

ISSN 2452-4646 versión en línea **DICIEMBRE 2022**

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

22

REVISTA
DE
TEOLOGÍA
Y
FILOSOFÍA



Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía
y Ciencias de la Religión

*Dossier especial “Ética y Política. Claves para pensar
la democracia y la ciudadanía en Chile”*



ucm

UNIVERSIDAD CATOLICA DEL MAULE

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 22

Director:

- Dr. Gonzalo Núñez Erices.

Miembros Comité Editorial

- Dr. Cristhian Almonacid Díaz.
- Dr. Rafael Miranda Rojas.
- Dr. Gustavo Chataignier.

Editor Asociado:

- Lcdo. Diego Arrieta Rojas.

Comité Científico:

- Dr. Carlos Beorlegui, *Universidad de Deusto, España.*
- Dr. José Tomás Alvarado, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.*
- Dra. Maria Clara Bingemer, *Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.*
- Dra. Valentina Bulo, *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago de Chile, Chile.*
- Dra. Rossana Cassigoli, *Universidad Nacional Autónoma de México, México.*
- Dr. Marcio Cenci, *Instituto Universitario Franciscano do Brasil, Brasil.*
- Mg. Alejandro Cerda Sanhueza, *Universidad Católica del Norte, Chile.*
- Dr. Francisco Correa, *Universidad Católica del Norte, Chile.*
- Dr. Mariano Crespo, *Universidad de Navarra, España.*
- Dra. Margit Eckholt, *Intercambio Cultural Alemán - Latinoamericano (ICALA), Alemania.*
- Dr. Samuel Fernández, *Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.*
- Dr. Louise Ferté, *Université Lille III, Francia.*
- Dr. Eduardo Fuentes, *Universidad del Desarrollo, Chile.*
- Dr. Miguel García Baró, *Universidad Pontificia Comillas, España.*
- Dra. María Dolores García-Arnaldos, *Universidad Complutense de Madrid, España*
- Dr. José Gonzalez Ríos, *Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina*
- Dr. Kamel Harire, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile*
- Pbro. Dr. Hubert Andre, *Universidad Católica del Norte, Chile*
- Dr. Francisco Vargas, *Universidad Católica del Norte, Chile*
- Dr. Cesar Lambert, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile*
- Dr. Pedro Lima Vasconcellos, *Universidad Federal de Alagoras, Brasil (UFAL), Brasil.*
- Dra. Marcela Lobos, *Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.*
- Dr. Patricio Lombardo, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*
- Dr. Eduardo Molina, *Universidad Alberto Hurtado, Chile.*
- Dr. Hardy Neumann, *Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.*
- Dra. Eva Reyes Gacitúa, *Universidad Católica del Norte, Chile.*
- Dr. Carlos Schikendantz, *Universidad Alberto Hurtado, Chile.*
- Dra. Luisa Severo Buarque de Hollanda, *Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.*
- Dra. Senda Sferco, *Universidad de Buenos Aires / Instituto Gino Germani, Argentina.*
- Dra. Andrea Soto Calderón, *Universidad Autónoma de Barcelona, España.*
- Dr. Mike van Treek, *Israel Institute of Biblical Studies, Israel.*

Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Descripción: *Palabra y Razón es una revista académica publicada desde el año 2012 por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule en la ciudad de Talca, región del Maule (Chile). Su propuesta principal es abrir un espacio fecundo para la reflexión crítica y diálogo interdisciplinario a través de artículos inéditos y especializados en filosofía en todas sus áreas y tradiciones, la teología y ciencias religiosas. Con especial interés, Palabra y Razón recibe también temáticas que provengan de las humanidades y ciencias sociales que dialoguen con las líneas disciplinares afines a nuestra revista. Buscamos, por lo tanto, una divulgación de la investigación académica que, desde su identidad regional, fomente la pluralidad del pensamiento.*

Nuestra publicación de periodicidad bianual está dirigida a académicas (os) e investigadoras (es) a nivel nacional e internacional. Todos los artículos son sometidos a una rigurosa revisión de pares con el método de evaluación doble ciega. Adicionalmente, aceptamos contribuciones tales como reseñas, traducciones, entrevistas, avances de tesis, o culminación de proyectos de investigación las que serán revisadas y aprobadas para su publicación por el comité editorial de la revista.

