

---

## TOLERANCIA RELIGIOSA Y ORDEN SOCIAL: JUAN EGAÑA VS. JOSE MARÍA BLANCO WHITE

Ana María STUVEN

Universidad Diego Portales/Pontificia Universidad Católica de Chile\*

[ana.stuven@udp.cl](mailto:ana.stuven@udp.cl)

---

**Resumen:** El artículo indaga en torno a la relación entre religión y política en Chile y a los problemas que generó el establecimiento de la república y sus formas de legitimación modernas. Analiza la polémica entre el jurista chileno Juan Egaña y el exsacerdote, teólogo y periodista español José María Blanco White sobre tolerancia religiosa, desatada a propósito de la publicación por Egaña de su *Examen instructivo sobre la Constitución política de Chile*. El debate deja de manifiesto que la defensa del exclusivismo religioso por parte de Egaña es fundamentalmente política, como apoyo y soporte del orden social y político, y sustentada por su desconfianza en la naturaleza y la razón humanas.

**Palabras clave:** religión; política; tolerancia religiosa; orden político; Juan Egaña; José María Blanco White

### *Religious tolerance and social order: Juan Egaña vs. José María Blanco White*

**Abstract:** The article inquires into the relationship between religion and politics in Chile as well as into the problems generated by the establishment of a republic with its new ways of legitimization. It analyzes the polemics over religious tolerance between the Chilean jurist, Juan Egaña and the former Spanish priest, theologian and journalist, José María Blanco White. The debate originated in Egaña's text *Examen instructivo sobre la Constitución política de Chile*. The terms of the discussion show that Egaña's defense of religious exclusivism is essentially political, supporting social and political order, and sustained in his lack of confidence on human nature and reason.

**Keywords:** religion; politics; religious tolerance; political order; Juan Egaña; José María Blanco White

---

Este trabajo se propone indagar en torno a los desafíos que planteó la nueva realidad política inaugurada a partir de la creación del Estado de Chile al estatus de la religión católica en la institucionalidad y la sociedad republicana. En efecto, si el catolicismo fue uno de los pilares en los que descansaba la legitimidad política y social del Antiguo Régimen, instaurada una nueva legitimidad política, ¿tuvo ésta implicancias sobre la

catolicidad del Estado y la nación que surgía? Es indudable que los cambios necesarios para que la república adecuara su institucionalidad y se desprendiera de los vínculos tradicionales de la Monarquía con la autoridad católica no podrían pasar inadvertidos social ni culturalmente. Sin embargo, como se intentará ilustrar a través de la polémica entre el chileno Juan Egaña y el español José María Blanco White, la adhesión a la religión católica mantuvo su fuerza entre la elite chilena de las primeras décadas de la Independencia por razones no solo de fe sino también políticas, permaneciendo como un elemento fundamental de la esfera pública republicana.

### *Introducción*

Juan Egaña (1769-1836) fue un intelectual que bebió de las grandes fuentes del pensamiento ilustrado además de un ferviente servidor público. Como ilustrado, se fascinó por la ciencia y los experimentos, asignando a la educación un rol prioritario. Su curiosidad intelectual, casi ilimitada, le llevó incluso a interesarse en experiencias tan “exóticas” para un chileno como las del confucianismo, especialmente por su tendencia a confundir los órdenes jurídico, político y moral<sup>1</sup>. También valoró de la experiencia china, entre otros aspectos, el énfasis pedagógico, fundando con Camino Henríquez y Manuel de Salas el Instituto Nacional que educó a lo más granado de la clase dirigente chilena. Estudioso del derecho natural, además de escritor y literato, asignaba a la moral un valor supremo en función de la felicidad y tranquilidad pública<sup>2</sup>. Los valores morales debían ser la orientación para al derecho y en general para toda la legislación, lo cual puede observarse en sus Ilustraciones al Proyecto de Constitución de 1811 y en su Examen Instructivo a la Constitución de 1823. En este último texto, denominado “moralista”, que no llegó a aplicarse, Egaña, como líder del Congreso Constituyente, incluyó un conjunto de artículos

---

\* Este artículo ha sido posible gracias al apoyo de Fondecyt, a través del Proyecto 1130771.

<sup>1</sup> Cfr. DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio: “El pensamiento confuciano y el jurista Juan Egaña (1768-1836)”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* (Sección Historia del Derecho) XX, Valparaíso, 1998, pP. 143-193; Cfr. COLLIER, Simon: *Ideas y política de la independencia chilena, 1808-1833*, Santiago, Andrés Bello, 1967.

<sup>2</sup> Sobre la obra de Egaña, ver SILVA CASTRO, Raúl (ed.): *Juan Egaña, Escritos inéditos y dispersos*, Santiago, Imprenta Universitaria, 1949 y varias otras compilaciones por el mismo autor.

que regulaban y premiaban la conducta moral, tanto de los funcionarios públicos como de los ciudadanos. Fue republicano desde los comienzos de las luchas autonomistas e incluso deportado a la isla de Juan Fernández durante la Reconquista española de 1814. Se distinguió de los llamados liberales por su excesivo rigorismo que quería asegurar a través de un Estado cuyas instituciones pudieran garantizar no solo el orden público sino también la moralidad ciudadana, para lo cual la religión era un medio, lo que justificaba sujetar a la Iglesia al poder temporal, además de constituir para él la fe verdadera.

José María Blanco y Crespo (1775-1841), llamado Blanco White, fue un escritor sevillano, que, a diferencia de Egaña, siendo sacerdote y nada menos que capellán de la Capilla Real, tuvo angustiantes dudas de fe que le condujeron en un corto plazo al abandono de su vínculo eclesiástico e incluso a temer ser víctima de la Inquisición. A su drama religioso se sumó su rechazo a la invasión napoleónica de 1808 a la península, todo lo cual le impulsó a optar por el exilio e iniciar un recorrido de crítica anti-católica y también anti-española a través del periódico *El Español*, ampliamente leído en América a pesar de prohibido en España, que fundó en Londres en 1810. En Inglaterra se convirtió al anglicanismo y posteriormente al unitarismo. Su relación con las independencias americanas así como su filiación ideológica han sido motivo de controversia. Sobre lo primero, el hecho que trabajara para el gobierno inglés con intereses contrarios a los españoles, así como su crítica a la política de la Regencia respecto de la igualdad de los americanos, convierten su anti-separatismo en controversial. Sobre lo segundo, su rechazo hacia el principio de soberanía popular así como su desconfianza hacia la “fiebre republicana” contrastan con su declarado liberalismo y su defensa de la libertad religiosa<sup>3</sup>. Egaña y Blanco White se enfrentaron a raíz de la publicación por Egaña de su *Examen instructivo sobre la Constitución política de Chile*, en 1823, a la cual respondió Blanco con su *Observaciones sobre varios periódicos y otros impresos hispano-americanos*.

---

<sup>3</sup> BREÑA, Roberto: *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, El Colegio de México, 2006.

