humanismo cívico florentino*, México, F.C.E., 1993.
- Barros Arana, Diego: *Historia General de Chile*, 1884-1902.
- Baylin, Bernard: *Los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1972.
- Briseño, Ramón: *Memoria histórica-crítica del Derecho público chileno desde 1810 hasta nuestros días*, Santiago, 1849.
- Castillo, Vasco y Ruiz, Carlos: “El pensamiento político republicano en Chile: el caso de Juan Egaña”, *Revista de Ciencia Política*, P.U.C., 2001.
- Collier, S.: *Ideas and Politics of Chilean Independence 1808-1833*, Cambridge, 1967 (edición en español, 1977)
- Collier, William Miller y Feliú Cruz, G.: *La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, Santiago, Cervantes, 1926.
- Cristi, Renato: “La crítica comunitaria a la moral liberal”, *Estudios Públicos*, 69, 1998.
: *El pensamiento político de Jaime Guzmán*. Lom, 2000.
- Donoso, Ricardo: *Las ideas políticas en Chile*, Buenos Aires, Universitaria de Buenos Aires, 1975.
- Diccionario Biográfico de Chile*, Pedro Pablo Figueroa (Tres Volúmenes), 1897, 1901, Santiago.
- Diccionario Histórico y Biográfico de Chile*, Santiago, Zig-Zag, 1996.
- Elster, Jon y Slagstad, Rune (editores): *Constitucionalismo y Democracia*, F.C.E., México.
- Encina, F.A.: *Historia de Chile*, 20 vols., Santiago, Nascimento, 1942-1952.
: *Portales*, 2 vols., Santiago, Nascimento, 1934.
- Feliú Cruz, G.: *La Fundación del Instituto Nacional*, Santiago, Cultura, 1950.
- Finley, Moses I.: *Démocratie antique et démocratie moderne*, précédé de “Tradition de la démocratie grecque”, para Pierre Vidal-Naquet, Editions Payot, 1976.
- Frisch, Morton J.: *Alexander Hamilton y el orden político*, México, Gernika, 1993.
- Galdames, Luis: *La evolución constitucional de Chile*, Santiago, Balcells, 1926.
- Góngora, Mario: *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980.

Habermas, J.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999.

: (con John Rawls) *Debate sobre liberalismo político*, Paidós, 1998.

Jocelyn-Holt, Alfredo: *La Independencia de Chile*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Lastarria, J.V.: *Recuerdos Literarios*, Santiago, 1885.

: *Don Diego Portales: Juicio Histórico*, Santiago, 1861.

: *Historia Constitucional del Medio Siglo*, Valparaíso, 1853.

Lefort, Claude: "Machiavel et la *verità effettuale*", "Foyers du républicanisme", en *Ecrire à l'épreuve du politique*, Paris, Pocket, 1992.

Nicolet, Claude: *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, 1982.

Pettit, Ph.: *Republicanism*, Oxford, Clarendon, 1997 (edición en español, Paidós, 1998).

: "Michael Sandel: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*", *Journal of Philosophy*, Vol XCV, 2, 1998.

Piwonka Figueroa, Gonzalo: *Orígenes de la Libertad de Prensa en Chile: 1823-1830*, RIL, DIBAM, 2000.

Pocock, J.G.A.: *The Machiavellian Moment*, Princeton, N.Y., Princeton University Press, 1975.

Ruiz, Carlos: "Notas sobre comunitarismo, republicanismo y neoliberalismo", *Revista de Derecho*, Universidad Austral de Chile (en prensa).

Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982 (edición en español, Gedisa, Barcelona, 2000).

"The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12, 1984.

: *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Belknap Press, 1996.

Serrano, Sol: *Universidad y Nación*, Santiago, Universitaria, 1993.

Skinner, Quentin: *The Foundations of Modern Political Thought. The Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (edición en español, F.C.E., 1985)

: (1984) "The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives", en *Philosophy in History*, R. Rorty, J.B. Schneewind y Q. Skinner (comps.), Cambridge, (traducción en español: *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990).

: "The republican ideal of political liberty", en *Machiavelli and Republicanism*, edited by Gisela Bock, Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

: "Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad", en *La Política*, No.1, Paidós, 1996 (edición original en *Dimensions of Radical Democracy*, Chantal Mouffe (comp.), London, Verso, 1992).

Storing, Herbert J.(edited by): *The Anti-Federalist*, Selected by Murray Dry from *The Complete Anti-Federalist*, University Chicago Press, 1981.

Storing, Herbert J.: *What the Anti-federalists Were For*, University Chicago Press, 1981.

Silva Castro, Raúl: *Egaña en la Patria Vieja 1810-1814*, Editorial Andrés Bello, 1969.

Sunstein, Cass R.: “Beyond the Republican Revival”, *Yale Law Journal*, vol. 97, 1998.

Taylor, Charles: “Propósitos cruzados: el debate liberal-comunitario”, en: *El liberalismo y la vida moral* (Nancy Rosenblum, editora), Nueva Visión, Buenos Aires, 1993 (edición original: Harvard University Press, 1991).

Vicuña Mackenna, B.: *Don Diego Portales*, Valparaíso, 1863.

Viroli, Maurizio: “El significado histórico del patriotismo” y “Nacionalismo y Democracia”, en *Revista de Ciencia Política*, P.U.C., Vol.XX, No. 1, 1999.

Wood, Gordon: *The Creation of the American Republic 1776-1787*, New York, 1972.