Palabra y Razón se encuentra indexada en ERIH PLUS, The Philosopher's Index, Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet.

Correspondencia y suscripciones

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

Tel.: 56-71-2203314

E-mail: revistapalabrayrazon@ucm.cl

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas
Universidad Católica del Maule
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, DICIEMBRE de 2022

Diseño y diagramación: Lcdo. Diego Arrieta Rojas
Imagen portada: Raúl Núñez

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.
Universidad Católica del Maule.
Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.
www.ucm.cl

Tabla de contenido

Presentación del director	7
Presentación dossier “Ética y política. Claves filosóficas para pensar la democracia y la ciudadanía en Chile”	9

Artículos Dossier

Afectividades constituyentes Valentina Buló	12
Sobre la participación y toma de decisiones políticas en Chile. Tras el horizonte de posibilidad Maximiliano Reyes-Lobo	25
La noción de indivualidad en relación con el compromiso ciudadano María Luisa Brantt; Loreto Vera	43
Ética y actividad política. Discursos de odio, negacionismo y desinformación en la Convención Constitucional de Chile Cristhian Almonacid-Díaz	56
La fraternidad como principio político constitucional: apuntes para la discusión de una nueva Constitución para Chile Pablo Ramírez-Rivas; Paula Luengo-Kanacri	76
Filosofía, violencia y educación: 20 años de una ética intercultural Jaime Retamal-Salazar	89

Artículos misceláneos

Fundamentalismo religioso: características del concepto y aspectos teológicos

Pascale Larré; Fernanda Cuneo

121

Reseñas

Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano.

Lugo, A. y Oraisón, M. (Comps.) (2021) Paraná:

Fundación La Hendija. pp. 315

Guillermo Vega

146

Presentación del director

Como director de *Palabra y Razón* es un agrado presentar al y la lectora esta publicación número 22 de nuestra revista. En esta ocasión preparamos un dossier especial dedicado al proceso constituyente por el cual atraviesa Chile como respuesta a la crisis política desencadenada por el estallido social en octubre de 2019. Mucha agua ha corrido bajo el puente durante estos últimos años. Una revuelta social que deja en jaque la institucionalidad política del país junto a su capacidad de entregar una respuesta democrática frente a las diversas demandas de justicia social. Movimientos ciudadanos proliferaron en todo Chile sin responder a liderazgos partidistas tradicionales; más bien, como manifestaciones espontáneas en las que se entretejieron grupos humanos con intereses y objetivos diversos. Frente a las protestas sociales que parecían no claudicar en las calles, la clase política, en un acto que podría interpretarse de sobrevivencia frente a la crisis, pronto decidió dar curso a un proceso inédito en la historia de Chile: un llamado a una nueva constitución nacida plenamente en democracia desde el voto popular.

De ahí en adelante la historia sigue aconteciendo con sus contradicciones, logros y fracasos propios de un proceso complejo de delimitar e interpretar sobre la marcha. Nosotras y nosotros, las y los contemporáneos a este acontecimiento, testigos fugaces de un presente que intenta construir una identidad colectiva mirando a un futuro incierto, probablemente no tendremos la distancia suficiente para comprender la inmediatez de lo que sucede vertiginosamente. No obstante, sí tenemos la cercanía vital para sentirnos convocados e interpelados por la historia que está ocurriendo frente a nuestros y que nos arrastra con ella. Por supuesto que, después del fracaso de la propuesta de Nueva Constitución liderado por la convención constituyente rechazado por la sociedad chilena en el plebiscito de salida del 4 de septiembre de este año, el proceso tomó un rumbo diferente. Aunque las razones del fracaso son variadas, sin lugar a duda, la propuesta quedó en evidencia como un texto extemporáneo que fue incapaz de conectar con la sociedad chilena en su conjunto. Un texto que, en lugar de pensar al ciudadano en sus contradicciones y complejidades, reprodujo, en gran parte, discursos identitarios (muchos de ellos fundamentales para empujar los progresos culturales y valóricos de Chile) que no fueron suficientes para convocar a una definición amplia de un pacto social común.

Ahorabien, que el proceso constituyente vuelva al enclave de la institucionalidad de poder tradicional, es decir, que se encuentre dentro de los límites establecidos por los partidos políticos tradicionales (incluso con personajes que son protagonistas sin tener ningún tipo de investidura de representación popular) y los grupos económicos interesados, no significa, en ningún caso, que el proceso deje de ser democrático.