*Iglesia, religión y política en la Independencia*

La historiografía republicana, hasta unas pocas décadas atrás, influida por los conflictos institucionales que naturalmente desató el cambio de régimen, asoció las fricciones entre el Estado independiente y la Iglesia Católica con un proceso de decadencia de la religión, asociado a la modernidad política, o al menos con una pérdida de su influencia pública. Es decir, se dio por sentado que la modernidad política debía ir necesariamente de la mano del proceso de secularización<sup>4</sup>. No es extraño que ese enfoque dominara ampliamente. Las tesis de la secularización que han permeado el debate sobre la religión, como lo afirmara Reinhart Koselleck, han convertido el concepto en “un eslogan amplio y difuso, sobre cuyo uso apenas es posible alcanzar un acuerdo”<sup>5</sup>. Proveniente de la nomenclatura usada por el derecho canónico y político para designar el paso de un religioso regular o de la propiedad religiosa al estado secular, a partir de la Revolución francesa se convirtió en una categoría de la filosofía de la historia que pretende interpretar la historia de la edad moderna<sup>6</sup>. La asociación de Max Weber, devenida en clásica, entre secularización y desencantamiento del mundo o pérdida de la dimensión sagrada de la realidad llamó la atención sobre la dificultad que tendría la religión para subsistir en una

---

<sup>4</sup> Cfr. AMORES CARREDANO, Juan Bosco: “Las independencias hispanoamericanas en su bicentenario: nuevos planteamientos, nuevos enfoques”, en Josep-Ignasi SARANYANA y Juan Bosco AMORES CARREDANO (eds.): *Política y religión en la independencia de la América Hispana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos-Universidad de Navarra, 2011, capítulo 1, pp. 3-18. Sobre secularización en América latina se ha publicado una gran cantidad de obras en los últimos años. Algunos títulos: MALLIMACI, Fortunato: “Catolicismo y liberalismo: Las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina”, en Jean-Pierre BASTIAN (coord.): *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004; LYNCH, John: *Dios en el Nuevo Mundo: una historia religiosa de América Latina*, Barcelona, Crítica, 2012; BLANCARTE, Roberto (coord.): *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, DF, El Colegio de México, 2008; Ramos Medina, Manuel (comp.): *Historia de la Iglesia en el siglo XIX*, México, DF, CONDUMEX, 1998; ARMAS ASÍN, Fernando (comp.): *La construcción de la Iglesia en los Andes*, Lima, Universidad Católica de Lima, 1999; IVEREIGH, Austen (ed.): *The Politics of Religion in an Age of Revival*, Londres, Institute of Latin American Studies-University of London, 2000; BETHELL, Leslie (ed.): *La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930. Historia de América Latina*, Tomo VIII, Barcelona, Crítica, p. 65.

<sup>5</sup> KOSELLECK, Reinhardt: *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-textos, 2003, p. 41.

<sup>6</sup> HUNTER, Ian: “Secularization: The birth of a modern combat concept”, en *Modern Intellectual History*, vol. 12, num. 1 (2015), pp. 1-32.

sociedad, como la moderna, cada vez más diferenciada<sup>7</sup>. Posteriormente se convirtió en concepto clave para la sociología, animando los debates de quienes se interesaron por la relación entre la religión y el cambio social y político<sup>8</sup>.

Superando la polaridad sobrevivencia/desaparición, muchos autores contemporáneos han identificado más bien una permanente recomposición de lo religioso<sup>9</sup>. Lo anterior no niega las implicancias que tuvo para la religión la lucha entre Estado e iglesia. Sin duda, como también sucedió en la Europa católica, el conflicto ponía sobre la mesa valores y prácticas colectivas que aspectos de la modernidad ponían en jaque. No es casual que terminara involucrando a la educación, a las mujeres y las relaciones de género, las prácticas asociativas, el uso del espacio público, los símbolos nacionales, etc. Con razón, refiriéndose al proceso europeo, se ha hablado de “guerras culturales”<sup>10</sup>.

En su ya clásica obra, José Casanova observó, pensando en el siglo XX, que aunque evidentemente las esferas seculares adquirirían autonomía creciente respecto de la religión, esta mantenía su vigencia en las vidas de las personas, y no parecía excluida de la vida pública, poniendo así en entredicho el paradigma según el cual la diferenciación social moderna “necesariamente conlleva a la marginalización y privatización de la religión”, o su lógica contraparte, que la religión pública necesariamente pone en peligro la estructura diferenciada de la modernidad<sup>11</sup>. Desde una perspectiva teológica católica, Miguel Yaksic escribió que la teología cristiana es “por su misma naturaleza” pública y política y que, en consecuencia, tiene un lugar garantizado en la modernidad, por cuanto comparte con el liberalismo la creencia en nociones de libertad, igualdad y respeto mutuo, las cuales están

---

<sup>7</sup> WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 2008.

<sup>8</sup> GAUCHET, Marcel: *The disenchantment of the World. A Political History of Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1997; BOBINEAU, Olivier: *Le religieux et le politique: Douze réponses du Marcel Gauchet*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

<sup>9</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle: *El Peregrino y el Convertido. La religión en movimiento*, México, Ediciones del Helénico, 2004, citado en DI STEFANO, Roberto: “Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina”, en *Quinto Sol* vol. 15, num. 1, 2011, pp. 1-11.  
<http://www.fchst.unlpam.edu.ar/ojs/index.php/quintosol>.

<sup>10</sup> CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram editors: *Culture Wars. Secular-Catholic conflicts in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

<sup>11</sup> CASANOVA, Jose: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

en la base de la identidad moderna, y no son solo productos de la Ilustración sino que tienen un profundo antecedente religioso<sup>12</sup>.

François-Xavier Guerra llamó una “mutación política”, aquella que se produjo en el campo de las ideas, el imaginario, los valores y los vínculos entre las personas en aquellos años cruciales entre 1808 y 1810 debido a que la crisis dinástica que se desencadenó en esos años fue el detonante de los procesos de Independencia que siguieron.<sup>13</sup> En la nueva realidad, especialmente en el contexto del discurso primero y luego la institucionalidad republicana, la religión debía abandonar ese rol estructurante, que otorgaba consistencia y sentido al mundo y a la propia vida, abriendo el espacio para la crítica, en el caso chileno, a la tutela del catolicismo sobre la política y las conciencias<sup>14</sup>. Desde esa perspectiva, parecía perfectamente lógico, si la Independencia inauguraba el paradigma de la modernidad al menos en términos políticos, que la soberanía destituyese a la divinidad de todo rol tutelar sobre la deliberación. Habiéndose extinguido el “soporte político de la Cristiandad colonial: la monarquía hispana”<sup>15</sup> era natural que el estado prescindiese de la religión como sustento del vínculo político.

