RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes

Universidad
Nacional
de Quilmes

Dávilo, Beatriz

De los derechos a la utilidad : el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:
Dávilo, B. (2003). De los derechos a la utilidad: el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria. Prismas, 7(7), 73-98. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2653

Puede encontrar éste y otros documentos en: https://ridaa.unq.edu.ar

Universidad
Nacional
de Quilmes

Roque Sáenz Peña 352 // Bernal
Buenos Aires // Argentina
t.: (+41 11) 4365 7100
f.: (+54 11) 4365 7101
info@unq.edu.ar

De los derechos a la utilidad:

el discurso político en el Río de la Plata durante la década revolucionaria[*]

Beatriz Dávilo

Universidad Nacional de Rosario / CONICET

Introducción

El itinerario político e intelectual del Río de la Plata entre la revolución de 1810 y la "feliz experiencia" rivadaviana señala un significativo deslizamiento desde las doctrinas iusnaturalistas que reivindicaban la existencia de derechos naturales cuya titularidad podía recaer en un sujeto individual o colectivo –según las vertientes que se tomaran en consideración, o la dimensión que se analizara–, hacia concepciones utilitaristas que se ubicaban en las antípodas de esos planteos y que podrían sintetizarse en la afirmación de uno de los exponentes del utilitarismo más conocidos en el ámbito rioplatense, el filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832), que sostenía que sólo la ley creaba derechos.[1]

Si repasamos las referencias teórico-doctrinales expresadas por los propios actores en los extremos temporales de esta periodización, encontraremos alusiones explícitas a representantes de esas dos corrientes. Es más que conocido el interés intelectual que despertaba en Mariano Moreno la obra del "ciudadano de Ginebra" Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social*. En *El grito del Sud*, el periódico de la Sociedad Patriótico Literaria –respecto del cual no hay demasiada claridad acerca de sus redactores–, se mencionaba la lectura de "Las Casas, Marmontel, Reynal", sobre los que, según el articulista, muchos ya tenían "bien exactas ideas".[2] Y Vi-

* Este trabajo forma parte de una investigación más amplia desarrollada en el marco del doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que cuenta con una beca de formación de posgrado del CONICET. Ese proyecto, dirigido por la doctora Marcela Ternavasio, lleva por título: "Jeremy Bentham y los revolucionarios hispanoamericanos: representaciones en torno al derrumbe del mundo colonial y a la construcción de un nuevo orden".

[1] En su *Constitutional Code*, Bentham dice que los derechos sólo son inteligibles y explicables por referencia a las obligaciones, mientras que éstas pueden tener lugar sin referencia a ningún derecho [*"… rights… are not explainable or intelligible otherwise than by reference to the respectively correspondent obligations; while obligations are capable of having place without any correspondent right…"*] Bentham llama derecho simple, natural o desnudo al que queda habilitado por la ausencia de obligación y se refiere a la propiedad individual [*"… By the absence of obligation to forbear meddling with it, is constituted your simple, natural or naked right to any thing that is yours…"*]. Véase J. Bentham, *Constitutional Code*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1983, pp. 187 y 188, respectivamente.

[2] *El grito del sud*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 29, 26 de enero de 1813, p. 267. En la introducción que hace Guillermo Furlong Cardiff a esta edición menciona como posibles editores a Bernardo de Monteagudo, Francisco José Planes y Vicente López y Planes.

cente Pazos Kanki, en *El Censor*, citaba a Mably[3] y a los diputados liberales españoles, tales como Quintana,[4] entre otros.

En cuanto a Bentham, la recepción de su pensamiento en el Río de la Plata, a partir de 1820, encontró canales bastante fluidos, y alcanzó proyecciones significativas: no sólo es llamativa la plasmación de las doctrinas benthamianas en el curso de Derecho Civil dictado por el doctor Pedro Somellera en la Universidad de Buenos Aires, en los años 1823 y 1824,[5] sino también la consideración que el filósofo utilitarista mereció en un periódico de difusión general como *El Centinela*, en el se que criticaba la persistencia de la enseñanza del derecho natural por oposición a las teorías del "sublime Bentham",[6] o la publicación por entregas en *La abeja argentina* de los *Sofismas políticos* –el trabajo de Bentham publicado en París por su discípulo Etienne Dumont–.[7]

Sin embargo, las referencias a Bentham eran prácticamente inexistentes en la década revolucionaria, y si bien los argumentos iusnaturalistas durante los primeros años de ese período se desplegaban en escritos de diversa índole –periódicos y decretos, por ejemplo–, la mención de los autores de los que se extraían esos argumentos constituía fundamentalmente una marca de autoridad para legitimar una posición política, pero difícilmente alcanzaba a dar cuenta del manejo erudito de una obra, o de la aplicación de las doctrinas en ellas desplegadas para resolver una cuestión política concreta.

Es por eso que un abordaje del horizonte intelectual rioplatense durante la década revolucionaria limitado a analizar la recepción de autores y obras tropieza con serias dificultades, derivadas básicamente del hecho de que la circulación de las corrientes de pensamiento que tenían algún ascendiente en el ámbito local se producía a través de una serie de mediaciones que desdibujaban los alcances de la noción de autoría tal como se la conoce en la moderna cultura del *copyright*.[8] Comentarios y reseñas aparecidas en periódicos, traducciones, versiones simplificadas escritas por publicistas, eran todas reelaboraciones que le imprimían a las doctrinas en cuestión el sesgo de un modo particular de apropiación que muchas veces se situaba a una distancia considerable del original. Por otra parte, había cuestiones que se repetían como tópicos discursivos, más allá de los soportes doctrinales que pudieran servirles de fundamento.

Mucho más fértil podría resultar, en cambio, un acercamiento al discurso político –un campo delimitado por un conjunto de tópicos, conceptos, enunciados, condiciones históricas de enunciación y sujetos habilitados– a partir de la determinación de los lenguajes que en él se articulan, considerando que esos lenguajes se estructuran a partir de valores y concepciones compartidas del mundo, y recursos y procedimientos lingüísticos comunes a un grupo social.[9]

[3] *El Censor*, No. 4, 28 de enero de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. VII, p. 5777.
[4] *Ibid*., No. 6, 11 de febrero de 1812, p. 5785.
[5] En la introducción de sus *Principios de derecho civil*, Somellera dice que el objetivo de su trabajo es mostrar "los verdaderos principios de utilidad" para la formación de las leyes, y cita la concepción benthamiana de la legislación como fisiología y noxología de la sociedad. Véase P. Somellera, *Principios de derecho civil*, Buenos Aires, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Instituto de Historia del Derecho Argentino, 1939, pp. 2 y 4.
[6] *El Centinela*, No. 30, 23 de febrero de 1823, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. IX, segunda parte, p. 8394.
[7] Los *Sofismas políticos* de Bentham aparece en seis entregas, en los meses de agosto, septiembre, noviembre y diciembre de 1822, y junio y julio de 1823. Véase *La abeja argentina*, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VI.
[8] Esta noción de "cultura del *copyright*" ligada a las atribuciones de la función autor está desarrollada en Roger Chartier, "¿Qué es un autor?", en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 58-89.
[9] T. Ball, "Conceptual History and the History of Political Thought", en I. Hampsher-Monk, K. Tilmans y F. van Vree (eds.), *History of concepts. Comparative perspectives*, Amsterdam, Amsterdam University Press, p. 79.

En este sentido, creemos que en el Río de la Plata, entre 1810 y 1820, el discurso político estuvo marcado por el tránsito del lenguaje de los derechos al lenguaje de la utilidad; un tránsito que se vinculó con las mutaciones políticas del período, y que se operó a través de los instrumentos conceptuales disponibles tanto por la tradición cultural hispánica como por las formas de apropiación erudita y vulgar de producciones teóricas ajenas. En efecto, en el contexto del derrumbe del orden colonial, el lenguaje de los derechos, de fuerte arraigo en el mundo ibérico y revitalizado con los aportes del iusnaturalismo racionalista, permitió legitimar la ruptura con la metrópoli mediante un argumento que oponía al despotismo español basado en el uso de la fuerza, la restauración de derechos naturales inalienables que sólo podían conducir a un gobierno fundado en el consentimiento.

Unos años más tarde, cuando la construcción de un nuevo orden se fue volviendo cada vez más prioritaria –en ocasiones, tanto más incluso que la justificación de la ruptura con el anterior–, ese lenguaje que parecía poner más énfasis en los derechos que en la obediencia comenzó a evidenciar su incapacidad para expresar la aspiración de buena parte de la élite de sentar las bases de un proyecto constitucional consensuado en el marco de una libertad reglada. Se fue consolidando así un lenguaje de la utilidad que desplazó el núcleo de legitimidad de la acción política desde los derechos hacia la eficacia para lograr "la mayor felicidad para el mayor número", tal como lo establecía el principio utilitarista ya presente en la filosofía de mediados del siglo XVIII y retomado por Bentham unos años después. En las páginas que siguen intentaremos reconstruir narrativamente la historia de estas mutaciones del discurso político, analizando los conceptos y nociones diversos y coexistentes, en sus diferentes formulaciones, desplegados mediante instrumentos intelectuales variados –tradiciones culturales, lecturas, procesamiento de experiencias, entre otros–.

El derecho natural en el mundo hispanocolonial

El derecho natural y de gentes acaparó la atención de los ámbitos universitarios españoles en la segunda mitad del siglo XVIII, y, a través de esta doctrina, comenzó a extenderse en algunas universidades de la Península la lectura de autores como Grocio, Pufendorf, Heineccio, Locke, Rousseau, entre otros.[10] La introducción de estos exponentes del iusnaturalismo racionalista presentaba, para el pensamiento de la España de la época, un contenido profundamente innovador cuyo impacto podría de alguna manera dimensionarse tomando en consideración la conocida proposición de Grocio que establecía que los derechos naturales conservarían su validez aun suponiendo que Dios no existiera o no se ocupara de las cosas humanas, porque la sola razón era suficiente para su captación.[11] Estas doctrinas tuvieron una amplia recepción entre algunos miembros de la élite ligados a la universidad y al gobierno, que estaban invo-

[10] J. Sarrailh, por ejemplo, señala la introducción de Heineccio, Grocio y Pufendorf en los colegios de San Isidro y Calatrava; véase J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México, FCE, 1981, pp. 155-173. También A. Pérez Luño, en un análisis sobre la enseñanza de Bentham y el utilitarismo en la Universidad de Salamanca en la primera mitad del siglo XIX, reconoce que las doctrinas iusnaturalistas constituían un sustrato importante en la atmósfera intelectual española, frente al cual el utilitarismo tuvo que hacer esfuerzos para posicionarse, y dice que el iusnaturalismo también era enseñado en las universidades de Valencia, Granada y Zaragoza; véase A-E. Pérez Luño, "Jeremy Bentham and legal education in the University of Salamanca during the nineteenth century", en *The Bentham Newsletter*, The Bentham Committee, University College London, No. 5, mayo de 1981, pp. 44-45.
[11] Véase E. Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1997 [1932], pp. 266-270.

lucrados en la doble empresa, intelectual y política, de producir una crítica racional de la propia sociedad y promover los cambios que consideraban necesarios para dar por tierra con lo que calificaban como costumbres atrasadas, superstición e ignorancia. Para ellos el racionalismo del derecho natural era la marca de una justicia nueva y más perfecta, que permitiría avanzar en la reforma de las instituciones jurídicas y políticas de España.[12]

Sin embargo, la noción de "derecho natural" no era ajena al universo cultural hispánico, si bien se trataba de una concepción de matriz cristiana que sólo adjudicaba a esa esfera de derechos una independencia relativa, en tanto la razón natural que podía conocerla estaba subordinada a la revelación divina. De hecho, hacia fines del siglo XVIII, Joaquín Marín y Mendoza, profesor de Derecho Natural en Madrid, definía a éste como "[…] un conjunto de leyes dimanadas de Dios y participadas a los hombres por medio de la razón natural […]".[13]

Es incluso probable que haya sido el arraigo en España de la tradición iusnaturalista católica lo que creó una atmósfera propicia para la recepción del iusnaturalismo moderno. En efecto, si, como proponen Quentin Skinner y J. G. A. Pocock, para abordar el pensamiento político es necesario tener en cuenta que es el contexto político el que señala el horizonte de problemas para la reflexión,[14] y es el contexto intelectual el que establece el modo de formulación de estos problemas y las posibles respuestas,[15] para analizar el devenir de las diversas vertientes del pensamiento iusnaturalista en España e Hispanoamérica la mirada debe dirigirse, entonces, hacia los rasgos constitutivos de la monarquía pactista y a la fuerte presencia de un discurso que fundamenta la relación política en una compleja trama de derechos y obligaciones recíprocas entre gobernantes y gobernados.