Por el contrario, sigue siendo parte, más que nunca, de esta búsqueda colectiva de entender qué tipo de sociedad deseamos ser para un Chile del siglo XXI. Un camino de transición que intenta llegar a un horizonte que siempre parece volver a alejarse, pero que sea, esta vez, nuestro propio andar como ciudadanas y ciudadanos que seguimos optando por entendernos como una sociedad que sigue apostando por la democracia como su marco normativo. La subjetividad neoliberal que ha dejado la dictadura, el individualismo y la monetización de las relaciones humanas han sufrido un duro cuestionamiento cultural durante este proceso de búsqueda de una nueva constitución. Aunque sus resabios son profundos y persistentes, ya nos encontramos en una corriente de transformación multidimensional que no tiene como retroceder.

Es en este sentido que surge la inquietud de abrir la revista a una discusión sobre este proceso constituyente que recoja algunas de sus voces contemporáneas. Aunque habitamos en el acontecimiento mismo, necesitamos construir espacios de reflexión que nos ayuden a comprendernos a nosotras y nosotros mismos como habitantes de la crisis. Por supuesto que es imposible sostener conclusiones o explicaciones definitivas, solo el tiempo dirá si algo como eso se puede alcanzar alguna vez. No obstante, tenemos la obligación de promover una discusión académica que esté a la altura del momento que vivimos. Dejar de lado la inmediatez de la contingencia y los moralismos que emergen desde ella, para dar cabida a reflexiones que permitan mirarnos los unos a los otros y reconocer, a pesar de todas las diferencias, un intento mancomunado de encontrarnos en una sociedad más justa y digna.

Dejamos en manos del y la lectora la posibilidad de sentirse interpelado por las ideas y reflexiones presentes en cada uno de los textos que componen este dossier temático. Sin temor a la diferencia, pero también con la honestidad de reconocer los acuerdos. Agradecer, de este modo, al Dr. Cristhian Almonacid –académico del Departamento de Filosofía de la Facultad en Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule– quien, como editor responsable del dossier, colaboró comprometidamente en sacar adelante este proyecto. Además, agradecer a Pascale Larré y Fernanda Cuneo quienes han colaborado en este número, en la parte de “misceláneos”, con su artículo “Fundamentalismo religioso: características y dimensiones teológicas”. Del mismo modo, a Guillermo Vega por su reseña del libro *Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano* compilado por Ariel Lugo y Mercedes Oraisón. Finalmente, extender los agradecimientos, como siempre, al comité editorial de la revista compuesto por Rafael Miranda, Gustavo Chataignier, Cristhian Almonacid y su editor asociado, Diego Arrieta. Sin su apoyo y trabajo colectivo, no sería posible la publicación de esta revista.

Dr. Gonzalo Núñez Erices
Director Revista Palabra y Razón
Universidad Católica del Maule

Presentación Dossier
Ética y Política. Claves filosóficas para pensar
la democracia y la ciudadanía en Chile

Las reflexiones ética-políticas y los compromisos ciudadanos en la construcción de la democracia, son un desafío permanente en toda sociedad. Entre los especialistas sobre teorías de la democracia existe una idea común que la democracia no es un modelo de organización política definitiva. Aunque pueda considerarse normativamente como un elemento esencial para la convivencia organizativa, su orientación ideal está cargada de valores o principios que necesitan ser permanentemente justificados, fortalecidos y reflexionados, principalmente desde la óptica de la filosofía política y la ética. Por otro lado, el sistema democrático inevitablemente posee manifestaciones concretas. Saber en qué consiste la democracia, no puede apartarse de los análisis sobre los procesos históricos y empíricos en los que se desenvuelven los diferentes sistemas políticos democráticos, incluidos sus aciertos como sus amenazas. En definitiva, esta doble faz de la democracia, exige una actitud filosófica atenta y crítica que permita, por una parte, ofrecer argumentos que sostengan la dimensión normativa de la democracia. Y, por otra parte, ofrecer reflexiones y revisiones críticas de las experiencias democráticas concretas y sus manifestaciones antropológicas ineludibles.