A pesar de no reconocerse explícitamente por los actores, la independencia política afectaba directamente lo religioso, debido a que desataba problemas que en el Antiguo Régimen estaban resueltos por la concesión papal del patronato, la cual permitía al monarca controlar la jurisdicción eclesiástica en América. Conocidas son las tensiones que se produjeron en el período borbónico por las políticas que limitaban la autonomía del clero y controlaban a los regulares<sup>16</sup>. Reemplazado el poder monárquico por una nueva forma política, era natural que aflorara un conflicto de poder al tener la autoridad eclesiástica que constituirse como un interlocutor separado del Estado, defender su independencia y autoridad sobre los símbolos religiosos, así como disputar su lugar

---

<sup>12</sup> YAKSIC, Miguel: *Política y religión: teología pública para un mundo plural*, Santiago, Centro Teológico Manuel Larraín-Ediciones Universitarias Alberto Hurtado, 2011.

<sup>13</sup> GUERRA, François-Xavier: *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, Madrid, Mapfre, 1992.

<sup>14</sup> GAUCHET: *The Disenchantment of the World*.

<sup>15</sup> RICHARD, Pablo (ed.): *Apuntes para una historia de la teología en América Latina*, Lima, CEHILA, 1980, p. 109.

<sup>16</sup> HERR, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1979.

institucional y el del clero en el nuevo escenario<sup>17</sup>. Surgía así un problema de poder distinto con elementos inéditos, que involucraba a la religión, aunque en un primer momento la mayoría de los estados independientes no pretendieran negar su filiación católica. De hecho, los roces entre partidarios de la monarquía y de la autonomía o independencia políticas recurrieron a argumentos teológicos para reforzar sus posiciones dando contenido a un problema político, y también a una confrontación teológica. No solo desde la política o la filosofía debían explicarse los cambios que afectaban al clero; la teología era la disciplina desde la cual debían interpretarse los signos de los tiempos. La Independencia ocasionó, en efecto, un enfrentamiento entre una teología monárquica y una republicana, ambas influidas por la Ilustración especialmente francesa y española. La primera, consideró el intento independentista como pecado de subversión y rebelión contra la autoridad legítima enfatizando la negativa de Jesús a asumir roles políticos. La segunda, remarcó la voluntad liberadora de Dios, haciendo recaer el castigo divino contra el imperio español reforzando la contradicción entre expansión imperial y evangelización<sup>18</sup>. Entre los teólogos monarquistas deben mencionarse al Obispo de Santiago José Santiago Rodríguez Zorrilla (1752-1832), catedrático de teología y rector de la Universidad de San Felipe; al receptor del Santo Oficio Judas Tadeo Reyes (1756-1827); y al profesor de teología dominico José María de la Torre (1775-1840), a pesar de que terminará apoyando la causa revolucionaria. Algunos de los teólogos republicanos más importantes son el Gobernador del Obispado de Santiago y Obispo de Concepción José Ignacio Cienfuegos (1762-1845); el profesor franciscano José María Bazaguchiascúa (1768-1840); el regente de estudios del Colegio franciscano de San Diego de Alcalá en Santiago Fernando García (1761-1817); el doctor en teología y Provincial franciscano José Javier Guzmán (1759-1840) y el religioso periodista Camilo Henríquez (1769-1825)<sup>19</sup>.

Entre los problemas que la independencia política planteó inicialmente hacia lo religioso estaba la distinción necesaria entre dos instituciones que habían tenido sus vidas unidas a través de la figura de la monarquía católica. Como ha notado Roberto di Stefano: “En principio, el poder temporal y el espiritual estaban orientados hacia un mismo fin, que

<sup>17</sup> TAYLOR, William B.: *Ministros de lo sagrado*, México, El Colegio de Michoacan, 1999.

<sup>18</sup> RICHARD: *Apuntes para una historia de la teología en América Latina*, p. III.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 114.

podía desglosarse en dos planos: la cohesión de la comunidad por medio del gobierno y de la justicia —civil y eclesiástica— en el plano terrenal (para la generación presente) y la salvación de las almas en el plano sobrenatural/sacramental (en la perspectiva de la eternidad)”<sup>20</sup>. Como bien señala, el surgimiento en uso de términos como regalismo y patronato revelan “el surgimiento de dos realidades nacientes —y potencialmente conflictivas— que se están diferenciando —el Estado y la Iglesia— y la consecuente desaparición de las formas precedentes de relación entre poder temporal y espiritual”. El uso de los términos demuestra la intención del Estado, recién constituido, de independizarse jurídica y políticamente de un poder al que antaño no identificaba como distinto, dando inicio así a la diferenciación entre lo que hoy llamamos lo religioso y lo secular.

Aunque ideas que serían caras al republicanismo estuvieron implícitas en textos comprometidos con el régimen imperial que circularon en el país incluso antes de 1810, como el *Catecismo Político Cristiano*, el carácter republicano del discurso político se profundizó durante la Patria Vieja<sup>21</sup> con menciones a la división de poderes, a la ciudadanía, a la voluntad general. Sin embargo, fue después de la declaración de la Independencia en 1818, y la decisión definitiva por parte de la clase dirigente de organizar un Estado con mecanismos capaces de maximizar su poder tradicional que el discurso republicano se entronizó. Su quiebre con el discurso escolástico español era evidente, aunque sus consecuencias prácticas y representativas, no fueran parte del proyecto consciente de quienes lo usaban. La concepción utilitarista, voluntarista y neutra del poder; la prioridad otorgada al individuo y sus deseos y necesidades por sobre el bien común o los intereses de la comunidad eran, al menos en el plano teórico, una bomba de tiempo para la prevalencia de una sociedad que aún privilegiaba el orden social por sobre el voluntarismo político<sup>22</sup>. Sin embargo, la solidez del entramado cultural y social que tejía las redes de

---

<sup>20</sup> DI STEFANO, Roberto. “¿De qué hablamos cuando decimos “iglesia”? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico”, en *Ariadna Histórica. Lenguajes, conceptos y metáforas* 1 (2012), pp. 195-220.

<sup>21</sup> Se llama “Patria Vieja” al período que se extiende desde la instalación de la Junta de Gobierno en 1810 hasta la Reconquista español en 1814.

<sup>22</sup> JOCELYN-HOLT, Alfredo: *La Independencia de Chile: tradición, modernización y mito*, Santiago, Random House Mondadori, 2008,

poder de la clase dirigente permaneció incólume mientras el edificio de la nueva institucionalidad establecía sus cimientos. En efecto, las nuevas instituciones del Estado chileno debieron construirse en diálogo y diferenciándose de aquellas que habían predominado durante el Antiguo Régimen. Valga lo anterior para las instituciones representativas, de la administración e incluso para las que controlaban la vida espiritual, tradicionalmente unidas a las que ejercían la autoridad política.