Sin duda la secular tensión entre las tendencias centralizadoras de la monarquía ibérica y las formas de representación corporativa de estructuras políticas plurales –que caracterizó a la historia española entre los siglos XV y XVIII– fue el marco de la reflexión en torno de una cuestión central para la época: los alcances y límites del poder y la obediencia.[16] Y las herramientas conceptuales que permitieron recortar esta cuestión se desprendieron del discurso de los derechos naturales, el que, más allá de sus diversos componentes teórico-doctrinales, constituía el lenguaje político del mundo hispánico de entonces.[17] Este lenguaje estructuraba

[12] A.-E. Pérez Luño, *op. cit.*, p. 45.
[13] J. Marín y Mendoza, *Historia del derecho natural y de gentes*, [1776], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1950, p. 16.
[14] Q. Skinner, "Some problems in the analysis of political thought and action", en *Political Theory*, vol. 2, agosto de 1974, pp. 281-282.
[15] J. G. A. Pocock, *Politics, language and time. Essays on political thought and history*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1989, p. 14.
[16] Esta cuestión está tematizada en casi todos los autores de los siglos XVI y XVII, desde Maquiavelo hasta Hobbes, pasando por los autores de la llamada "segunda escolástica" en España, incluso hasta los pensadores utópicos, como Tomás Moro, Tomaso di Campanella o James Harrington. Esta tematización estaría en el núcleo de lo que Michel Foucault define como el problema central de la Modernidad: el de la gubernamentalidad, es decir la fijación de límites para el campo de la acción humana. Véase M. Foucault, "La gouvernamentalité", en *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, t. III, pp. 455-475.
[17] En este sentido, según Pocock, el pensamiento político forma parte de los "sistemas de lenguaje comunicativo" que rigen en una sociedad, y como tales contribuyen a definir tanto el mundo conceptual como la estructura de autoridad ligada a él. Por lo tanto, el pensamiento político, aunque lleve la firma de un autor, es un acontecimiento social de comunicación y respuesta a un contexto determinado. Esta argumentación de Pocock recupera la noción de paradigma de Thomas Kuhn: una construcción teórica y conceptual que formaliza las actividades del pensamiento en tanto sistema de comunicación de significados y distribución de autoridad a través de medios lingüísticos. J. G. A. Pocock, *op. cit.*, p. 15.

desde los debates más abstractos –los que se centraban en la noción de "buen gobierno", o los que giraban alrededor del derecho a la resistencia,[18] por ejemplo– hasta la regulación de prácticas institucionales concretas, tal como ocurría con el régimen corporativo de las ciudades, que hacía recaer en éstas, en tanto cuerpo político, la titularidad de ciertos derechos que les eran inherentes –a peticionar, a manejar fondos propios– y les habilitaban una forma de representación directa en el sistema de la monarquía.

Tanto esos debates como esas prácticas se introdujeron tempranamente en América. El mismo episodio de la conquista generó una discusión de largo alcance en torno de la sujeción de la población indígena en la que uno de los argumentos contendientes se montó sobre la doctrina del derecho natural y de gentes: en efecto, frente a posiciones que defendían la noción de servidumbre natural de los indígenas, se erigió la postura –que tuvo entre sus más conspicuos sostenedores a Bartolomé de las Casas– que afirmó que los indios, en tanto hombres, eran portadores de derechos que debían ser respetados, y en tanto pueblo extranjero, debían ser tratados según los principios del derecho de gentes.[19]

También la organización de las ciudades, en Hispanoamérica, conservó muchas de las características del régimen corporativo de la península. De hecho, las ciudades solían enviar delegados ante el rey; el derecho a peticionar constituía en la sociedad colonial una práctica casi cotidiana; y las intromisiones en los asuntos locales de los representantes de otras esferas de poder eran percibidas como un avasallamiento de los "derechos del común".[20]

No obstante, es importante señalar que tanto los debates –sobre el buen gobierno o sobre los derechos de los pueblos indígenas– como las prácticas que suponían una representación corporativa, ya sea en España, o en Hispanoamérica, ubicaban en el centro de la reflexión un problema fundamental: cuál era el sujeto sobre el que recaía la titularidad de esos derechos naturales y de gentes. En este sentido, resulta bastante claro que para el iusnaturalismo católico, de fuerte arraigo en la península, se trataba de un sujeto colectivo –el reino, la ciudad o la comunidad–, lo cual permite dar cuenta de una característica que no se corresponde con los presupuestos del iusnaturalismo moderno, que convierte al individuo en titular de todos los derechos naturales.

De cualquier manera, y aun con todas los matices del caso, esta centralidad de la tradición del derecho natural en el mundo hispánico –que más que constituir un *corpus* doctrinal en el que los hombres buscaban una explicación sobre el orden político en el que vivían, era el horizonte cultural que modelaba la subjetividad política y social de los actores– es lo que

[18] José A. Maravall, aun intentando sostener la tesis de la consolidación del absolutismo monárquico en España a partir del siglo XV, reconoce que muchos autores continuaron defendiendo el derecho a la resistencia, en caso de gobierno injusto –una posición que, precisamente, intentaba conntraponerse al, o marcar los límites del, absolutismo monárquico. En este sentido, cita Enrique de Villena, quien dice que contra el tirano que no respeta la ley "[…] conviene insurgir e levantar contra él, refrenando la non fartada cobdicia por inobediencia o de defendimiento devido por leyes de natura […]". También hace alusión a "[…] los escritores de la escuela jesuita [quienes] a fin de minar en su base el absolutismo de algún rey que se había alzado contra la potestad pontificia, intentaron renovar, con especial fuerza, la tradicional doctrina del derecho de resistencia […]". Véase J. A. Maravall, *Estado moderno y mentalidad social*, Madrid, Alianza, 1986, t. I, pp. 383 y 385, respectivamente.

[19] Véase S. Zavala, *La filosofía política de la conquista de América*, México, FCE, 1993 [1947], *passim*; D. Brading, *Mito y profecía en la historia de México*, México, Vuelta, 1989, pp. 43-62.

[20] La rebelión de los comuneros de Asunción, por ejemplo, expresa su resistencia a la aceptación de autoridades nombradas por la Audiencia de Charcas a través de la reivindicación de los derechos del común. Véase A. Armani, *Ciudad de Dios y ciudad del sol. El "estado" jesuita de los guaraníes (1609-1768)*, México, FCE, 1982, pp. 88-107.

volvió a la atmósfera intelectual de España e Hispanoamérica permeable a la penetreción del iusnaturalismo racionalista que hacía del individuo el sujeto de todo derecho y encontraba en el contrato entre esos individuos el fundamento de toda asociación política legítima.

Cuando se produjo el derrumbe institucional de la monarquía hispánica, el derecho natural y de gentes había delimitado un campo discursivo vigoroso, aunque complejo, en razón de esa misma coexistencia, con límites imprecisos, de nociones provenientes de tradiciones diversas, fundamentalmente aquella ligada al pensamiento político católico y la que suele caracterizarse como racionalista y moderna.[21] Probablemente aquí radicara el potencial revolucionario de ese discurso, que hizo posible la apropiación de conceptos nuevos en el marco de un lenguaje de profundo espesor histórico, que estructuraba la sociabilidad cotidiana de los actores.[22]

La revolución y el lenguaje de los derechos

A partir de mayo de 1810, el derrumbe del mundo hispano-colonial y los primeros pasos de una organización política autónoma fueron expresados en el lenguaje de los derechos: derechos imprescriptibles restituidos por la revolución, derechos creados por ella.

La revolución parecía asumir una doble tarea: creación y restauración. De una parte, aquélla aparecía como el punto cero de la historia: en una alocución de Mariano Moreno del 13 de junio de 1810 leemos: "[…] la Junta se ve reducida a la necesidad de crearlo todo […]".[23] Pero a la vez también emergía la idea de restitución de derechos naturales inalienables, negados por el poder despótico de España: como se expresaba en la proclama de Castelli a los indios del Alto Perú, la aspiración del gobierno revolucionario era "[…] restituir a los pueblos su libertad civil […]",[24] o, según se sostenía en la dirigida a los habitantes de la Banda Oriental, en 1811, "[…] La naturaleza, resentida antes de vuestro silencio, os restablece hoy á la dignidad de hombres libres, y al goce de los apreciables derechos con que un destino feliz os hizo nacer sobre la tierra […]".[25]

Esta retórica de los derechos oscilaba en la delitimitación del sujeto portador de los mismos: algunas veces se trataba de hombres o individuos, otras se hablaba del "pueblo", y en ocasiones, de "pueblos". Mariano Moreno, por ejemplo, reclamaba desde las páginas de la *Gazeta*: "[…] No pueden atacarse impunemente los derechos de los pueblos […]", derechos

[21] Norberto Bobbio, por ejemplo, considera que esas dos caracterizaciones –racionalista y moderno– son concomitantes y coextensivas, porque lo que diferencia al iusnaturalismo moderno del tradicional o clásico es que es racionalista; y, a la inversa, todo autor que adhiera a las tesis iusnaturalistas y las sostenga sobre las bases racionalistas del método demostrativo de las ciencias de la naturaleza, es moderno. Véase N. Bobbio, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Gramsci*, Madrid, Debates, 1985, pp. 71-125.

[22] Éste es el enfoque de Reinhart Koselleck, quien analiza el cambio histórico a partir de la semántica de los conceptos que pueden condensar el pasado –la experiencia– con el futuro –la expectativa–. Véase R. Koselleck, *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357. En este sentido, el discurso de los derechos naturales ostenta la suficiente elasticidad como para permitir pensar el cambio con las categorías que han venido estructurando, desde hace siglos, la experiencia social y política de los actores.

[23] N. Carranza, *Oratoria Argentina. Recopilación cronológica de las proclamas, discursos, manifiestos y documentos importantes que legaron a la historia de su patria argentinos célebres, desde el año 1810 hasta 1904*, Buenos Aires, Sesé y Larrañaga Editores, 1905, t. I, p. 21.

[24] *Ibid*., p. 36.

[25] *Ibid*., p. 40.

"[…] que nadie sino ellos mismos podían ejercer […]", pero también señalaba que "[…] una vez que recupera el pueblo su libertad, por el mismo derecho que hubo para despojarla, o tiene razón para recobrarla o no había para quitársela […]".[26]

Bernardo Monteagudo también apelaba a esta retórica de los derechos, aludiendo en diferentes pasajes de sus escritos a los hombres, los ciudadanos o los pueblos. Al analizar la dominación española, decía que la causa estaba en el hombre mismo, a quien "[…] la ignorancia le hizo consentir en ser esclavo, hasta que con el tiempo olvidó que era libre: llegó a dudar de sus derechos […]", a la vez afirmaba que tres siglos de despotismo habían producido un resultado nefasto: "[…] Los pueblos no conocen sus derechos […]".[27] Pero también exhortaba a los ciudadanos ilustrados: "[…] fomentad este furor virtuoso contra los agresores de nuestros derechos […]";[28] y atribuía a un no demasiado preciso concepto de pueblo el derecho a su propia seguridad y conservación: "[…] El primer derecho del pueblo, comunidad, asociación o como quiera llamársele es el de su propia seguridad y conservación […]".[29]

Ahora bien, ¿de qué se hablaba cuando se hablaba de derechos? En ocasiones se aludía a la libertad, en otras a la independencia, y en algunos pasajes también se hacía referencia a la soberanía. En las palabras preliminares del Estatuto Provisional del gobierno de Buenos Aires, de 1811, se decía, en relación a la época inaugurada en mayo de 1810:

> […] Conocieron los pueblos sus derechos y la necesidad de sostenerlos. Los esfuerzos del patriotismo rompieron en poco tiempo los obstáculos que oponía en todas partes el fanatismo y la ambición. La causa sagrada de la libertad anunciaba un día feliz a la generación presente, y un porvenir lisonjero a la posteridad americana […].[30]

También en muchos escritos de Monteagudo aparecían asociadas las nociones de derecho y libertad: "[…] Yo soy libre y tengo el derecho a serlo […]". Y ambas, a la vez, se vinculaban con la de igualdad:

> […] Todos los hombres son igualmente libres: el nacimiento o la fortuna, la procedencia o el domicilio, el rango del magistrado o la última esfera no hacen la más pequeña diferencia en los derechos y prerrogativas civiles de los miembros que la componen […].