Sin duda, uno de los lugares que emergen como referencia para este proceso de revisión filosófico, político y ético de la democracia, tanto en su dimensión normativa como en su dimensión empírica, es el proceso constituyente en Chile. Es un lugar privilegiado para la reflexión filosófica por varias razones: sus antecedentes precursores, su origen en octubre de 2019 marcado por el estallido social, la salida institucional que abrió paso a un proceso constituyente, la implementación de la Convención Constitucional con sus aciertos, dificultades, problemas y soluciones, la elaboración de la propuesta de Nueva Constitución con nuevos tópicos (por ejemplo, género, paridad, pueblos originarios, ecología, etc.) y el proceso de salida marcado por el rechazo mayoritario de la propuesta en el plebiscito del 4 de septiembre 2022. Todas y cada una de estas manifestaciones son referencia para una reflexión filosófica desplegada con un fuerte compromiso con su contexto. La reflexión filosófica es urgente y necesaria, sea para sopesar los procesos asociados a la tarea de ofrecer al país una Nueva Constitución como para proyectar los nuevos escenarios dentro un proceso constituyente aún abierto. No cabe duda que, gracias al proceso constituyente, se ha marcado un hito bajo la forma de nuevos acuerdos democráticos que permiten perfilar a la sociedad chilena hacia el futuro. Por esta razón la democracia en Chile está bajo la atenta mirada de todo el mundo.

En este escenario, el fortalecimiento de la ciudadanía y su compromiso con la democracia es un resultado necesario. A la objetividad institucional del proceso democrático constitucional se le debe adherir la subjetiva responsabilidad de las ciudadanas y ciudadanos que se han desplegado para desenvolverse en una multiplicidad de áreas, desde donde han emergido lo que se denomina virtudes cívicas que constituyen el corazón de la sociedad civil. Los ciudadanos han dejado de ser espectadores en la construcción de la sociedad para transformarse en agentes directos y activos en la conformación de la comunidad, en la toma de decisiones y la implicación empoderada dentro de su contexto social más inmediato. Este medio de participación en la medida que pueda fortalecerse, perfectamente influirá en los procesos democráticos institucionalizados. Como se ve, se trata de una comprensión de la democracia más dinámica y flexible, porque las instituciones políticas, bajo este prisma, han requerido ceder espacios de poder para incorporar a ciudadanas y ciudadanos en las configuraciones institucionales.

Bajo estas coordenadas fundamentales este dossier especial de la *Revista Palabra y Razón* ha convocado a especialistas en las áreas de la filosofía política, la ética, la educación y de las teorías de la democracia y de la ciudadanía, para la publicación de este número especial.

En primer lugar, Valentina Buló, analiza las afectividades constituyentes explorando la tesis que dichas afectividades poseen valor de verdad y si esto es así, la dimensión afectiva no se puede despreciar en la comprensión de los procesos político-sociales. A continuación, Maximiliano Reyes Lobos, principalmente bajo coordenadas aristotélicas, propone identificar el *telos* de la actividad política como columna vertebral de la participación ciudadana en las decisiones institucionales. Enseguida, el trabajo en coautoría de María Luisa Brantt y Loreto Vera, desarrolla la noción de individualidad en su referencia ético-política, para demostrar la relación inexcusable y siempre abierta de lo individual con el sentido de lo común. Posteriormente, Cristhian Almonacid Díaz, desde su experiencia como integrante titular del Comité de Ética de la Convención Constitucional (2021-2022), analiza el Reglamento de Ética de dicha convención para exponer los problemas ético-políticos que emergen en los discursos de odio, el negacionismo y la desinformación. Seguidamente, Pablo Ramírez Rivas y Paula Luengo Kanacri, nos ofrecen una recuperación de la noción de fraternidad como principio orientador y dador de sentido de la política, proponiendo la inclusión de la fraternidad en el proyecto constitucional chileno. Y, por último, Jaime Retamal Salazar, presta atención a la compleja presencia de la violencia estructural en el sistema educativo chileno marcado a fuego por lógicas mercantiles, para reintroducir la ética intercultural, que a su juicio es la clave para la superación de esta crisis.