Surge entonces la pregunta sobre como nombrar adecuadamente el proceso que desencadenan las independencias, en el cual evidentemente se producen roces políticos e institucionales entre Estado e Iglesia al mismo tiempo que este mantiene su adhesión pública a la religión católica, diferenciándose de la institución que la representa espiritual y también políticamente<sup>23</sup>. Roberto Blancarte, ha señalado que los conceptos de secularización y laicización muestran diferentes aspectos de un proceso dinámico de continua diferenciación de las esferas de lo social, lo político y lo religioso; el primero se relacionaría con la diferenciación social, mientras el segundo con la negociación, inestable por cierto, entre el Estado y lo religioso en la esfera de lo político. Se trata de un proceso en el cual el régimen legal que tiene el Estado no se independiza plenamente de la legitimidad proveniente de las instituciones religiosas, por lo que es difícil hablar de secularización del Estado<sup>24</sup>. Ese proceso, que prefiere llamar de laicizante institucional, sería el que, en el caso chileno, se desencadenó con fuerza a partir de la Declaración de Independencia, en 1818. No obstante, justamente por el evidente espacio que abría hacia la secularización social, mientras, por ejemplo, Bernardo O'Higgins enfrentaba al clero, tenía especial cuidado de reforzar los vínculos del Estado con la religión católica, considerada, uno de los pilares sobre los cuales debía apoyarse el tránsito político desde el antiguo hacia el nuevo régimen. La Constitución de 1818, redactada bajo su gobierno, fue enfática en consagrar que: "La religión Católica, Apostólica, Romana es la única y exclusiva del Estado de Chile. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad, será uno de los primeros deberes de los

<sup>23</sup> Sobre el debate en torno al problema de la secularización en Chile, Cfr., VERGARA QUIROZ, Sergio: "Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850", en *Historia* 20 (1985), pp. 319-362; SERRANO, Sol: *Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago, FCE, 2008 y "Espacio público y espacio religioso en Chile republicano", en *Teología y Vida*, vol. XLIV (2003), pp. 346-355; STUVEN, Ana María (ed.): *La religión en la esfera pública chilena, ¿Laicidad o secularización?*, Santiago, Universidad Diego Portales, 2014.

<sup>24</sup> BLANCARTE, Roberto: "El porqué de un Estado laico", en Id. (coord.), *Los retos de la laicidad*, p. 29.

jefes de la sociedad, que no permitirán jamás otro culto público ni doctrina contraria a la de Jesucristo.”

O’Higgins reivindicó para el Estado chileno el patronato, distinguiéndose incluso de otros Estados americanos, debido al acuerdo del Senado Conservador de solicitar a la Santa Sede este privilegio, dando origen a la llamada Misión Muzi que, como señala Lucrecia Enríquez, aunque considerada un fracaso en los términos en que fue concebida, a la larga permitió el establecimiento de relaciones directas entre Roma y la institucionalidad del país<sup>25</sup>. Las autoridades chilenas consideraron a la institución eclesiástica como parte del Estado al mismo tiempo que intentaron mantener de su lado el auxilio de la religión. Los roces institucionales aparecieron tempranamente, especialmente por las demandas de tolerancia religiosa para inmigrantes protestantes y por aspectos de administración eclesiástica. Hay que recordar que O’Higgins recluyó o desterró a religiosos que predicaron durante la Reconquista contra los patriotas, estableció modificaciones en la composición del Cabildo Eclesiástico de Santiago y dictó el conocido Estatuto Provisional, en vigencia hasta 1820. La reunión entre el Seminario y el Instituto Nacional fue también motivo de arduos debates. Sin embargo, manifestaciones hostiles de por medio, ambos poderes dialogaron conscientes de su mutua necesidad<sup>26</sup>. Tan profundamente imbricados estaban los procesos políticos y la religión, que aunque la fusión paulatina del republicanismio inicial con ideas liberales inspiró posturas anti-clericales y de laicización institucional, ésta continuó siendo un pilar a tomar en cuenta por su poder estabilizador frente al cambio político y social. Es lo que se desprende del pensamiento de Juan Egaña cuando en las Ilustraciones de 1811, se pronunció sobre el binomio Estado/Religión, poniendo especial énfasis en la estrecha relación y colaboración que debe haber entre ambos: esta última es ante todo una herramienta del primero, de la cual este se debe valer para que las virtudes se

---

<sup>25</sup> ENRIQUEZ, Lucrecia: “El Clero y la Independencia de Chile” en SARANYANA y AMORES (eds.): *Política y religión*, pp. 187-218.

<sup>26</sup> FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier: “Toleration and freedom of expression in the Hispanic world between Enlightenment and Liberalism”, en *Past and Present* 21 (2011), pp. 159-197; VERGARA QUIROZ: “Iglesia y Estado en Chile, 1750-1850”.

arraiguen en los ciudadanos<sup>27</sup>. “Sin religión uniforme, no puede haber un civismo concorde, ni un gobierno puede tener esa absoluta protección”<sup>28</sup>.

Hacia 1820, el debate sobre la legitimidad de la independencia había cejado. La forma republicana de gobierno, aunque aún no consagrada constitucionalmente, se había impuesto sin detractores, y las inclinaciones monarquistas habían perdido todo piso. Las disputas que habían hecho salir a la palestra defendiendo posturas anti-monárquicas a clérigos como el Obispo José Ignacio Cienfuegos habían perdido actualidad a favor de discernir el estatus que correspondería en adelante a la iglesia y al clero, en lo cual el mismo Cienfuegos asumiría un rol importante desde que fue designado ministro plenipotenciario para negociar los acuerdos con la Santa Sede. Así mismo, las expectativas que el nuevo orden planteaba hacia la religión se reorientaron. Las autoridades del nuevo Estado buscaron que la común adhesión al orden social reforzara las políticas estatales con la sanción espiritual que debía surgir de la adhesión a una fe común, lo cual se expresó en la sacralización de los rituales cívicos. Los *Te Deum* fueron una expresión clásica de lo anterior. Lo reconoció Juan Egaña cuando defendió las formalidades de las conmemoraciones públicas, sin las cuales, “no se conformarían ni respetarían las autoridades”<sup>29</sup>.

“La guerra de la independencia americana fue, ante todo, una guerra civil entre católicos”<sup>30</sup>. Siendo esto efectivo también para el caso chileno, la presencia creciente de cristianos no-católicos auguró una guerra religiosa que, aunque no librada en ningún campo de batalla, enfrentó al catolicismo en una contienda doctrinaria con profundos ribetes políticos. Efectivamente, la década de 1820 fue testigo de la inauguración de un debate que reorientó las demandas hacia la religión desde la disputa en torno a la legitimidad del régimen hacia las consecuencias que derivaban de la unanimidad católica sobre el orden social, y hacia los peligros que representaban para ambas las demandas de tolerancia hacia otros cultos cristianos. La filosofía del siglo XVIII y el racionalismo ilustrado

---

<sup>27</sup> El autor explica esta necesaria coordinación en el siguiente principio, enunciado y destacado en la Ilustración IX de sus “Ilustraciones al Proyecto de 1811”: “La educación, las leyes, y las costumbres, jamás deben contradecirse”. Cf. *Sesiones de los Cuerpos Legislativos*, Tomo I, p. 250.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Asamblea de diputados de la provincia de Santiago, sesión del 9 de septiembre de 1825, en *Sesiones de los cuerpos legislativos*, tomo XI, pp. 336-337.