El concepto de derecho también podía aludir a la soberanía: la libertad, como opuesta a la tiranía, implicaba la ausencia de constricciones y la posibilidad de encontrar en la sociedad política la fuente de un poder que no reconoce ningún otro por encima de él y que emana de la voluntad consensuada de los miembros que la componen. El mismo Monteagudo, por ejemplo, apelaba a una imagen de la libertad que elevaba su "[…] trono sobre las ruinas de la tiranía […]" y afirmaba: "[…] Oh, pueblos!… la soberanía reside en vosotros […]".[31] Y en una proclama del gobierno de Buenos Aires, del 20 de marzo de 1811, podía leerse: "[…] Hace

[26] *Gazeta de Buenos Aires,* Buenos Aires, Publicación de la Junta de Historia y Numismática Americana, 1910, t. I, No. 19, 11 de octubre de 1810, pp. 293-308.
[27] *Ibid*., No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 94.
[28] *Ibid*., No. 21, 24 de enero de 1812, t. III, p. 84.
[29] *Ibid*., No. 27, 6 de marzo de 1812, t. III, p. 105.
[30] N. Carranza, *op. cit*., p. 76.
[31] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, pp. 93-94.

algún tiempo que la voluntad general de los pueblos por ser libres se halla pronunciada del modo más solemne y expresivo […]".[32]

En este sentido, es interesante introducir el planteo de Florence Gauthier acerca del debate sobre los derechos que tuvo lugar en la Francia revolucionaria. Según Gauthier, en torno del derecho como libertad se fueron precisando tres esferas en las que éste se desplegaba: el ámbito individual, el de la sociedad y el de la relación entre asociaciones políticas constituidas voluntariamente por los hombres. La libertad individual, precisamente por constituir lo propio del hombre, consiste en no estar sometido a ningún otro hombre, pero también en no someter a ningún semejante. Así, la libertad individual supone su propia reciprocidad, que es la igualdad, es decir que todos los hombres son igualmente libres, y no pueden someter ni ser sometidos.[33] La libertad en sociedad define el espacio de la ciudadanía, que supone la participación de todos los hombres que componen una asociación política –o al menos la discusión sobre quiénes podrían participar– en la elaboración de leyes cuya obediencia regirá su propia conducta. Este espacio habilita la reconciliación entre derecho natural y derecho positivo, en la medida en que el ciudadano participa en la elaboración de leyes para lograr que éstas sean conformes a los principios del derecho natural.[34] Por último, la libertad se realiza en una dimensión de interrelación entre distintas asociaciones políticas, cada una de ellas libres y soberanas, de modo tal que el interés nacional no debe entrar en contradicción con una visión cosmopolita de aquélla. En este sentido, el derecho de gentes revolucionario induce la fraternidad entre esas diversas asociaciones políticas que no pueden desear para sus pares sino la libertad y la igualdad, que, como en la esfera individual, supone la reciprocidad de la libertad.[35]

Una distinción similar puede constituir un interesante punto de partida para abordar el discurso político rioplatense durante los primeros años de la década revolucionaria. Una vez más los escritos de Monteagudo nos ofrecen un ejemplo sumamente ilustrativo. La libertad, para Monteagudo, es "[…] una propiedad inalienable e imprescriptible que goza todo hombre para discurrir, hablar y poner en obra lo que no perjudique a los derechos de otro ni se opone a la justicia que se debe a sí mismo […]". La igualdad, por su parte, radicaba precisamente en el igual derecho a la libertad que tenían todos los hombres: del mismo modo que yo soy libre por derecho, "[…] también lo son todos mis semejantes […]".[36] Y como la libertad natural del hombre mutaba, con su ingreso a la sociedad, en libertad civil, una libertad "[…] fundada en una convención recíproca que me pone a cubierto de toda violencia […]", es decir en la ley, todos los hombres "[…] son iguales en presencia de la ley […]".[37]

No obstante, Monteagudo distinguía entre los derechos del hombre y los del ciudadano: proponía un derecho a la ciudadanía que alcanzaba a todo hombre mayor de 20 años que no estuviera bajo el dominio de otro ni se hallare infamado por un crimen público plenamente probado y acreditara que sabía leer y escribir y que ejercía alguna profesión que lo habilitara para figurar en el registro cívico de la población en que vivía desde por lo menos un año.

[32] N. Carranza, *op. cit.*, p. 41.
[33] F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, París, Presses Universitaires de France, 1992, p. 15.
[34] *Ibid.*, pp. 18-26.
[35] *Ibid.*, pp. 127-154. Gauthier cita, entre otros ejemplos de valores de fraternidad y deseos de libertad recíproca, la posición de Robespierre contra la guerra.
[36] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, pp. 93-94.
[37] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p.101.

Monteagudo se apresuraba a aclarar que la exclusión de los que estaban bajo el dominio de otro no derogaba "los derechos del hombre" sino que respondía a "[…] las circunstancias actuales y el estado mismo de esa porción miserable [de la población] no permiten darles parte en los actos civiles hasta que mejore su destino […]".[38]

De hecho, para Monteagudo, los derechos del hombre quedaban compendiados en la "seguridad" que era la garantía que otorgaba la ley de que esos derechos serían respetados. En este punto Monteagudo presentaba un argumento paradójico: la libertad y la igualdad formaban parte del derecho de propiedad, comprendido en un sentido amplio como "lo que es propio del hombre",[39] pero la ley que establecía la garantía de la seguridad era elaborada por los ciudadanos. En efecto, para él en el concepto de propiedad

> […] se expresan todos los derechos del hombre, que son otros tantos bienes que ha recibido de la mano de la naturaleza, y se infiere que la *libertad* y la igualdad no son sino partes integrantes de este derecho, cuyo todo compuesto produce el de la seguridad, que los produce y sanciona […].[40]

Pero "[…] la ley que no es sino el voto expreso de la universalidad de los ciudadanos […]" suponía que "[…] cada ciudadano como uno de los sufragantes de la ley […]", junto con los magistrados, eran "[…] responsables ante la soberanía del pueblo de la menor usurpación que padezca el último asociado en el inviolable derecho de su *seguridad* […]"[41] [cursivas en el original].

Cuando era el pueblo el titular de los derechos, en cambio, la libertad implicaba soberanía: los pueblos eran libres como para poder resolver autónomamente su destino, sin admitir ningún impedimento externo, porque esto hubiera significado reconocer una potestad superior a ellos. En este sentido, el objeto de la revolución había sido "[…] libertar a los pueblos y restituirles la posesión íntegra de sus derechos […]"[42] porque "[…] la soberanía reside en el pueblo […]", un principio que, habiendo sido sancionado por las Cortes de Cádiz, no podía, según Monteagudo, reputarse como delito entre los americanos.[43]

De cualquier manera, en torno de esta cuestión también reaparecían las oscilaciones entre "el pueblo" y "los pueblos".[44] En algunos pasajes hablaba de la "imprescriptible soberanía" del "pueblo americano", en otros de la "soberanía de las provincias unidas".[45] Sin embargo, en el discurso de Monteagudo, el concepto de soberanía se situaba generalmente en un contexto de análisis de la relación entre asociaciones políticas diversas aunque pares –pueblos, provincias, naciones– y constituía un atributo que permitía definir la posición de autonomía de cada una con respecto a las otras. La soberanía en tanto "derecho imprescriptible" de los pueblos re-

[38] *Ibid*., No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 93.
[39] Esta idea de propiedad está presente en John Locke: la libertad como propiedad de la propia persona (cap. 5, párr. 27, es la condición natural del hombre, que no está sujeto a la voluntad de ningún otro hombre (cap. 6, párr. 54). En este sentido, la propiedad como lo que es propio o natural del hombre implica la garantía de la vida a través de la satisfacción de las necesidades inherentes, es ser libre, es decir propietario de su propio cuerpo y de sus facultades, y tener derecho a apropiarse de los frutos del trabajo de su propio cuerpo. Véase J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Buenos Aires, Alianza, 1993, pp. 52-75.
[40] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p. 101.
[41] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 26, 28 de febrero de 1812, t. III, p.102.
[42] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 29, 20 de marzo de 1812, t. III, pp. 113-116.
[43] *Mártir o Libre*, No. 2, 6 de abril de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 5865.
[44] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 21, 17 de enero de 1812, t. III, pp. 13-14.
[45] *Mártir o Libre*, No. 2, 6 de abril de 1812, en *Biblioteca de Mayo…,* cit., t. VII, p. 5866.

sumía los derechos de éstos, "[…] cuya primera y última voluntad es conservar su existencia […]".[46] Retomando la idea de un derecho de gentes revolucionario planteada por Gauthier, la argumentación de Monteagudo ofrecía una imagen de reciprocidad de la libertad entre asociaciones políticas ligadas por un sentimiento de fraternidad, y reclamaba la convocatoria de una asamblea que debía "[…] declarar la independencia y soberanía de las provincias […]".[47]

La soberanía también era enunciada cuando se trataba el problema de la elaboración de una constitución, cuestión en torno de la cual Monteagudo retomaba la idea de reciprocidad entre las asociaciones políticas y decía: "[…] ¿qué pueblo tiene derecho a dictar la constitución de otro? Si todos son libres, ¿podrán sin una convención expresa y legal recibir su destino del que se presuma más fuerte? […]", concluyendo algunas líneas más adelante que "[…] toda constitución que no lleve el sello de la voluntad general es injusta y tiránica […]".[48] Una voluntad general que en este caso no sería la de una asociación de individuos que –en palabras rousseaunianas– daría lugar a un "yo común",[49] sino la de pueblos soberanos y autónomos que debían dar su consentimiento a la formación de una nueva organización política.

Esta prosa desbordante de definiciones sobre los derechos y los sujetos titulares de los mismos se repetía en otros discursos. En *El grito del Sud* se señalaba que la libertad era la "[…] única y exclusiva propiedad del hombre […]",[50] pero también se recomendaba que "[…] a la mayor brevedad posible se le den al pueblo quando menos nociones nada equívocas, y de una manera sencilla la más inteligible, de los derechos que le son imprescriptibles […]".[51] Y cuando se discutía la posibilidad de declarar la independencia, planteaba que la cuestión central era si la capital debía anticiparse a hacerlo, o debería esperar para proceder en "[…] unión con los demás pueblos y con su pleno consentimiento […] haciéndoles ver la necesidad absoluta que hay de entrar en el rango de nación […]".[52]

No obstante, ese nutrido lenguaje de los derechos no logró vehiculizar un principio de acuerdo acerca de las características y los alcances territoriales y demográficos de la nueva asociación política que sobrevendría a la revolución, de modo tal que el sujeto de imputación soberana permaneció en debate. Es incluso significativo que en el Río de la Plata, durante los primeros años de la década revolucionaria, esa dimensión individual de los derechos de la que habla Gauthier fuera la que articulara mayores coincidencias, al menos en el plano discursivo, mientras que la definición de las asociaciones políticas y sus derechos correspondientes fuera el núcleo de las estrategias más divergentes.