Sin duda, este dossier es uno de los primeros aportes académicos que revisitan el tema de la Nueva Constitución después del plebiscito de septiembre de 2022. Si bien, por el enfoque académico, estos trabajos primeramente pueden dirigirse a personas interesadas disciplinariamente en la filosofía práctica, están pensados también para dirigirse a un público amplio, deseoso de reflexionar, pensar y dar

sentido a los procesos políticos sociales que aún se llevan a cabo en Chile. Esperamos con este número estar colaborando con la reflexión sobre la democracia en nuestro país, para fortalecer los compromisos ciudadanos en base a este nuevo sentido participativo que se ha abierto con el proceso constituyente que continúa. Buscamos con esta iniciativa posicionar a la *Revista Palabra y Razón*, como una publicación académica con vocación y fuerte sentido democrático, preocupada por fortalecer la participación ciudadana en la sociedad civil chilena.

Dr. Cristhian Almonacid Díaz
Académico Departamento de Filosofía
Universidad Católica del Maule
Editor responsable dossier

AFFECTIVIDADES CONSTITUYENTES

CONSTITUENT AFFECTIVITIES

VALENTINA BULO

Dra. en Filosofía

Instituto de Estudios Avanzados

Universidad de Santiago de Chile, Chile

valentina.bulo@usach.cl

<https://orcid.org/0000-0002-9390-0387>

*Artículo recibido el 11 de noviembre de 2022;
aceptado el 26 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Bulo, V. (2022). Afectividades constituyentes. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 12-23. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.12>

RESUMEN

El texto realiza un análisis de la dimensión afectiva en el proceso constituyente, partiendo de la tesis de que existe un malestar ciudadano que al menos se remonta al 2006 y a la vez un proceso constituyente que tiene sus primeros orígenes en el gobierno de Michel Bachelet. La pregunta de fondo es por la relación entre verdad y afectividad; o enunciado de un modo más suave, sobre la relación entre un contenido y un afecto. Para ello se indagará primero en la función política de la afectividad en general y en el proceso constituyente para luego abordar el tema de la relación entre un contenido, un afecto y su verdad.

Palabras claves: afectividad / proceso constituyente / verdad / plurinacionalidad / política

ABSTRACT

The text carries out an analysis of the affective dimension in the constituent process, starting from the thesis that there is a citizen malaise that dates back at least to 2006 and at the same time a constituent process that has its first origins in the government of Michel Bachelet. The underlying question is about the relationship between truth and affectivity; or stated in a softer way, about the relationship between a content and an affect. For this, the political function of affectivity in general and in the constituent process will be investigated first, to then address the issue of the relationship between a content, an affect and its truth.

Keywords: affectivity / constituent process / truth / plurinationality / politics

“La imaginación sin verdad puede vincular verdaderamente...suponiendo que no exista el infierno, la creencia imaginaria en el infierno, sin fundamento verdadero, produce verdaderamente un infierno: la imagen fantástica tiene su verdad, con la consecuencia de que ella opera realmente, y real y potentemente queda sujetado aquel que se deja vincular” (Bruno, 2007, p.99).

Como el título lo indica, en este texto se realizará un análisis de la dimensión afectiva en el proceso constituyente en Chile, aunque es necesario realizar algunas precisiones previas: en primer lugar la expresión afectividades constituyentes no debe entenderse como si fuese el opuesto o el reverso afectivo del llamado estallido social, como si la revuelta del 2019 hubiera sido (y así se afirmó a veces) una suerte de liberación de una irracionalidad reprimida que estalla mientras que el proceso de construcción de la constitución hubiera sido una cohesión afectiva. Al menos en parte el trabajo constituyente ha sido una decantación de un proceso de armonización y actualización utópica, ha habido un acuerdo, una constelación, si hay texto es porque hubo constelaciones, más allá de que esas finalmente no lograran una toma de consistencia suficiente como para instaurarse. Las afectividades constituyentes vienen desde hace mucho tiempo, antes del estallido y todavía son parte de un proceso en curso.

Más allá de las lecturas octubristas o noviembristas, este texto parte de la tesis de que existe un malestar ciudadano que al menos se remonta al 2006 y a la vez un proceso constituyente que tiene sus primeros orígenes en el gobierno de Michel Bachelet.