<sup>30</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi: “Política y religión en la insurgencia americana. Conclusiones generales”, en SARANYANA y AMORES (eds.): *Política y religión en la independencia de la América Hispana*, capítulo XI, pp. 229.

habían aportado un lenguaje y un nuevo paradigma interpretativo para la realidad que ningún marco legal podría contener suficientemente. Es notable, como expresión del conflicto entre dos visiones de mundo influidas por el pensamiento ilustrado, el debate entre Camilo Henríquez y Tadeo Silva Henríquez, ambos frailes católicos, a propósito de las interpretaciones sobre el origen del terremoto de 1822. Mientras Silva le atribuyó causas sobrenaturales, Henríquez respondió con interpretaciones científicas y referencias a Rousseau, Montesquieu y Voltaire<sup>31</sup>. Las ideas republicanas no solo daban la pauta para el tipo de institucionalidad política; también implicaban una nueva cosmovisión y la entronización paulatina del individuo como nuevo soberano y actor social por excelencia, con sus propias demandas, verdades, y apertura hacia el cambio<sup>32</sup>. Al mismo tiempo, las ideas republicanas inspiraban la pregunta sobre la manera de asegurar políticamente un régimen de libertad, insistiendo en la necesidad de desarrollar un sentido de virtud cívica entre los ciudadanos<sup>33</sup>. El liberalismo, por su parte, ponía en acción una dinámica discursiva que abría las mentes de las elites hacia un horizonte de expectativas por la idea de progreso, cuyo desenlace y consecuencias aún no conocían ni podían tampoco imaginar. Republicanismo y liberalismo ponían en tensión el vínculo entre sociedad y política; la religión, principal fuente de provisión de certezas en el Antiguo Régimen era entonces interpelada como poder moderador frente a la inseguridad existencial y política, al mismo tiempo que era desafiada desde el agitado escenario intelectual que se había desplegado con la revolución.

### *El debate sobre tolerancia religiosa*

El debate más importante de la década, y que se desplegaría durante todo el siglo, se dio en torno a la tolerancia religiosa. Interesa aquí detenerse en sus momentos más

---

<sup>31</sup> COLLIER, Simon: *Ideas y política de la independencia chilena, 1808-1833*, Santiago, Andrés Bello, 1967; STUVEN, Ana María y CID, Gabriel: *Debates Republicanos en Chile, siglo XIX*, vol II, Santiago, Universidad Diego Portales, 2014, pp. 250-251.

<sup>32</sup> JOCELYN-HOLT: *La independencia de Chile*, pp. 267.

<sup>33</sup> CASTILLO, Vasco: *La creación de la república: La filosofía pública en Chile 1810-1830*, Santiago, Lom, 2009.

relevantes para reforzar la idea que, aunque profesada como fe verdadera por parte de la mayoría de los miembros de la clase dirigente, la religión católica operó como trinchera defensiva ante los temores que suscitaba el cambio político. Durante toda su existencia política, Juan Egaña, se parapetó detrás de lo que en 1829 sintetizó respecto de la religión como el “eje y casi absoluto móvil, no solo de la moralidad del pueblo, sino de su carácter nacional, de sus costumbres, y del apego y respeto a las instituciones civiles”<sup>34</sup>. En los debates que la afectaron durante la década de 1820 y en los cuales descolló Egaña, los temas teológicos y propiamente religiosos perdieron su protagonismo a favor de la defensa de la utilidad política del exclusivismo católico.

La demanda por tolerancia hacia cultos no-católicos tuvo su inicio formal en 1819, cuando un grupo de protestantes de origen inglés solicitó autorización a Bernardo O’Higgins para comprar unos terrenos en Santiago y Valparaíso donde realizar ritos funerarios de acuerdo a su creencia. La autoridad chilena estuvo dispuesta a concederlo, apoyando su decisión en que ello no afectaba la catolicidad del Estado por tratarse de un espacio privado. La medida fue rechazada por un grupo de sacerdotes por considerarla una violación a la confesionalidad del Estado, postura que fue replicada en 1822, en el informe del franciscano José Javier de Guzmán, a propósito de la memoria presentada al Congreso por el pastor bautista Diego Thompson sobre inmigración extranjera. Guzmán consignó el riesgo que la tolerancia traía para el orden político de la república: “No dudemos un momento, que si la religión se pierde, la patria debe sucumbir, y pasar al dominio de los extranjeros”, señaló amenazantemente.<sup>35</sup>

La discusión más interesante del período es la que se inició en 1825 a propósito de la publicación en 1823, por Juan Egaña, de su *Examen instructivo sobre la Constitución política de Chile*, documento construido en la forma pedagógica de diálogo entre un diputado al Congreso Constituyente y un “hacendado de su provincia”, con el fin de explicar el contenido de la carta de 1823<sup>36</sup>. Demostrando una erudición notable en historia antigua,

---

<sup>34</sup> EGAÑA, Juan: *Colección de algunos escritos políticos, morales, poéticos y filosóficos. Código Moral*, Burdeos, Laplace y Beaume, Tomo V, 1836, pp. 45-46.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>36</sup> EGAÑA, Juan: “Examen instructivo sobre la Constitución política de Chile promulgada en 1823”, en *Sesiones de los Cuerpos Legislativos*, Santiago, tomo IX, Anexo 7, p. 31.

Egaña apoyó su argumentación en lo que denunció como una confusión entre la “libertad de pensar” y la de “propagar (...) pensamientos incendiarios y corruptores”, de lo cual culpó a la Enciclopedia, a la libertad de imprenta y al liberalismo. Por ello, sostiene que la imprenta debe estar al servicio de la defensa de las “virtudes cívicas”, y que ningún escrito público jamás debe tocar “a los misterios, dogmas, disciplina religiosa y moral que aprueba la Iglesia católica”<sup>37</sup>. Respecto de la tolerancia religiosa, Egaña otorgó la máxima importancia a la “influencia de la religión sobre el civismo y la permanencia de las leyes y costumbres”, atribuyendo la defensa que libró España contra Napoleón a la fortaleza religiosa de su monarquía. “Sin religión uniforme se formará un pueblo de comerciantes, pero no de ciudadanos”<sup>38</sup>. El argumento de la influencia de la religión sobre el orden social llevó a Egaña incluso a preferir cerrar las puertas del país a la inmigración extranjera, si con ello se ocasionaban pérdidas “en el espíritu religioso”<sup>39</sup>. En defensa de su Código Moral, el autor apoyó su argumentación en que “las leyes, impotentes por si mismas, toman su fuerza únicamente de las costumbres, que les son superiores...”<sup>40</sup>, confirmando así la superioridad, el sentido correctivo y la necesaria filiación religiosa de los valores de orden social por sobre el diseño institucional y la ley.