En el contexto de la Asamblea de 1813, por ejemplo, resonaba con fuerza esa retórica de los derechos. Se pregonaba que "[…] la libertad existe en los decretos de la naturaleza […]",[53]

[46] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 29, 20 de marzo de 1812, t. III, pp. 113-114.
[47] *Mártir o Libre*, No. 1, 29 de marzo de 1812, *Biblioteca de Mayo…*, cit., t. VII, p. 5860.
[48] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 24, 14 de febrero de 1812, t. III, p. 94.
[49] J.-J. Rousseau señala que lo esencial del contrato social es que cada uno de los hombres que intervienen en él "[…] *pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, recibiendo a cada miembro como parte indivisible del todo. De inmediato este acto de asociación produce, en lugar de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad* […]". Véase J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993 [1762], pp. 15-16.
[50] *El grito del Sud*, No. 7, 25 de agosto de 1812.
[51] *Ibid*., No. 15, 20 de octubre de 1812.
[52] *Ibid*., No. 17, 3 de noviembre de 1812.
[53] *El Redactor de la Asamblea del año XIII*, "Reflexiones sobre la instalación de la Asamblea", en E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, Peuser, 1937, t. I, p. 13.

y que "[…] la naturaleza nunca ha formado esclavos sino hombres […]",[54] por lo tanto se reclamaba: "[…] jurad un odio eterno a la tiranía paro [sic] amad a todos los hombres porque vuestro destino es igual al vuestro […]".[55] En este sentido, los decretos de la Asamblea intentaron materializar estos principios: se estableció la libertad de vientres, "sin ofender el derecho de propiedad", porque la esclavitud había consternado "[…] a la naturaleza desde que el hombre declaró la guerra a su misma especie […]";[56] la igualdad ante la ley, puesto que ésta "[…] no considera sino el delito: todas las personas son iguales en su presencia […]";[57] la extinción del tributo y derogación de la mita, las encomiendas, el yanaconazgo de los indios, reconociéndolos como "[…] hombres perfectamente libres, y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos […]".[58]

También fijó algunas medidas relacionadas con lo que podría definirse como libertad económica: dictó un reglamento autorizando el comercio con extranjeros –aunque ciertamente con algunas regulaciones tales como el requisito de estar matriculados, la supervisión del Consulado y la estipulación del pago de una comisión–,[59] y se pronunció contra el monopolio "[…] según el punto de vista que consideran los economistas la materia de privilegios exclusivos […]".[60]

Sin embargo, las imágenes proyectadas de la libertad también estaban asociadas, en ocasiones, a una concepción republicana que la vinculaba con la virtud;[61] una virtud pública que era sinónimo de austeridad, despojo de los intereses individuales en pos del bien común, entrega personal por la libertad de la patria. En uno de los números de *El Censor*, editado por Vicente Pazos Kanki, por ejemplo, apareció una "oferta patriótica" de un grupo de ciudadanos para servir gratuitamente "[…] en la guarnición por todo el tiempo que duren las urgencias de la patria […]", y en alusión al uniforme que usarían se decía que sería "[…] muy sencillo, co-

[54] Sesión del 2 de febrero de 1813, en *ibid*., p. 15.
[55] Sesión del 3 de febrero de 1813, en *ibid*., p. 16.
[56] Sesión del 2 de febrero de 1813, en *ibid*., p. 15.
[57] Sesión del 17 de marzo de 1813, en *ibid*., p. 27.
[58] Sesión del 12 de marzo de 1813, en *ibid*., p. 24.
[59] Sesión del 9 de abril de 1813, en *ibid*., p. 33.
[60] Sesión del 19 de julio de 1813, en *ibid*., p. 57.
[61] En este sentido, son muy sugerentes los planteos de Q. Skinner acerca de la tradición neorromana de los escritores del Renacimiento que exaltaban las ventajas del *vivere libero*, en una *civitas libera*, como medio para alcanzar la gloria y la grandeza pública basada en la virtud; y de J. G. A. Pocock, respecto de la tradición republicana relacionada con el pensamiento renacentista florentino con respecto a la *vita activa* fundada en la virtud pública. Pocock, además, proyecta ese pensamiento a una "tradición atlántica" que, en el plano de las prácticas políticas, se habría puesto en acto, en su mayor amplitud, en el contexto de la revolución norteamericana. Véase Q. Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, cap. 2: "Free states and individual liberty", pp. 59-100; y J. G. A. Pocock, *The machiavellian moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975, cap. III: The *Vita Activa* and the *Vivere civile*, pp. 49-80, y toda la tercera parte, "Value and history in the Prerevolutionary Atlantic", pp. 333-552. Una concepción republicana de la libertad también puede encontrarse en Rousseau, para quien la soberanía, en tanto voluntad general, es la única que "[…] puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado, de acuerdo con la finalidad de su institución, que es el bien común […]", J.-J. Rousseau, *op. cit*., p. 25. La crítica a esta concepción puede encontrarse en Benjamin Constant, quien reivindicaba el disfrute privado de la libertad y cuestionaba a Rousseau por haber diluido la libertad individual en la soberanía del cuerpo político: "[…] La soberanía sólo existe de una manera limitada y relativa. En el punto en que comienza la independencia y la existencia individuales termina la jurisdicción de esa soberanía […]", en *Principes de politique*, p. 271. Para la relación entre libertad individual y libertad del cuerpo político, véanse N. Bobbio, "Kant y las dos libertades", en *La filosofía política*…, cit., pp. 197-210, y P. Manent, "Benjamin Constant y el liberalismo de oposición", en *Historia del pensamiento liberal*, Buenos Aires, Emecé, 1990, pp. 191-208.

rrespondiente a la clase de unos meros ciudadanos que solo desean distinguirse por la práctica de las virtudes, y por un ardiente zelo a contribuir a la libertad de un suelo patrio […]".[62]

En *El grito del Sud*, por su parte, en referencia a la seguridad como un concepto general que englobaba la libertad y la propiedad a través de la noción de garantía para disfrutar de ellas, se proclamaba: "[…] la seguridad de que disfruta todo ciudadano en la sociedad es una justa recompensa de los esfuerzos que emplea para conservarla: el que no contrae este mérito debe ser excluido de ella […]".[63] Y también Monteagudo sostuvo, desde las páginas de la *Gazeta de Buenos Aires*:

> […] para llegar al santuario de la libertad es preciso pasar por el templo de la virtud. La libertad no se adquiere con sátiras injuriosas ni con discursos vacíos de sentido: jamás violemos los derechos del hombre, si queremos establecer la constitución que los garantiza. La imparcialidad presida siempre nuestros juicios, la rectitud y el espíritu público a nuestras deliberaciones y de este modo la patria vivirá y vivirá a pesar de los tiranos […].[64]

En el marco de los debates de la Asamblea del año XIII también emergía esta imagen de libertad vinculada con la de virtud republicana. En la "Reflexiones sobre la instalación de la Asamblea", *El Redactor* expresaba su admiración por "[…] la duración precelosa de la libertad porque en ella veo la imagen de la virtud triunfante […]".[65] La misma Asamblea se expresaba en ese lenguaje que asociaba la libertad y la virtud: en la celebración de la victoria de las armas patrióticas del 20 de febrero señalaba la necesidad de "[…] recibir un homenaje digno a la majestad del pueblo […]" pero con la "[…] decorosa sencillez que distingue los triunfos de un pueblo libre […]";[66] y en la conmemoración del 25 de mayo, reunidos en el "[…] augusto templo de la libertad los representantes del pueblo […]" sostenían que el nuevo orden surgido de la revolución "[…] no conoce otra diferencia que la que dan el mérito y la virtud […]".[67]

Incluso muchos de sus decretos estaban formulados en ese lenguaje: el que establecía el otorgamiento de escudos para premiar el valor militar decía que la virtud era "[…] la mejor recompensa de sí misma y ningún verdadero republicano puede aspirar otra gloria que la de merecer el elogio de sus conciudadanos […]";[68] y en el que fijaba la elaboración de un registro marcial para recordar a todos los que habían muerto por la causa de la libertad se leía:

> […] el primero y más sagrado deber de los legisladores de un pueblo que aspira a la libertad es fomentar en él la pasión de la gloria, sin la qual caducaría bien presto en las repúblicas el odio al despotismo […].[69]

Pero a pesar de los alcances de ese lenguaje capaz de aglutinar discursos y resoluciones políticas que sancionaban derechos en la dimensión individual, y de proyectar imágenes que ar-

[62] *El Censor*, No. 3, 21 de enero de 1812, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, t. VII, p. 5769.
[63] *El grito del Sud*, No. 12, 29 de septiembre de 1812, en *Periódicos de la época de la revolución de mayo*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, t. II, p. 145.
[64] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 8, 29 de noviembre de 1811, t. III, p. 31.
[65] E. Ravignani, *op. cit.*, t. I, p. 13.
[66] Sesión del 14 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 25.
[67] Sesión extraordinaria del 25 de mayo de 1813, en *ibid.*, p. 45.
[68] Sesión del 5 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 19.
[69] Sesión del 14 de agosto de 1813, en *ibid.*, p. 61.

ticulaban la libertad con la virtud, la Asamblea no logró consensuar un proyecto de organización política que comprometiera de modo más o menos perdurable la adhesión de las provincias. En este sentido, la misma concepción iusnaturalista que avalaba la reivindicación de derechos en relación con los individuos, volvía controvertida su imputación en el nivel de las asociaciones políticas.

Si los derechos de los pueblos se originaban en la libertad de los hombres que los componían, y por lo tanto derivaban en la libertad de esas sociedades políticas, que en tanto todas igualmente libres y no sometidas a ningún poder exterior –tal como los hombres– eran soberanas, esta condición de igualdad en la soberanía despojaba de toda legitimidad a cualquier intento de un pueblo de imponerse sobre otros; ni siquiera en virtud de un bien más general que remitiera a una comunidad de pertenencia política más amplia, como la nación o la patria, por lo demás inexistente entonces al menos con los contenidos que ostentará en la segunda mitad del siglo XIX.

Esta idea guardaba cierta proximidad con la noción de fraternidad presente en la Revolución Francesa, que, como dice Gauthier, en el marco de un derecho de gentes revolucionario, se fundaba en la reciprocidad de la libertad entre los pueblos, y en su derecho a determinar por sí solos su destino político. Esto habilitaba una concepción de patria que rechazaba el egoísmo de un pueblo con respecto a otro, del mismo modo que condenaba el que podía desarrollar un hombre en relación con otro, tratando de imponerle su voluntad y restringiendo su libertad. El patriotismo se definía como amor a la igualdad.[70]

Una imagen similar proyectaba el discurso de la asamblea del año XIII, cuando señalaba: "[…] el patriotismo de un americano es la igualdad […]".[71] De esta manera, el lenguaje de los derechos no permitía fundamentar ninguna acción política que implicara avanzar sobre la voluntad de comunidades políticas autoproclamadas soberanas, a la vez que proveía, tanto a los partidarios de un Estado unificado como a los defensores de una confederación, de argumentos para sostener las posiciones propias pero no para derrotar a las contrarias. Una única comunidad política podía ser pensada como el resultado de la asociación voluntaria de unos hombres cuya naturaleza común –consistente en la libertad y la igualdad– se encontraba expresada en la homogeneidad abstracta del Estado soberano. Una organización confederal, en cambio, surgía de la asociación plural de comunidades políticas soberanas que a su vez –y en términos lógicos, al menos– podían ser pensadas como el resultado de la asociación voluntaria de individuos que habían constituido esas comunidades políticas soberanas previamente a la confederación. En cualquiera de los dos casos, lo que se evidenciaba no eran concepciones sustancialmente antagónicas, sino –como se planteaba anteriormente– instancias diferentes de despliegue de los derechos naturales.

Por otra parte, la reivindicación de la libertad como atributo tanto de los hombres como de las comunidades políticas hacía del consentimiento la única fuente de legitimidad de la acción política. Como se decía en un artículo de *El grito del Sud*:

[70] F. Gauthier, *op. cit.*, p. 141-143.

[71] Sesión del 14 de marzo de 1813, en E. Ravignani, *op. cit.*, t. I, p. 26. Es interesante señalar que Robespierre le había dado a la definición de patriotismo un contenido bastante similar: "[…] Mais comme l'essence de la République ou de la démocratie est l'égalité, il ensuit que l'amour de la patrie como l'amour de l'égalité […]", en F. Gauthier, *op. cit.*, p. 142.