“El actual proceso constituyente en Chile es resultado de un acuerdo social amplio de cambio constitucional que se fue expresando en luchas sociales desde 2006 y que tienen su mayor expresión en octubre de 2019, donde protestas masivas y hechos de violencia, paralizaron al país por más de un mes. Este proceso tiene también un antecedente político. En 2016 la Presidenta Michelle Bachelet convocó a la ciudadanía a un proceso constituyente basado en diálogos ciudadanos que nos mostró la disposición de la ciudadanía a participar –participaron más de 200.000 personas en instancias de deliberación–, y una nueva agenda social que expresaba ya el profundo cambio que vivimos como país.

Sin embargo, no se logró el acuerdo político para que esos diálogos ciudadanos se trasladaran a una deliberación en un órgano constituyente específico, y con el cambio de gobierno en 2018, el proceso quedó suspendido” (Figueroa, 2021).

Se trata de dos procesos relacionados que están en curso y en el que hay un momento de superposición entre el estallido social y su institucionalización, el acuerdo por la paz, que provoca el trasvase de fuerzas transformadoras al espacio de redacción de un texto constitucional, que por lo mismo se transformó en un texto a la vez barroco y utópico, donde se intentó plasmar abigarradamente lo que supuestamente Chile quería para sí mismo los próximos 50 años. Sumado a la pandemia, la revuelta en la calle se redujo a expresiones mínimas en términos de masividad hasta la campaña por el apruebo. Toda la apuesta estaba en la nueva constitución, habiendo una imposibilidad de partida de traducción de un malestar, más adelante ahondaremos en este punto.

Visto desde los resultados del plebiscito que rechazó contundentemente la propuesta, es más que evidente el peso de la dimensión afectiva en el proyecto de constitución, un tuit de René Naranjo afirmaba incluso que “la clave del plebiscito fueron las emociones. Las que instaló el Rechazo y las que no pudo instalar el Apruebo, si no consideras este aspecto como central, no puedes aproximarte bien a lo que pasó el domingo” (Naranjo, 2022). Pero hay que examinar con cuidado una tesis como ésta, el hilo de conversación a partir de ese tuit sugiere la lectura de que son las emociones y no la comprensión del texto lo que determinó el resultado, como si votar emocionalmente se opusiera a un voto racional ligado al contenido del texto. Una línea más radical podría sugerir que precisamente todo el tema de las noticias falsas es un voto fundamentalmente afectivo. Nos encontramos aquí con una cuestión bien profunda que tiene que ver con la relación de la verdad y la afectividad; o enunciado de un modo más suave, sobre la relación entre un contenido y un afecto. Este será el asunto de este texto.

Para ello indagaremos primero en la función política de la afectividad en general y en el proceso constituyente para luego abordar el tema de la relación entre un contenido, un afecto y su verdad para finalmente plasmar esta reflexión en torno a un contenido concreto (la plurinacionalidad) y sus verdades afectivas.

I. Función política de la afectividad en el proceso constituyente

Existe una primera función política de la afectividad rastreable en las tesis básicas de la fenomenología hermenéutica, que dicen relación con la delimitación del horizonte de posibilidades de sentido. La afectividad literalmente abre y cierra las compuertas de lo que puede entrar en el campo de la comprensión y lo que no. Incluso en autores como Michel Henry la afectividad se identifica con la sensibilidad, lo que hace de ella el momento de apertura inaugural encarnada. “Por eso, porque es idéntico a la cenestesia, el sentimiento se deja comprender con un sentimiento sensorial o sensible, siempre complejo hecho de elementos múltiples aunque indiscernibles y fundidos en él; por eso y así, a fin de cuentas, la afectividad es asimilable a la sensibilidad misma” (Henry, 2015, p.475).

Heidegger en el §29 de *Ser y tiempo* afirmará derechamente una anterioridad de la afectividad a la sensibilidad, la afectividad bosqueja las posibilidades de lo que puede llegar a ser percibido (Heidegger, 1997, pp. 158-174). En un estado de angustia, por ejemplo, literalmente no veo el poste de luz, los estados de ánimo son como un campo que filtra lo que nos aparece, tanto en la percepción sensible como en la comprensión en general. Seguramente la base de la efectividad de las llamadas noticias falsas está aquí. Más que por ser falsas o no, las noticias falsas funcionan porque se acoplan afectivamente a lo que un determinado afecto abre como posibilidad de ser comprendido. Lo más determinante quizá es lo que queda fuera del horizonte, ese poste de luz que no vemos en la angustia tiene tremendas consecuencias políticas, por ello también decimos en determinados momentos históricos que se ha desplazado el campo de lo posible, porque entran en el horizonte de comprensión determinadas posibilidades que antes no estaban.