Dos años después de publicado el texto de Egaña, lo criticó Blanco White. En 1825 publicó sus *Observaciones sobre varios periódicos y otros impresos hispano-americanos*. En él dedicó especial atención a comentar la constitución chilena de 1823, a pesar de estar en conocimiento que no entraría en vigor. Los argumentos de Blanco White eran de carácter teológico, histórico y político. Consecuente con su desconfianza hacia la soberanía popular, alabó las precauciones tomadas a fin de evitar los excesos en que puede caer el pueblo y, sobre todo, su confianza en las teorías de progreso. Sin embargo, consideró “pueril” lo que llama “el sistema moral constitucional de Chile”<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> EGAÑA, Juan: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pg. 31.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> p. 33.

<sup>41</sup> BLANCO WHITE, José María: *Observaciones sobre varios periódicos y otros impresos hispano-americanos, y en particular sobre la constitución política de Chile de 1823, copiado del número 6 del Mensajero de Londres*, Santiago, Imprenta de la Biblioteca, noviembre de 1825.

Blanco White consideraba que a los pueblos americanos faltaba experiencia, razón por la cual había temido desde un comienzo el separatismo. Ese atraso también alcanzaba a las clases dirigentes, “superficiales y blandengues” así como al clero, cuya conducta consideraba “escandalosa, vulgar y corruptora”<sup>42</sup>. Cifrabá su esperanza en los progresos de la educación, único medio para que los americanos se equipararan con los “pueblos anglo-americanos”, a los cuales admiraba. A su juicio, la “revolución hispano-americana ha sido prematura y forzada por los acontecimientos de España”, aunque necesaria para liberar al continente del yugo de un sistema colonial que juzgó degradante. El rechazo hacia la autoridad peninsular tenía su origen especialmente en la actitud de las autoridades gaditanas y su negativa a otorgar la igualdad que consideraba correspondía a los territorios americanas. Esa ceguera había causado que los patriotas americanos rechazaran el dominio español y proclamaran la independencia. La inexperiencia del pueblo, por otra parte, es la que conducía a los americanos a redactar y mudar constituciones permanentemente, lo cual era fuente de su desprestigio en Europa. A fin de evitar que las constituciones se expongan al riesgo de las mudanzas, el pragmatismo de Blanco recomendaba que estas fueran “sencillas”<sup>43</sup>, y solo constaran de dos partes esenciales: “la que da forma a la máquina gubernativa y legislativa, y la que declara cuales son los derechos individuales que no están al alcance del poder supremo”<sup>44</sup>.

Esta concepción de la perdurabilidad de las constituciones especialmente en contextos percibidos como de inestabilidad e inexperiencia justifica parte de su argumento contra los códigos morales y, aún más, si estos son definidos desde el catolicismo. Desde su perspectiva euro-céntrica y sobre todo próxima a Inglaterra, consideró Blanco White que la única “senda de la comodidad y del honor” es aquella que lleva a que “las virtudes cívicas se transformen en costumbres”<sup>45</sup>. Pretender que el gobierno tome conocimiento acerca de la conducta de los individuos “solo sería practicable en un orden de regulares como el de los Jesuitas” y, además acarrearía odios de graves consecuencias.

---

<sup>42</sup> Breña: *El primer liberalismo español*, pg. 408.

<sup>43</sup> BLANCO WHITE: *Observaciones sobre varios periódicos*, p. 12

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 9.

Blanco White citó extensivamente los párrafos en que Egaña hablaba de la tolerancia religiosa para rebatir la disposición contenida en la constitución desde un punto de vista histórico y también teológico. Es probable que ya desde la última etapa de El Español Blanco se obsesionara con la tolerancia religiosa. De facto, consideraba que era el problema principal no resuelto en su país natal<sup>46</sup>. En términos históricos, sería falso que las persecuciones en Francia fueran consecuencia de la tolerancia religiosa como que en Inglaterra existiese intolerancia hacia el catolicismo. Rebatío también el punto respecto de que no sería necesaria la tolerancia en Chile basado en que la población chilena era exclusivamente católica. Para Blanco White el progreso de las opiniones es incontenible y no se puede aplacar. De hecho, le sucedió a los romanos cuando apareció el cristianismo, demostrando que la intolerancia, como la practicaron los romanos es naturalmente débil y fue derrotada a pesar de la persecución de “la secta del Estado contra las de los particulares”<sup>47</sup>. Aunque Blanco White no cita directamente a Egaña en este punto, su argumento es aún más contundente si notamos que el chileno usa como apoyo para la existencia de una religión civil el hecho que los romanos no pudieron contra los judíos. Pero, ambos tenían religiones civiles y, finalmente como advierte Blanco, el cristianismo sí pudo contra esa religión civil romana. En términos teológicos, los errores del chileno derivarían de que: “En tanto que los católicos afirmen que los hombres no pueden salvarse si no pertenecen a su iglesia; serán perseguidores por deber religioso”<sup>48</sup>. Lo que el autor denuncia en este punto es el monopolio de la verdad por parte del catolicismo. En ese punto teológico, al cual Egaña no presta oídos, radicaría la necesidad de impedir el control del Estado a manos de los católicos. Si el entendimiento es la propiedad más estimable del hombre, las leyes deben proteger su libertad civil. En cambio, si el hombre debe someter su conciencia al Estado se convierte en esclavo de la opinión religiosa del gobierno, impidiendo el desarrollo de su razón y, de paso, la madurez cívica de las naciones.

El rechazo a la postura anti-tolerancia de Egaña no derivaba necesariamente de una postura próxima al liberalismo que defendían los opositores del chileno, sino

---

<sup>46</sup> BREÑA, Roberto: “José María Blanco White y la independencia de América”, en *Historia Constitucional*, revista electrónica, num. 3, 2002, p. 13.

<sup>47</sup> p. 15.

<sup>48</sup> *Ibid.*

probablemente surgía de su aversión al catolicismo. En los momentos en que redactó su texto, su adhesión al anglicanismo había encarnizado su polémica anti-católica. De hecho se encontraba preparando su refutación del *Book of the Roman Catholic Church* del católico irlandés Charles Butler, publicada como *Evidencia práctica e interna contra el catolicismo* (1826), donde refuta el “dogma abominable de la intolerancia religiosa (...) proclamado pública y solemnemente en el seno de la Iglesia Católica Romana”<sup>49</sup>. Esa misma intolerancia, impuesta por los ingleses a los irlandeses, fue la que gatilló su éxodo también del anglicanismo.