> […] resultando así la constitución civil de toda república del libre consentimiento de los ciudadanos, y de un pacto recíproco, por el que aquel, o aquellos que toman á su cargo el gobierno de la república se obligan a mantener la forma de gobierno establecida, y observar religiosamente las condiciones que les han querido imponer los ciudadanos; y éstos obedecer no los caprichos y antojos de los gobernantes sino las leyes que ellos mismos hagan y las disposiciones conducentes al fin de su unión social […].[72]

En el marco de la Asamblea también se desplegaba este argumento, pero expresando nociones algo vagas que iban del "consentimiento público" –necesario para la "sanción suprema de la ley"–[73] al "consentimiento de las provincias", como cuando hacía derivar de éste el reclamo de reconocimiento de su propia legitimidad, manifestando que su instalación era resultado de la "voluntad y el consentimiento de las provincias".[74]

La legitimidad basada en el consentimiento permitía situar el nuevo orden surgido tras la revolución en las antípodas de lo que se caracterizaba como el "despotismo español", a cuyos representantes se acusaba de "liberticidas".[75] El lenguaje de los derechos fundamentaba la ruptura del vínculo político con la España peninsular: en tanto el gobierno hispanocolonial ahogaba la libertad inherente al hombre y a la sociedad política, y se erigía sobre la fuerza y no sobre el consentimiento, quedaba habilitado el derecho a resistir y desobedecer.

Sin embargo, cuando se trataba de la construcción de un nuevo orden, las doctrinas iusnaturalistas, al poner el acento en la necesidad del consentimiento de aquellos que lo iban a integrar, dejaba abierto un camino para cuestionar la obligación política: siempre era posible que surgiera el rechazo a alguna de las propuestas y en este caso era difícil fundamentar el desconocimiento de ese rechazo partiendo de la noción de sujetos –individuales o colectivos– naturalmente titulares de derechos.

De hecho, ninguna de las cuatro propuestas constitucionales que circulaban en el contexto de la Asamblea lograron consensuar la adhesión de las provincias a través de sus representantes.[76] Y en ese marco comenzó a consolidarse un discurso que tenía como ejes lo que podría denominarse, por un lado, los excesos y la comprensión errada de la libertad, y por el otro, el fortalecimiento del Estado como fundamento de la acción política. Ese discurso fue extendiéndose cada vez más e instalando nuevas prioridades. Desde las páginas de la *Gazeta Ministerial de Buenos Aires*, por ejemplo, se desplegaba la defensa de un gobierno fuerte, fustigándose a quienes, en un exceso de especulación filosófica, parecían perseguir el sueño de un gobierno perfecto que nunca se lograría:

> […] La vehemencia con que los pueblos aman la libertad, hace muchas veces que formen en ellos ideas falsas, y dexandose conducir por las luces engañosas de una imaginación acalora-

[72] *El grito del Sud*, No. 26, 5 de enero de 1813, p. 254.
[73] "Reflexiones sobre la instalación de la asamblea", en E. Ravignani, *op. cit.*, p. 14.
[74] Sesión del 25 de febrero de 1813, en *ibid.,* p. 10.
[75] Sesión del 4 de marzo de 1813, en *ibid.*, p. 18.
[76] De los cuatro proyectos constitucionales en circulación, sólo uno era de carácter confederal; de los otros tres que proponían un Estado centralizado, dos estaban ligados a grupos con cierto arraigo en Buenos Aires, que es donde más fuerza tenía la concepción de una soberanía unitaria. Uno de ellos fue producido por una comisión nombrada por el gobierno que asumió en octubre de 1812, y el otro fue elaborado por los miembros de la Sociedad Patriótico-Literaria; en cuanto al tercero, no hay demasiada claridad respecto de su origen, y en la recopilación de Ravignani sólo hay información acerca de cómo se accedió a la fuente. Véase E. Ravignani, *op. cit.*, t. VI, p. 623.

> da den en la cima de la esclavitud para no levantarse jamás. Las ideas especulativas de gobierno están generalmente en contradicción con las prácticas, y nada amenaza más nuestra existencia política que la poca circunspección con que algunos quieren realizar los sueños filosóficos, o las teorías brillantes, que alucinaron por algún tiempo, pero cuyas fatales consecuencias las hace mirar con horror y desprecio por otros de los sólidamente sabios […].[77]

La propuesta consistía, entonces, en un gobierno, no sólo fuerte, sino también fortalecido gracias a la concentración de recursos materiales y jurídicos desplazados desde las provincias hacia la autoridad central, que permitiera ya no tanto defender los derechos de los ciudadanos, sino aplicar la cohersión a todo aquel que atacare la ley, o, en todo caso, plantear que para defender los derechos de los ciudadanos era prioritario "herir" al que violare o cuestionare la ley:

> […] No es posible que se forme un estado sin un gobierno fuerte, ni puede serlo, sino quando su fuerza física y moral es capaz de poner en acción todos los recursos de los pueblos que los constituye: quando puede herir a todas distancias al que ataque las leyes, y disponer de sus fuerzas conforme a la necesidad común, sin ser embarazado por los intereses de un individuo, de una corporación, o de una provincia […].[78]

A medida que avanzaban las sesiones de la Asamblea y no se arribaba a un acuerdo, y sobre todo, a medida que la situación externa iba demostrando que "[…] la guerra es el último tribunal donde se deciden los derechos de los pueblos […]",[79] el discurso político comenzó a exhibir cada vez más una racionalidad centrada en la preservación y el fortalecimiento del Estado, para la cual parecía ser más importante la reivindicación de la obediencia que la de los derechos. Cuando el ejército revolucionario logró derrotar a los realistas de la Banda Oriental, *El Sol de las Provincias Unidas* –el periódico editado por el gobernador de Montevideo y delegado del Director Supremo Alvear, Nicolás Rodríguez Peña– daba cuenta de una lógica política en la que ya no se buscaba tanto la aprobación o el consentimiento de la opinión pública para las acciones de gobierno, sino que esas acciones fueran eficaces frente a situaciones de peligro, de modo que el gobierno saliera de ellas fortalecido. En este sentido, se decía que las cualidades de los magistrados –consistentes básicamente en una adecuada combinación de firmeza y templanza, y actividad y prudencia–

> […] no serían bastantes a remediar vuestros males, si sus facultades no fueran tan extendidas, como son grandes y extraordinarias las funciones que debe llenar, ó si una opinión menos sólida de su patriotismo, o un reconocimiento menos íntimo de los secretos del gobierno le retrajeran de tomar medidas convenientes por el temor de la desaprobación pública […].[80]

En *El Independiente,* editado por Manuel Moreno, por su parte, en una carta de un lector se criticaba la actitud de "[…] ciudadanos poco conformes en obedecer a los que hayer eran sus meros compatriotas […]".[81] Y el editor, en un análisis sobre la federación, decía que esta for-

[77] *La Gazeta Ministerial de Buenos Aires*, 21 de julio de 1813, No. 64, t. III, p. 498.
[78] *Ibid*.
[79] Sesión del 5 de enero de 1815, en E. Ravignani, *op. cit*., p. 99.
[80] *El Sol de las Provincias Unidas*. *Gaceta de Montevideo*, No. 4, 28 de julio de 1814, en *Periódicos de la época de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, t. III, p. 25.
[81] *El Independiente*, No. 2, 17 de enero de 1815, p. 68.

ma de organización política sólo lograría disolver el Estado,[82] lamentándose también por las "pretensiones inmoderadas" de los pueblos.[83] Para él, la libertad civil no era ya la posibilidad de ajustar la conducta a una ley en cuya elaboración uno mismo ha participado, sino, citando al filósofo inglés William Paley, "[…] aquel estado en que el hombre no es comprimido por ninguna ley sino aquella que conduce en gran manera a la pública felicidad […]".[84] Los fines en sí mismos –la felicidad del pueblo– más que los fundamentos –los derechos– y su traducción en el plano de los procedimientos –el consentimiento– comenzaban a instituirse como un principio alternativo de la legitimidad del gobierno.

Las pasiones, la utilidad y el gobierno

En principio, el utilitarismo mantenía un fuerte vínculo con la tradición ilustrada, que, en sus distintas vertientes, sin duda había puesto en marcha en España e Hispanoamérica un complejo proceso de transformación del universo cultural. Ambos compartían una mirada crítica sobre la sociedad del antiguo régimen, la confianza iluminista en que las transformaciones eran en buena medida una operación del conocimiento y por lo tanto "ilustrar al pueblo" era, en parte, una acción pedagógica, la defensa de un instrumento político fuerte y eficaz –la monarquía, en el caso del despotismo ilustrado, la "dictadura ideológica de la virtud"[85] entre los jacobinos, o la legislación, en el utilitarismo– para conducir el cambio.[86]

Además, ilustración y utilitarismo participaban de la reivindicación dieciochesca de la "felicidad" como experiencia terrenal e individual. Tomando distancia con la filosofía de matriz cristiana que planteaba la felicidad plena como recompensa ultraterrena, para cuyo logro era no sólo necesario sino, en algunos casos, incluso deseable el sufrimiento terreno, la filosofía de las luces exaltaba la felicidad como una experiencia singular de cada individuo, y como tal, sólo cada individuo en particular podía definir en qué consistía para él.[87]

La tensión entre individuo y sociedad que podía generar esta concepción de alguna manera relativista de la felicidad fue resuelta por el utilitarismo, instituyendo como fin de la acción de gobierno el logro de "la mayor felicidad para el mayor número". A través de esta premisa –retomada de otros autores del siglo XVIII, por ejemplo Cesare Beccaria[88] o Helvecio– Bentham pensaba que era posible volver a ligar moral y política, superando la ruptura operada entre esas esferas en los albores de la Europa Moderna. Se trataba, por cierto, de una moral instrumental,

[82] *Ibid*., No. 9, 7 de marzo de 1815, p. 164.
[83] *Ibid*., No. 10, 13 de marzo de 1815, p. 171.
[84] *Ibid*., No. 7, 21 de febrero de 1815, p. 128.
[85] R. Koselleck, *Crítica y crisis del mundo burgués*, Madrid, RIALP, 1965, p. 51.
[86] En este sentido resulta interesante el planteo de C. Rodríguez Braun: "[…] El utilitarismo es también un despotismo ilutrado, y si se presentó como una sustancial crítica al *ancien régime* fue por el cambio más visible que comportó, a saber, el cambio de déspota, que deja de ser el monarca para convertirse en un cuerpo legislativo, pero con el ilustrado objetivo de conseguir la felicidad del pueblo […]". C. Rodríguez Braun, "Ilustración y utilitarismo en Iberoamérica", en *Telos*. *Revista Iberoamericana de estudios utilitaristas*, Universidad de Santiago de Compostela, SIEU, vol. I, No. 3, 1992.
[87] P. Roger, "Felicidad", en V. Ferrone y D. Roche (eds.), *Diccionario histórico de la Ilustración*, Madrid, Alianza, 1997, p. 49.
[88] Ya Beccaria, por ejemplo, había planteado que *"*[…] *la felicidad mayor dividida entre el mayor número* debiera ser el punto a cuyo centro se dirigiesen las acciones de la muchedumbre […]*"* (cursivas en el original), en C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1997, p. 26.

cuyos dictados estaban subordinados a ese fin –la felicidad entendida en un sentido genérico como placer, aunque sólo cada individuo podía dotar de contenido a este concepto–. Pero al acercar el fin de toda acción de gobierno a los objetivos de los individuos, Bentham consideraba que era posible reanudar el lazo entre moral y política: ambas perseguían la misma meta, la felicidad, y en todo caso lo único que las diferenciaba era que la primera apuntaba encausar las conductas individuales, y la segunda, los procedimientos del gobierno.[89]

En el Río de la Plata todos esos valores y nociones estuvieron presentes en el discurso de la primera década revolucionaria. El orden establecido durante la dominación hispánica era enjuiciado en términos morales: en la convocatoria a la Asamblea de 1813, por ejemplo, se contraponía la "ferocidad y barbarie peninsular" a la "virtud y constancia americana", señalando que entre los hombres de América se había producido una "revolución moral".[90] *La Crónica Argentina*, por su parte, con referencia al congreso reunido en Tucumán, decía que en él radicaba la "fuerza moral y física" del "edificio social".[91] Y en *El Argos*, unos años más tarde, se señalaba el importante rol de la legislación en la consolidación de la "fuerza moral" de la sociedad.[92]

La noción de "felicidad" también aparecía con frecuencia ligada con el deber ser de la acción política. Acerca de la Asamblea del año '13, se decía que su reunión aseguraba "la felicidad pública".[93] En *La Prensa Argentina*, en un artículo sobre la importancia de la ley en la organización de la sociedad, se sostenía que aquélla era el único medio para alcanzar la "felicidad individual y la prosperidad general".[94] Las páginas de *El Censor* también se entregaban a esta retórica de la felicidad, señalando, entre tantas otras menciones, que "[…] el ejercicio de las virtudes es el único cimiento de la pública felicidad […]".[95]

En cuanto a la noción de utilidad, también formaba parte del vocabulario político desde la época tardo-colonial, aunque con un uso en ocasiones algo difuso. Manuel Belgrano, en la *Memoria presentada ante la junta del Consulado* en 1796, hablaba de "materias útiles" en alusión a aquellos saberes que podían ser llevados a la práctica para modificar, y mejorar, las condiciones de vida de la sociedad y los individuos.[96] Pero también empleaba el adjetivo "útil" en relación con el Estado: hacía referencias a la "Europa culta" en la que todos los políticos estaban abocados al "[…] estudio más útil a sus estados, formando proyectos adecuados a las experiencias que continuamente se están haciendo, escribiendo memorias útiles […]";[97] señalaba que los nuevos métodos en la agricultura habían tenido "consecuencias fe-

[89] En el original: "[…] Toute la difference qu'il y a entre la politique et la moral c'est que l'une dirige les operations del gouvernement, l'autre dirige les procedés des individus, mais leur objet commun est le bonheur […]", en J. Bentham, *Traité de législation civile et pénal*, París, Bossange, 1802.
[90] Convocatoria del 24 de octubre de 1812, en E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires, Peuser, 1937, pp. 3 y 4.
[91] *La Crónica Argentina*, No. 13, 13 de agosto de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6284.
[92] *El Argos*, Buenos Aires, Publicación de la Junta de Historia y Numismática Americana, 1931, No. 19, 14-8-1821, p. 113.
[93] Sesión del 25 de febrero, en E. Ravignani, *op. cit*., p. 11.
[94] *La Prensa Argentina*, No. 42, 2 de julio de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6162.
[95] *El Censor*, No. 11, 2 de noviembre de 1815, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 6566.
[96] M. Belgrano, "Memoria que leyó el licenciado don Manuel Belgrano, abogado de los Reales Consejos y secretario por Su Majestad del Real Consulado de esta capital en la sesión que celebró su Junta de Gobierno el 15 de julio del presente año de 1796", en J. C. Chiaramonte, *Pensamiento político de la Ilustración. Economía y sociedad iberoamericanas en el siglo XVIII*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. 305.
[97] *Ibid*., p. 308.

lices" en aquellos lugares donde se había "[…] observado un método tan útil y ventajoso a los estados […]",[98] y que las mejoras eran el resultado de "[…] haberse prescrito leyes por los gobiernos para un objeto tan útil como éste […]".[99] Catorce años después, en el *Correo de Comercio*, en defensa de la libertad económica afirmaba "[…] que cada uno […] tenga la facultad de ocuparse del modo que crea más lucrativo, o que le agrade más, quando es útil a la sociedad […]".[100] En algunos artículos de este periódico la "utilidad" ya aparecía como un criterio que debía regir la acción de gobierno, pero estaba más ligada con la idea de ventaja económica o política que con la fórmula de la "mayor felicidad para el mayor número": se exaltaba "[…] el grado de utilidad principal que el estado saca de los talentos de los súbditos […]",[101] y "[…] el grado de utilidad que el estado retira de su crédito, su habilidad, la prudencia y economía de los ministros […]".[102]

Sin embargo, es probablemente en la huella del lenguaje de las pasiones donde se fortaleció el de la utilidad. En efecto, considerar al hombre sujeto de pasiones más que –o tanto como– titular de derechos permitía desplazar el núcleo de la legitimidad de la acción de gobierno desde la cuestión de los derechos como fundamentos y el consentimiento como medio, hacia una noción más pragmática ligada con la eficacia política para encausar esas pasiones que siempre buscaban la felicidad personal, de modo de poder alcanzar "la mayor felicidad para el mayor número".

En este sentido, ese lenguaje de las pasiones tampoco era absolutamente novedoso. El pensamiento político europeo ya había señalado la importancia de las pasiones en las conductas individuales y sociales, distinguiendo entre pasiones buenas –amor a la gloria– y malas –odio–, e incluso reconociendo que algunas que en principio podían aparecer como conflictivas, tales como la avaricia, terminaban conduciendo al incremento de la riqueza social –la versión más conocida de este planteo es sin duda la de Adam Smith–. También se había establecido una diferencia entre pasiones e intereses, definiendo éstos como una suerte de pasiones "de segundo grado", procesadas y adecuadamente orientadas por la razón, de manera de poder resaltar el componente racional de los hombres.[103]

En el Río de la Plata también circulaban esas nociones. En la citada *Memoria…* de Belgrano podía leerse: "[…] El interés es el único móvil del corazón del hombre y bien manejado puede proporcionar infinitas utilidades […]".[104] Y en el *Correo de Comercio* desarrollaba esta idea con más complejidad:

> […] el interés individual, el amor propio, es el más activo agente que mueve, despierta y pone en acción los más inertes brazos, y que en consecuencia del deseo de poseer, y de proporcionarse por su medio las conveniencias de la vida se afana el hombre en dar a la obra de sus manos aquel valor que le habilite a la más pronta adquisición de este deseo […].[105]

[98] *Ibid*., p. 309.
[99] *Ibid*., p. 311.
[100] *Correo de Comercio*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1970, No. 30, 29 de septiembre de 1810, tomo primero, p. 236.
[101] *Ibid*., No. 41, 8 de diciembre de 1811, p. 315.
[102] *Ibid*., tomo segundo, No. 3, 16 de marzo de 1811, p. 23.
[103] Véase A. Hirschman, *Las pasiones y los intereses*, México, FCE, 1977, *passim*.
[104] M. Belgrano, *op. cit*., p. 308.
[105] *Correo de Comercio*, No. 15, 9 de junio de 1810, tomo primero, p. 113.

Incluso algunos escritos de Monteagudo estaban formulados en el lenguaje de las pasiones y los intereses. Él decía que el temor y la esperanza eran los "únicos resortes del corazón humano" y observaba que muchos hombres

> […] cuyo ejemplo podría fijar la imitación de los demás parece que sólo son sensibles a la prosperidad pública cuando ésta asegura la suya, y que sólo temen la ruina de sus semejantes, porque temen la propia y porque ven frustrado el cálculo de sus pasiones […].[106]

Las pasiones, sostenía Monteagudo, determinaban "[…] en el orden moral la existencia, el equilibrio, o la ruina de los estados […]", y podían contribuir "[…] a la felicidad de un estado, si su fuerza se dirige a conciliar la voluntad de los individuos con sus deberes […]"; y en la medida en que había pasiones destructivas y antisociales, pero también algunas que producían "[…] grandes virtudes, y que éstas se forman fácilmente cuando aquellas se dirigen con prudencia […]", era la tarea del Estado "[…] mover este resorte, estimulando el amor a la gloria, la noble ambición y ese virtuoso orgullo que ha producido tantos héroes […]".[107]

¿Cómo podía el Estado orientar las pasiones? Según Monteagudo, en "las penas y las recompensas imparcialmente dispensadas" estaba la clave. Ellas delimitarían la "égida" de una futura constitución, que debía partir de una realista consideración de las características del pueblo al que estaba dirigida:

> […] Yo no me avergüenzo de sentar una proposición que manifiesta desde luego el poco espíritu público que nos anima. ¿Pero qué serviría elogiar las costumbres de unos pueblos infantes, que hasta hoy no merecen sino la compasión de los filósofos? […].[108]

La imposibilidad de consensuar un proyecto constitucional y los enfrentamientos entre las provincias acentuaron esa imagen del hombre como sujeto de pasiones, volviendo una y otra vez sobre la cuestión del predominio del interés particular por sobre el general, que generaba lo que era percibido como uno de los obstáculos más engorrosos para la organización estatal: el problema de la facción.

En *El Independiente*, editado por Manuel Moreno, se sostenía que "[…] la facción es el enemigo irreconciliable de la libertad […]", al mismo tiempo que se exhortaba:

> […] ¿Qué es pues lo que debemos temer? A nadie sino a nosotros mismos […]. Oh Americanos! En vano venceréis a vuestros contrarios; inútilmente el laurel ceñirá vuestras sienes, si os falta firmeza para refrenar vuestras pasiones […].[109]

Más significativo aun es lo que se planteaba para defender la causa de la libertad: analizando el modo de neutralizar a los enemigos de la independencia americana, emergía la contradic-

[106] *Gazeta de Buenos Aires*, No. 16, 27 de diciembre de 1811, t. III, p. 61.
[107] *Ibid*., No. 19, 10 de enero de 1812, t. III, pp. 73-74.
[108] *Ibid*., No. 16, 27 de diciembre de 1811, t. III, pp. 61-62. Es interesante señalar que un planteo similar está presente en los defensores de la constitución norteamericana de 1787, y particularmente en los artículos de *El federalista*: reconociendo que el hombre es un sujeto de pasiones, y que corresponde al gobierno establecer la mejor forma para lograr una suerte de equilibrio de las pasiones, que redunde en el beneficio público, en el artículo LI se dice "[…] ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario […]". Véase A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *El federalista*, México, FCE, 1994, p. 220. Para un análisis de esta cuestión, véase A. Hirschman, *op. cit*., pp. 36-38.
[109] *El Independiente*, No. 2, 17 de enero de 1815, pp. 59-61.

ción entre derechos considerados ineherentes al hombre y por lo tanto inalienables, tales como la propiedad, y la preservación de las nuevas comunidades políticas surgidas tras la revolución. La respuesta que se daba alentaba a priorizar la situación de amenaza y dejar en suspenso esos derechos:

> […] y el Gobierno que tiene a su cargo velar sobre la salud del Pueblo, no cumplirá con sus deberes si por respetar esos derechos, que por inviolables que se supongan deben siempre considerarse subordinados al interés de la causa común, permite la ruina de la gran obra que ha levantado nuestra sangre […].[110]

La noción de eficacia de la acción de gobierno en vistas al bien general iba tomando cada vez más fuerza y abriendo camino al lenguaje de la utilidad, como una vía complementaria al de los derechos, en la medida en que las doctrinas ligadas a su reivindicación aparecían demasiado próximas a lo que era definido como "excesos de la libertad". En este sentido, comenzó a apelarse a un argumento de "necesidad pública" en el que se esgrimían las condiciones apremiantes de la coyuntura para legitimar la acción política. En las "Reflexiones de El Redactor sobre la instalación del Congreso", en 1816 en Tucumán, por ejemplo, en alusión a que la ocupación por parte del enemigo de algunos territorios había impedido una representación completa, se hacía referencia a la "necesidad política" que había "[…] estrechado mas y mas deberes de la patria, hasta obligarla á apurar los últimos recursos para fíxar la rueda de su fortuna, dando principio por la reunión legítima de los dignos representantes de los pueblos […]".[111]

La situación conflictiva entre las provincias también motivó cuestionamientos a una concepción de "derechos" que sólo conducía al desorden y la anarquía. Y a la par que, para fundamentar el establecimiento de una exacción para hacer frente a la guerra de independencia, se exclamaba "[…] La libertad, la sagrada libertad se compra á todo precio […]",[112] se cuestionaba a "[…] quantos abusan de la libertad sin ley, y en consecuencia sin límites […]" porque conducían a los pueblos a la anarquía, proclamando que "[…] entre obedecer á un déspota y obedecer á la ley hay una distancia inmensa: que como no se puede vivir en sociedad sin ley, tampoco sin obediencia: y que roto este órden social, en seguida se disolverán los pueblos […]".[113]

Los excesos en la reivindicación de los derechos y los abusos de la libertad aparecían incluso como la causa de los males que asolaban a las Provincias Unidas. Cuando el cabildo de La Rioja se negó a recibir al representante del Congreso que intentaba dar solución al problema del reconocimiento de los representantes –el Cabildo reclamaba autonomía para elegir representantes, frente a Córdoba, de la cual dependía y que pretendía controlar la elección–, se señalaba con indignación:

> […] ¿Con que hay derecho en los pueblos para hacer revoluciones á su antojo á la faz del soberano Congreso, instalado y reconocido? ¿Hay derecho para vivir sin ley, sin freno y sin respeto á las autoridades constituidas, quitar y poner gobiernos, defiriendo al capricho y descontento de cada ciudadano? Y pregunto ¿aparece en esta comportacion otra cosa que una

[110] *Ibid*., No. 3, 24 de enero de 1815, p. 73.
[111] E. Ravignani, *op. cit*., t. I, p. 182.
[112] Sesión del 9 de abril de 1816, en *ibid*., t. I, p. 195.
[113] "Reflexiones de El Redactor sobre el despotismo del gobierno monárquico y la obra del Congreso contra la anarquía", en *ibid*., t. I, 205.