Juan Egaña no trepidó en responder a su contrincante, en un largo texto, *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*<sup>50</sup>, donde efectivamente respondió a los argumentos políticos esgrimidos por Blanco White. “Recuerden”, escribió, que la tolerancia religiosa, “es el punto político más interesante en nuestras actuales sociedades”. Apoyado en la tradición y la historia contra el “siglo de las luces”, declaró explícitamente su intención de no abordar temas teológicos, sino solamente históricos, políticos y filosóficos, con lo cual demostró donde radicaba su interés en el tema. No obstante, en su crítica al siglo de las luces, discutió en torno al Deísmo y al ateísmo, insistiendo en su contenido disruptivo desde el punto de vista político. En cambio, “en una república religiosa descansan las leyes para la mayor parte de las acciones u omisiones morales en el freno de la religión que reprime o dirige las intenciones o disposiciones ocultas que pudieran preparar los delitos”<sup>51</sup>.

En su argumentación, Egaña distinguió entre lo que llamó “simple tolerancia”, que sería el respeto a la opinión privada, la facultad de profesar públicamente un culto particular, y la libertad o impunidad de no profesar ninguna religión. Defendió la primera, pero negó toda posibilidad a las dos siguientes. Intentó demostrar que la multitud de religiones en un Estado conduce a la irreligión, de lo cual culpó a su siglo, y contra lo cual solo existiría como posibilidad la uniformidad. Lo anterior debido a que el contacto con

---

<sup>49</sup> “Evidencia práctica e interna contra el catolicismo”, en Juan GOYTISOLO, *Obra inglesa de Blanco White*, Barcelona, Seix Barral, 1972, p.251.

<sup>50</sup> EGAÑA, Juan: *Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 10.

muchos cultos genera desprecio hacia los “caprichos religiosos”<sup>52</sup>. Otros factores que conducirían a la pérdida de la fe serían la falta de respeto que inspiran los fundadores de religiones modernas, la necesidad de evitar divisiones religiosas en el seno de las familias así como las disputas teológicas y la conveniencia del culto exclusivo a fin que desde el Estado se facilite el culto. Por otra parte, la existencia de dos religiones en un Estado “peligra la tranquilidad social, y a cada momento se ve expuesta la República a una guerra civil”<sup>53</sup>.

Egaña confirmó su punto sobre la conveniencia política del exclusivismo religioso: “Para evitar estos males, el mejor remedio que ha encontrado la política ha sido uniformar la religión y con esto han tomado los imperios una larga y sólida consistencia: la masa de la Nación se ha mantenido tranquila y en perfecta armonía, sin otros ataques que los exteriores, o las usurpaciones de los Príncipes y Jefes”<sup>54</sup>. Por otra parte, reconoció que aunque el hombre no ha sacrificado sus pensamientos al pacto social, sí debe hacerlo con sus acciones externas, pues ellas “influyen en el orden y la moral pública, y la sociedad tiene derecho para nivelarlas al sistema de la organización política del Estado”<sup>55</sup>. Incluso más, el Estado tendría derecho a ocultar información que pudiese “desorganizar el sistema actual de la religión pública”, como lo habría hecho el Senado Romano cuando descubrió unos libros de Numa. “Nada hay más perjudicial en política que divinizar la razón humana y consignarle prerrogativas incompatibles con su limitación y errores”<sup>56</sup>. Estas limitaciones a la razón deben aplicarse “en objetos en que todas las investigaciones son inútiles y nada puede alcanzar el entendimiento más sublime. ¿A qué podrá contribuir el triste uso de una imaginación exaltada y caprichosa? Tal empeño y libertad metafísica bastaría por si sola para destruir la cultura y el buen gusto”<sup>57</sup>. La desconfianza que Egaña manifiesta respecto de las posibilidades de la razón se extienden también a las posibilidades que tendría la fe de lucir en todo su esplendor. “Por lo que respecta a la religión, cuando esta exista únicamente entre los Ángeles, aceptaremos su jactancioso convite. Entre tanto, con hombres débiles y subyugados de errores y pasiones nos manejaremos en la religión como en todas las

---

<sup>52</sup> p. 18.

<sup>53</sup> p. 23.

<sup>54</sup> p. 26.

<sup>55</sup> p. 31

<sup>56</sup> p. 32.

<sup>57</sup> p. 42.

prácticas humanas, y usaremos de los mismos remedios y preservativos con que se dirige la sociedad”<sup>58</sup>.

Que para Egaña el punto es político y contingente respecto de las demandas de protestantes quedó aún más de manifiesto cuando se refirió a las “religiones cristianas anticatólicas que asientan como principio que cada vieja decrepita (...) y el más estúpido tienen libertad para interpretar las escrituras y deducir de ellas los dogmas religiosos”<sup>59</sup>. A los inmigrantes de otros cultos, Egaña respondió que si su interés es ir al país y trabajar, deben someterse a su religión, pues más que la industria interesa al país “acreditarnos por el buen orden, la justicia y la inviolabilidad legal”<sup>60</sup>. Lo mismo respecto de sus contrincantes liberales, a quienes acusó de reputar el libertinaje como una “iniciación en la cultura”<sup>61</sup>.

La conclusión del texto es notable como culminación de una reflexión donde queda explícita no solo el trasfondo político de toda su reflexión sobre la tolerancia religiosa sino también la desconfianza de Egaña en la naturaleza y la razón humanas y, en consecuencia, la necesidad de someterle a un culto único, impuesto desde el Estado, como apoyo y soporte del orden social y político. También su visión respecto del pueblo chileno: “Pero no permita el Cielo que en Chile se establezca este Ateísmo político, y esta Nación que reunida en sociedad, no tuviese formas ni culto con que adorar a Dios. Antes preferiría habitar en Roma pagana, donde viese al Cónsul de la República subir al Capitolio rodeado de la gran pompa triunfal, para humillarse delante de Júpiter, reconocido como Dios del Imperio; que en un país donde los beneficios de la Providencia se celebrase en las fondas, y faltase un Dios Nacional a quien implorar en las desgracias”<sup>62</sup>. Las menciones hacia un “ateísmo político” y a un “dios nacional” refuerzan la idea que la religión es un elemento constitutivo de la nueva realidad política así como de la nación en ciernes.

---

<sup>58</sup> p. 44.

<sup>59</sup> p. 33.

<sup>60</sup> p. 50.

<sup>61</sup> p. 46.

<sup>62</sup> p. 52.