> desolante anarquía? ¿Y hay en las Provincias Unidas hombres que autorizen y promuevan sistemas tan desgreñados y excesos de esta clase, confundiendo el uso de la libertad con el abuso espantoso de los derechos que ella concede á los pueblos? Si los hay, he aquí nuestra desgracia y el origen de nuestros males […].[114]

La felicidad pública se volvió un argumento cada vez más fuerte a la hora de legitimar la acción política. El Congreso decía regirse por máximas que obraban "[…] en favor de los ciudadanos, cuya felicidad promueve con el fin de elevarse al alto grado de prosperidad y honor de que son dignos […]";[115] *El Redactor* recomendaba optar por "[…] el gobierno tiene mas interes en la felicidad de sus ciudadanos […]";[116] y los acontecimientos de mayo de 1810 eran evocados como aquellos en que el pueblo "[…] dió el primer paso hacia su exístencia politica, y libertad, hacia su engrandecimiento, conservacion, y felicidad […]".[117]

En ocasiones, la felicidad se equiparaba con la tranquilidad pública, una asimilación acorde con la vigente preocupación por la anarquía y el desorden: la discusión de un reglamento provisorio que regiría hasta tanto se sancionara una constitución, por ejemplo, debía establecer "[…] las facultades del Supremo Director en órden á precaver toda perturbacion del órden y tranquilidad pública […]",[118] mientras se declaraba que la misión del Congreso era "[…] echar los sólidos cimientos en que deben apoyarse la tranquilidad y felicidad futuras de la Nación […]".[119]

En este contexto, la utilidad se fue consolidando como un nuevo principio de legitimación de las facultades del gobierno, que, sin llegar a suprimir las fundamentaciones originadas en las doctrinas iusnaturalistas, permitió articular una serie de propuestas que no podían ser vehiculizadas a través del lenguaje de los derechos. "[…] El Congreso […] tiene facultades absolutas para promover todo objeto de utilidad pública […]",[120] y orientando su acción según "[…] los cálculos más profundos sobre las pasiones humanas […]",[121] estableció, por ejemplo, un criterio demográfico para establecer una base de representación –un representante cada dos mil quinientos habitantes o fracción mayor a mil seiscientos–, frente a argumentos formulados en aquel lenguaje que no lograban avanzar más allá de la reivindicación para cada pueblo independientemente del número de su población, "[…] del derecho de nombrar por si y á su satisfaccion al Diputado que há de encargarse de su representación […]".[122] Y en relación con el Senado, sostuvo que debía integrarse con "los miembros de las clases aforadas", quienes "[…] eran ciertamente Ciudadanos, pero Ciudadanos distin-

[114] Sesión del 9 de mayo de 1816, en *ibid*., t. I, p. 206.
[115] "Reflexiones en torno a la pacificación interna por obra del Congreso", en *ibid*., t. I, p. 225.
[116] "Reflexiones de El Redactor, sobre la forma de gobierno a adoptarse para el país", en *ibid*., t. I, p. 235.
[117] Sesión Extraordinaria del lunes 25 de mayo del 1818, en *ibid*., p. 355.
[118] Sesión del día 20 de noviembre de 1816, en *ibid*., t. I, p. 276.
[119] "Reflexiones de El Redactor sobre la situación interna y los propósitos de dictar una constitución permanente", en *ibid*., t. I, p. 312.
[120] Sesión del lunes 16 de junio de 1817, en *ibid*., t. I, p. 299.
[121] Sesión del 7 de agosto de 1818, en *ibid*., t. I, p. 369.
[122] Los que querían establecer un criterio demográfico para establecer la base de representación decían que el marco de referencia debía ser la provincia tomada en su conjunto, pero que no se podía aceptar que cada pueblo que reivindicara su derecho a elegir representantes lo hiciera. Los que se oponían decían que no se podía obligar a un pueblo que no alcanzara la cantidad de habitantes requerida a que su representación quedara subsumida en la generalidad de la provincia. Es decir que en este caso, ni siquiera la comunidad política provincial alcanzaba a expresar la representación de "los pueblos". Véanse sesiones de los días 14, 21 y 26 de agosto de 1818, en *ibid*., t. I, pp. 371-375.

guidos con inmunidad, fuero ó privilegios; que gozaban de rentas que gravitan sobre la clase comun ó laboriosa; que dependian del Poder Egecutivo en sus ascensos respectivos: circunstancias todas que fundaban al menos una divergencia de intereses respecto de la clase comun, y les daba una tendencia hacia la autoridad mas propia por lo tanto para balancear y contener la popularidad de la Camara [de Representantes] […]".[123] Una afirmación que se ubicaba a una notable distancia de lo que, cinco años atrás, se había planteado en la Asamblea de 1813, cuando la abolición de los títulos nobiliarios había sido fundamentada sosteniendo que éstos eran una invención del "despotismo" que "[…] para sostener la esclavitud de los pueblos, no tienen otro recurso que convertir en mérito el orgullo de sus sequaces, o colmarlos de distinciones que fundan una distancia inmensa entre el infeliz esclavo y su pretendido señor […]".[124] En este sentido, la oposición entre esos dos lenguajes, el del derecho y el de la utilidad, parecía señalar dos posturas diversas frente al mundo social existente: mientras el primero expresaba lo que la sociedad rioplatense no siempre, ni necesariamente, era y mostraba lo que, desde esa perspectiva, debía ser, el segundo se hacía cargo de la sociedad tal como era –jeráquica, atravesada por múltiples contradicciones, en ocasiones recelosa frente al cambio– y permitía canalizar alternativas moderadas, bastante más cercanas a las expectativas de las élites.

Es cierto también que en ocasiones la palabra "utilidad" era objeto de un uso bastante difuso que no siempre revelaba una apropiación erudita del concepto a través, por ejemplo, de la lectura de autores que lo desarrollaran. *La Crónica Argentina*, en su primer número, expresaba que el objetivo del periódico era contribuir a la "pública utilidad", poniendo en conocimiento de los lectores los actos de gobierno.[125] Y *El Censor*, en un comentario acerca del teatro, decía que éste debía colaborar con el logro de la "utilidad pública".[126]

Sin embargo, a partir de mediados de la década revolucionaria comenzaron a aparecer referencias a algunas de las cuestiones centrales de la doctrina utilitarista que permiten pensar en una vía de acceso a nociones más elaboradas. Tal podría ser el caso de *El Observador Americano* –el periódico que editó Manuel Antonio de Castro entre el 19 de agosto y el 4 de noviembre de 1816– que transcribió un artículo del periódico *Aurora de Chile*, en el que se decía: "[…] El gran objeto de la legislación, y de la política es elevar a los pueblos a la mayor felicidad posible: es hacer venturoso el mayor número de individuos que esté a sus alcances […]".[127] Habida cuenta de la temprana recepción de Bentham en Chile y de su importancia, tras la independencia, en la enseñanza jurídica,[128] es posible que aquí se tratara de una referencia fundada en un soporte teórico-doctrinal más sólido.

[123] Sesión del 31 de agosto de 1818, en *ibid*., t. I, p. 377.
[124] Sesión del 21 de mayo de 1813, en *ibid*., t. I, p. 43.
[125] *La Crónica Argentina*, No. 13, 30 de agosto de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VII, p. 6285.
[126] *El Censor*, No. 78, 13 de mayo de 1817, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 7016.
[127] *El Observador Americano*, No. 9, 14 de octubre de 1815, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. IX, primera parte, p. 7707.
[128] Alamiro de Ávila-Martel dice que algunos ejemplares de los *Traités de législation civil et pénal* llegaron a Chile poco tiempo después de su publicación en París, en 1802. Pero reconoce que la mayor difusión del pensamiento benthamiano se logró a través del periódico *El Español*, que Joseph Blanco White editaba en Londres, y que llegaba a América con bastante fluidez. En ese periódico de aparición mensual, en los números correspondientes a septiembre de 1810, enero de 1811, febrero y abril de 1814, aparecieron reseñas y transcripciones parciales de algunos escritos de Bentham. Ávila-Martel también menciona la temprana incorporación de los textos benthamianos a la enseñanza del derecho, citando que en el primer pedido de compra de libros solicitados al gobierno a tales efectos, en 1822, ya aparecía *Traités…* como uno de los libros prioritarios, lo que daba cuenta de que ya era ampliamente conocido. Véase A. de Ávila-Martel, "The influence of Bentham on the teaching of penal law in Chile", en *The Bentham Newsletter,* No. 5, mayo de 1981, Londres, London University College, pp. 23-25.

Aun más sugerente es el desarrollo del tema "libertad de la prensa" que apareció en el número 5 del *Independiente*, periódico editado por Pedro José Agrelo, el 15 de septiembre de 1816. Aclarando que iba a "mendigar principios" de quienes tenían mejores disposiciones que él para argumentar, Agrelo, sin citar ningún autor, reprodujo entre comillas un largo texto que comenzaba con la frase "[…] El conocimiento de la verdad es siempre útil […]".[129] Más adelante señalaba que "[…] la publicación de la verdad no puede turbar a ningún imperio […]",[130] reiterando, además, en distintos pasajes, modulaciones del principio de utilidad: "[…] Si toda verdad moral no es sino un medio de aumentar o asegurar la felicidad del mayor número, y si el objeto de todo gobierno es la felicidad pública, no hay verdad moral cuya publicación no sea deseable […]",[131] y también "[…] si todo gobierno de qualquier naturaleza que sea, no puede proponerse otro objeto que la felicidad del mayor número de ciudadanos, todo lo que se dirija a hacerlos felices no puede ser contrario a su constitución […]", concluyendo el artículo "[…] con que si el objeto de las ciencias de la moral y de la política se reduce a la indagación de los medios de hacer a los hombres felices, no hay en este género verdades cuya publicación pueda ser peligrosa […]".[132]

Algunas de estas expresiones pudieron haber sido tomadas del artículo de *El Español*, dedicado a la libertad de prensa, aparecido en el número correspondiente a enero de 1811, en el que Blanco White reproducía algunas de las propuestas que, sobre este tema, Bentham formalizó para Francisco de Miranda, aunque tampoco es una transcripción textual de aquél.[133] En este sentido, en el Río de la Plata de la década revolucionaria se ponía de manifiesto la fragilidad de la función autor en el marco de lo que Roger Chartier caracteriza como antiguo régimen tipográfico.[134] La "función autor" tal como la definió Michel Foucault –ligada al sistema jurídico e institucional que ciñe, determina y articula los discursos a través de cierta capacidad punitiva, no ejercida de manera universal ni constante sobre todos los discursos y resultante de una operación compleja que construye cierto ser de razón que se llama "autor", que es, en definitiva una proyección en términos psicologizantes del tratamiento que se les da a los escritos–[135] no permite dar cuenta de los diversos itinerarios que recorría un texto desde que era producido por el autor hasta que llegaba al público lector, y que señalaban diversos modos de atribución y apropiación de los mismos. La traducción, la edición, la impresión, la divulgación, la adquisición, entre otras, fijaban marcas singulares en los textos e introducían elementos propios de cada una de esas instancias que desdibujaban los límites de la autoría.