*Conclusión: La intervención de Larned.*

El diplomático norteamericano Samuel Larned (1788-1846), encargado de negocios en Chile entre 1828 y 1829, se hizo parte del debate sobre tolerancia religiosa rechazando, como Blanco White, la interpretación de Egaña sobre la importancia del unanimismo católico. Pero fue aún más lejos, ya que negaba que pudiera establecerse alguna vinculación entre la suerte de los Estados y su profesión de fe. Para Larned, la religión solo era benéfica en un Estado cuando se prohibía que las personas fuesen perseguidas por sus opiniones y culto religioso. “La razón y la experiencia han demostrado que la única legislación de los gobiernos sobre este punto debe ser negativa; con una simple declaración de la igualdad de derecho de todos, en cuanto no perjudica la paz y buen orden de la sociedad”, lo cual ocurriría justamente en los países protestantes. “Es indudable, y puesto fuera de toda cuestión... que la Inglaterra, los demás países protestantes de Europa y los Estados Unidos, que son países más tolerantes, son al mismo tiempo los más felices, más sosegados, más morales y más prósperos; y que la España, el Portugal, Nápoles e Italia, que son los más intolerantes y los en que más se ha conservado esta unidad, son, a la vez, los más desgraciados, más convulsos, más inmorales y más atrasados”. La crítica a España fue constante en toda su intervención; consideraba que el país había sido destruido, que estaba en la ruina, que había dejado una infeliz herencia a Hispanoamérica. Calificando de absurdo el juicio de Egaña que calificaba de “libertinaje religioso” la diversidad de cultos en Estados Unidos, Larned planteaba la preeminencia del individuo sobre la sociedad, preguntándose: “¿Acaso las naciones y los gobiernos tienen otra o más religión que la que poseen los individuos que la componen?”. Finalmente, el norteamericano acusó a Egaña de sugerir que “cada nación debe tener un Dios nacional a que adorar”, lo cual traería consecuencias funestas sobre la misma religión que se intentaba proteger.<sup>63</sup>

Larned, finalmente, también enfrentó a Egaña a sus propios argumentos jurídicos: Si la institucionalidad es obra de la razón, del “entendimiento”, como aceptaba el jurista, también lo sería la adhesión a las creencias. En consecuencia, la intolerancia excedería los

---

<sup>63</sup> LARNED, Samuel: *Observaciones en contestación a un artículo que se publicó en la Abeja Chilena sobre sistemas federativos en general y con relación a Chile, y algunas reflexiones sobre un impreso intitulado Memoria política sobre si conviene en Chile la libertad de cultos*, Santiago, Imprenta de la Independencia, 1825, pags. 19, 22 y 25.

límites propios de su jurisdicción. También lo hizo respecto del respeto exigido en materias religiosas por Egaña a la legislación del país. La pregunta con que Larned desafió a Egaña fue que si eso era válido en Chile, ¿por qué entonces sería válido pasar por alto las creencias de países africanos o asiáticos a los cuales se enviaba misioneros? “Pero ya se ve: a nosotros es lícito el mandarlos y los demás deben admitirlo libremente: la prohibición de cultos entre nosotros es justa y la intolerancia virtud, pero los demás deben permitir el nuestro y tolerar nuestros predicadores”<sup>64</sup>.

Como sostiene Vasco Castillo, la intolerancia religiosa de Egaña es incompatible con un republicanismo que valora la autonomía y respeto por las personas, aunque sí lo es con un republicanismo aristocrático que privilegia la virtud cívica como básica para que el ciudadano pueda ejercer la libertad<sup>65</sup>. Para inculcar y proteger esta virtud, la religión es un medio, del cual debe servirse el Estado. Esa es la verdadera razón por la cual la religión debe permanecer en la esfera pública como asunto político. Sin embargo, incluso siendo así, Blanco White y Larned logran desafiar parte de su argumentación. La presión por la tolerancia religiosa es producto de la presencia ya comprobada de inmigrantes de religión anglicana. Egaña tapa el sol con la mano cuando se niega a aceptar que el progreso del país no permitirá a la larga cerrar las puertas a quienes profesen otra religión y que, en consecuencia, la intolerancia puede ser un arma de doble filo. La existencia de un “dios nacional”, como sugiere Egaña y le rebate Larned, ¿no siembra dudas sobre la el criterio de verdad con que el catolicismo defiende el culto a su Dios? No siembra la misma duda cuando afirma que los diversos imperios han mantenido a “sus masas” tranquilas gracias a la uniformidad religiosa? Sería entonces indiferente, en este contexto, qué religión o qué culto sirva al Estado para mantener su propósito de paz y orden interno. Como consecuencia de lo anterior, puede afirmarse que el problema de la defensa que Egaña hace del catolicismo como religión única del Estado, al ser única y exclusivamente política, priva a la religión que profesa de su contenido de verdad, relativizándola a su utilidad pública. Lo anterior se refuerza si se considera su postura enunciada en el Código, que por lo demás también se encuentra en otras latitudes del mundo hispánico desde la época borbónica,

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>65</sup> CASTILLO: *La creación de la república*.

respecto de la subordinación del poder eclesiástico al poder secular y respecto del sacerdocio: “El sacerdocio no tiene opiniones políticas; obedece a los gobiernos de hecho; y cumple sus funciones espirituales”<sup>66</sup>. Evidentemente en el contexto político de Juan Egaña en la década de 1820 era impensable que un gobierno “de hecho” eventualmente pudiera ser anti-católico. No obstante, Juan Egaña, como bien argumentó Blanco White, dejó a su propia fe en riesgo de que, utilizando los mismos argumentos políticos que él esgrimió contra la tolerancia religiosa hacia cultos no- católicos, se abogara a favor de la intolerancia hacia el catolicismo. Más aún que la intolerancia practicada en Estados no católicos fuera plenamente justificada en virtud de que la mayoría de sus ciudadanos no profesaban esa fe.

La Constitución de 1823 redactada por Juan Egaña, llamada “moralista”, no fue nunca puesta en práctica. Considerada autoritaria y centralista, fue derogada en 1825, permitiendo así la suspensión temporal del debate sobre tolerancia religiosa, reemplazado por polémicas aparentemente más urgentes sobre régimen político. El corto apogeo de la facción liberal, hasta la guerra civil de 1829 permitió, a través de la Constitución dictada en 1828, obra del liberal José Joaquín de Mora, la expresión de visiones más abiertas hacia la tolerancia que la defendida por Egaña. Efectivamente, estipulaba que “nadie será perseguido, ni molestado por sus opiniones privadas”<sup>67</sup>. No obstante, la ley de imprenta de 1828, anexa a la Constitución, sancionaba que “todo impreso en que se ataque el dogma de la religión católica, apostólica y romana” incurriría en inmoralidad y blasfemia, delitos que debían ser sancionados<sup>68</sup>. La sutileza contenida en por una parte, “no perseguir” por las creencias pero simultáneamente impedir todo ataque a la religión católica expresa inmejorablemente lo que sería, hasta fin de siglo el debate entre conservadurismo y liberalismo pero también al interior del mismo liberalismo. La tolerancia, entendida literalmente, no significó en ningún momento que el liberalismo pretendiera la plena neutralidad del Estado en materias religiosas. El dogma católico era oficial en la república de Chile, y lo fue hasta 1925.

---

<sup>66</sup> Citado en COLLIER: *Ideas y política de la Independencia chilena*, p. 256.

<sup>67</sup> *Constitución política de la República de Chile*, Santiago, Imprenta de R. Rengifo, 1828, Capítulo I, arts. 3 y 4, p. 2.

<sup>68</sup> El reglamento se reproduce en Piwonka, Gonzalo: *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830*, Santiago, DIBAM/RIL, 2000, pp. 171-175.