En este sentido, en el Río de la Plata, antes de 1820 –cuando los trabajos de Bentham comenzaron a citarse explícitamente– es difícil hablar de la penetración del benthamismo en el horizonte cultural rioplatense, pero es sin duda posible detectar, para mediados de la década revolucionaria, la consolidación de un lenguaje de la utilidad para expresar nuevos modos

[129] *Independiente*, No. 5, 13 de octubre de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. IX, primera parte, p. 7759.
[130] *Ibid*., p. 7760.
[131] *Ibid*., p. 7761.
[132] *Ibid*., p. 7762.
[133] Véase J. Blanco White, *El Español*, t. II, pp. 329-334.
[134] Chartier señala que el "antiguo régimen tipográfico" se extiende, aproximadamente, deste 1470 hasta 1830, y se caracteriza por la estabilidad tecnológica y el dominio del capital mercantil, que condicionan la pequeñez de las tiradas. Cf. R. Chartier, "De la historia del libro a la historia de la lectura", en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 26-27.
[135] M. Foucault, "¿Qué es un autor?", pp. 95-96.

de legitimar la acción de gobierno. Esa consolidación se vinculaba con la apropiación de nociones que muy probablemente estaban disponibles desde antes –consideremos la difusión de Beccaria en el mundo ibérico desde el último cuarto del siglo XVIII,[136] la amplia circulación de *El Español* en el ámbito rioplatense,[137] e incluso las referencias al temprano conocimiento de los *Traités de législation civil et pénal* de Bentham en la península que harían posible pensar en una rápida proyección hacia Hispanoamérica–,[138] pero que fueron reactivadas en un contexto en el que los límites del lenguaje de los derechos para vehiculizar un proyecto de construcción de un nuevo orden se hicieron evidentes. Y fue sin duda el fortalecimiento del lenguaje de la utilidad hacia 1815 lo que volvió a la atmósfera intelectual rioplatense más permeable a la expansión de las doctrinas benthamianas en la década siguiente.

A modo de conclusión

El proceso revolucionario inaugurado en el Río de la Plata hacia 1810 fue expresado en un lenguaje de los derechos en el que se articularon conceptos diversos que, si bien podrían adscribirse a diferentes vertientes teóricas, fundaban su potencialidad para producir múltiples sentidos precisamente en la capacidad de condensar algunas nociones ligadas con una experiencia ancestral y otras vinculadas con las profundas mutaciones que supuso el proceso de derrumbe del antiguo régimen en Europa y en América.

Forzando un análisis dicotómico, probablemente podría decirse que cuando se hablaba de los "derechos de los pueblos" se estaban poniendo en acto nociones ligadas con el iusnaturalismo católico consecuentes con el peso que tenía la tradición escolástica en el mundo hispánico, mientras que cuando se aludía a los "derechos de los hombres" lo que emergía era una concepción nueva, nacida de la oposición a la dinámica corporativa de las sociedades de antiguo régimen, y derivada de la lectura del iusnaturalismo racionalista de los autores de la Ilustración. Sin embargo, esto no alcanzaría para explicar cómo ese lenguaje, nutrido de con-

[136] *De los delitos y las penas* es publicado por primera vez, en forma anónima, en 1764, y en España se lo conoce desde 1770 –siendo citado por Alonso María de Acevedo en *De rerum*, y por Jovellanos, quien en su drama *El delincuente honrado* termina con la misma frase con la que Beccaria culmina su libro–. No obstante, la primera traducción al español y publicación es de 1774. Véase J. A. Delval, "Beccaria en España", en C. Beccaria, *De los delitos y las penas*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 163-176. En el Río de la Plata, la obra de Beccaria estaba en la biblioteca de Baltazar Maciel. J. Probst, *Juan Baltazar Maziel. El maestro de la generación de Mayo*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1946 (apéndice documental).

[137] En Buenos Aires, en la primera mitad de la década revolucionaria, prácticamente no había periódico que no reprodujera alguna vez al menos un fragmento de su contenido. Aunque las referencias serían innumerables, a modo de ejemplo puede verse: *El Censor*, en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, Senado de la Nación, 1960, No. 6, t. VII, pp. 5791-5792; *El grito del Sud*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 20, pp. 205-206; *El Independiente*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 1, p. 50; *El sol de las Provincias Unidas*, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1961, No. 3, p. 22.

[138] En España, no se sabe con exactitud cuándo ingresó, pero para 1805, Lord Holland –el encargado de los negocios españoles del gobierno británico– y su esposa, en una reunión privada, felicitaron a Bentham por el éxito que estaba teniendo su libro en ese país –donde los mismos Holland se ocupaban de difundirlo–. En una carta a su hermano, Bentham le reproduce una charla mantenida con Lady Holland: "[…] She [Lady Holland] presently took to paying me compliments about Dumont principes: spoke of the great reputation it had in Spain, and of the good that it would do there. She had put it into the hands of a young man (a very clever one of course) whom she was in the habit of seeing every day: –she saw nothing of him till 5 or 6 days after– what was the cause? He had taken to Dum Princ. And was so fascinated with it, he could not quit it […]", en J. Bentham, *The correspondence of Jeremy Bentham*, vol. 7, enero de 1802-diciembre de 1808, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 325-326.

ceptos diversos que convivían sin contradicciones desde la perspectiva de los actores, pudo expresar el derrumbe del orden colonial y la ruptura con la metrópoli, y vehiculizar propuestas políticas divergentes, tales como la de una organización basada en un modelo de soberanía unitaria y la de federación.

En este sentido, creemos que el lenguaje de los derechos definía un horizonte de significados y una estructura de comunicación que hundían sus raíces en el pasado hispánico, y más que funcionar como una elaboración doctrinal deliberada de la experiencia política, constituía una suerte de "habitus" discursivo que orientaba las prácticas de los actores y les otorgaba un cierto "sentido" –no siempre conscientemente procesado– del juego de las relaciones de poder.[139] Ese lenguaje se nutría sin duda de concepciones ligadas con el iusnaturalismo católico de la cultura escolástica, pero tenía la elasticidad suficiente como para incorporar nociones nuevas que en este contexto lingüístico multiplicaban sus efectos de significado. Es por ello que mucho más fértil que la imputación de filiaciones doctrinarias a las diferentes posturas políticas e intelectuales que poblaron la escena revolucionaria, podría resultar la reconstrucción del itinerario de la noción de "derechos del común", por ejemplo, analizando en qué medida el fuerte arraigo que tenía en la tradición hispanocolonial pudo haber permitido asimilar la de "derechos de los pueblos" y concebir la de soberanía como el derecho, fundado en la libertad, a no reconocer ningún poder por encima de esos pueblos.

Sin duda, muchas veces estas nociones se encontraban en una relación de tensión y se situaban en un espacio de vecindad con otras que resultaban opacadas durante largo tiempo, hasta que eran reactivadas en un contexto político diverso que las volvía más pertinentes para canalizar una experiencia o un proyecto nuevos o diferentes. En efecto, el lenguaje de los derechos convivió, durante los primeros años de la década revolucionaria, con algunas imágenes republicanas de la libertad, con una retórica de la virtud y las pasiones, e incluso con ciertos tópicos ligados con el principio de utilidad.

Pero fue el contexto del fracaso de los intentos de contruir un nuevo orden tras la revolución –adjudicado a los "excesos" de la libertad y los derechos– el que empujó hacia el centro de la escena la concepción del hombre como sujeto de pasiones que buscaba siempre su propia felicidad y por lo tanto se guiaba por su propio interés, y la necesidad consecuente de pensar la acción de gobierno como un instrumento eficaz para controlar y encausar esas pasiones individuales de modo tal de lograr la armonía social. El lenguaje de la utilidad se fue consolidando, en un proceso en el que simultáneamente fue tomando cuerpo una creciente reivindicación de la representación política, como el dispositivo más eficaz para articular una idea bastante más depurada de "derechos" con el imperativo del orden.[140]

[139] La noción de "habitus" está tomada de Pierre Bourdieu, quien si bien la plantea en un sentido más amplio, para pensar la ubicación de los actores en un campo de relaciones de poder, puede ser pensada en referencia con el lenguaje. Para el mismo Bourdieu, el lenguaje forma parte de esa matriz de relaciones de poder, y tiene un carácter instituyente que produce en los actores efectos de percepción respecto del mundo social. Véase P. Bourdieu, *C'est que parler veut dire*, París, Fayard, 1982; de hecho, la importancia que tiene el lenguaje para Bourdieu se pone de manifiesto en su definición del poder simbólico como aquel que es capaz de "crear cosas con las palabras". Véase P. Bourdieu, "Espacio social y poder simbólico", *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 127-142.

[140] A partir de 1815, aproximadamente, la prensa comenzó a reflejar ese intento de sustituir las prácticas asambleístas de los cabildos abiertos –que, para *El Censor*, llevaban "[…] en sí todos los síntomas de un tumulto popular […]", y hacía que el editor de *La Crónica Argentina* se preguntara: "[…] ¿En esos cabildos tienen sufragio todos los ciudadanos de la provincia? ¿Los de la campaña no son iguales á los de la capital, por gozar estos un privilegio exclusivo en las decisiones soberanas? […]"– por el mecanismo de representación, mediante el cual, según *El*

Si bien este problema excede ampliamente los alcances de este trabajo,[141] es imposible soslayar ese despliegue concomitante del argumento de la utilidad y la defensa de un mecanismo que permitía reformular la noción de libertad política de los individuos, expurgándola de sus "excesos" a través de una instancia de mediación que la limitaba al acto de sufragio. Tras ese acto, entonces, se clausuraba cualquier intento ulterior de condicionar las acciones de gobierno, y el espacio político de la representación se volvía prácticamente autónomo. Al ciudadano sólo le restaba la libre expresión de sus ideas a través de la prensa como medio para hacer oír sus quejas frente al gobierno. De hecho, ésta fue la única definición positiva de la libertad pública de los individuos que quedó formulada en la constitución elaborada por el Congreso de 1816-1819: "[…] La libertad de publicar sus ideas por la prensa es un derecho tan apreciable al hombre, como esencial para la conservación de la libertad civil de un Estado […]".[142]

En este marco, junto a la representación como un dispositivo que restringía la participación política de la sociedad al acto eleccionario, y a la libertad de expresión a través de la prensa como el ámbito específico para canalizar toda crítica al gobierno, la consolidación del lenguaje de la utilidad contribuyó a dotar de un contenido específico y acotado a la noción de "derechos" como contrapartida de la ley. Comenzaba a forjarse, así, un nuevo principio de legitimidad que combinaba una limitada idea de consentimiento, cuyos alcances no iban mucho más allá del sufragio, con un fuerte componente pragmático, que se basaba en la eficacia de la acción política para volver efectiva la máxima utilitarista de "la mayor felicidad para el mayor número".

El lenguaje del utilitarismo se fue constituyendo, de este modo, en un vehículo idóneo para promover un debate reglado, una libertad tutelada y una concepción sobre la necesidad de un gobierno firme que pudiera al menos aspirar a hacer realidad lo que proclamaba el decreto sancionado en 1816 por el Congreso en Tucumán: *fin de la revolución, principio al orden*.[143]

Censor, "[…] despues de instruido el pueblo del asunto por los medios de la prensa, que las naciones cultas han substituido á la vocería, cada ciudadano expresa libremente su opinión […]". Véase *El Censor*, No. 44, 27 de junio de 1816, en *Biblioteca de Mayo*, cit., t. VIII, p. 6782; *La Crónica Argentina*, No. 44, 16 de julio de 1816, en *ibid*., t. VII, p. 6171; y *El Censor*, No. 44, 27 de junio de 1816, t. VIII, p. 6782, respectivamente.

[141] Para un análisis complejo y minucioso del problema de la representación en la provincia de Buenos Aires, véase M. Ternavasio, *La revolución del voto. Política y elecciones en Buenos Aires, 1810-1852*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, *passim*.

[142] Artículo 116 del proyecto constitucional, discutido y aprobado en las sesiones del 2 de marzo de 1819. E. Ravignani, *Asambleas constituyentes argentinas*, cit., t. I, p. 410. De los demás artículos que hablaban de los derechos "particulares" –tal como refería el título del capítulo en que estaban incluidos–, el primero mencionaba el goce de los derechos de vida, reputación, libertad, seguridad y prosperidad, el tercero, la libertad de expresión, y el cuarto, la libertad de las acciones privadas que no perjudique a un tercero. Los otros definen los alcances de la libertad pública siempre en relación con una potestad del poder político del Estado: la ley, la facultad de arrestar a un individuo y juzgar los delitos, la ejecución de sentencias, entre otros. Sesiones del 27 de febrero y 2, 5, 6 y 9 de marzo de 1819, en *ibid*., pp. 410-414.

[143] Sesión del 3 de agosto de 1816, en *ibid*., p. 241.