En segundo lugar, y retomaremos esto más adelante, los sentimientos tienen el poder de desplazar y remover el curso de la historia, ya no se trata solo de posibilidades sino de un régimen afectivo que tiene que ver con el campo de la acción y que su poder transformador es acción directa (cf. Buló, 2021, p.56). Es necesario situar los afectos más allá de una mera caracterización subjetiva y avanzar a una lectura relacional y material de los afectos, “los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de la circulación... Las emociones crean las superficies y límites que permiten que todo tipo de objetos sean delineados. Los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación” (Ahmed, 2015, 31-35).

En tercer lugar, es desde la dimensión afectiva que las comunidades se articulan; ya sea esperanza, miedo u odio, los sentimientos otorgan el fondo de sentido a nuestras acciones y es allí donde las comunidades se constituyen como tales. Aunque sea de forma pasajera es en determinados afectos en los que hacemos comunidad, siempre mezclados y variantes ellos son articulación del sentido y de la acción. Pongamos el ejemplo de la esperanza. Como potencia utópica, la esperanza, actúa no en tanto se consigue un fin determinado sino en tanto actualiza nuestra potencia transformadora y tiene como base un sentimiento de colectividad, el sentimiento de un nosotros, se trata de una utopía afectiva¹ pues pusimos nuestras esperanzas de cambiar Chile en la propuesta constitucional.

“Según resultados de una encuesta elaborada por Ipsos y Espacio Público de marzo 2021, el proceso constituyente evoca emociones positivas en la mayoría de la población, siendo la esperanza (52%) la que logra una mayor asociación entre los encuestados, seguida por la alegría (46%)...Y la esperanza está presente porque por primera vez en nuestra historia redactaremos una Constitución democrática e inclusiva, en una Convención Constitucional que será paritaria, con escaños reservados para pueblos indígenas y participación de partidos políticos junto a independientes. Llegar a este momento ha sido un camino largo y no sin dificultades” (Figueroa, 2021).

2. Afectividad y verdad

Mirado desde los resultados del plebiscito que rechazó contundentemente la propuesta de nueva constitución podría parecer que el factor afectivo en los resultados del mismo tuvo que ver fundamentalmente con una suerte de engaño, trazado intencionalmente por los medios de comunicación y la operación de grandes inversiones en difusión de noticias falsas. Más allá de que esto último pueda ser verdadero, no se puede ligar el factor afectivo solamente al engaño, porque funciona de la misma forma con un contenido verdadero, entendido en su sentido más amplio y de sentido común como una adecuación de una palabra a una realidad. Efectivamente, como dijimos, las noticias falsas funcionan porque hay determinados afectos que “enganchan” con los afectos subjetivos de los

¹ Agradezco los comentarios y el trabajo de Isabel Serra sobre el proceso constitucional como práctica utópica, en el sentido de la planificación de un futuro deseable, mostrando que lo afectivo se encuentra en el debate y esta variable sería la que articula la tensión entre lo técnico y lo político y entre la utopía y la realidad.

votantes delimitando un campo que filtra lo que nos aparece, tanto en la percepción sensible como en la comprensión en general, la base de una manipulación se efectúa desde una suerte de enganche afectivo que abre un determinado marco de posibilidades de sentido que predispone a considerar por ciertas determinadas afirmaciones. De hecho Aristóteles mismo trabaja con detalle las pasiones en la Retórica para referirse a las pasiones del oyente, entendiéndolas allí precisamente como “aquello por lo que los hombres cambian y difieren para juzgar” (Aristóteles, p95/ Libro II, 178^a, 21). Pero resulta que las “noticias verdaderas” también funcionan así, pues se requieren determinados afectos que abran esa posibilidad de sentido, y es que, esa es una de las tesis de este texto, la dimensión afectiva porta una verdad anterior o al menos posibilitante del contenido verdadero o falso de una determinada afirmación. Detengámonos en este punto.

En el pensamiento tardío de Martin Heidegger los llamados temples fundamentales son identificados con el estilo del pensar mismo, y por ello con el modo de acontecer de la verdad. Aunque aquí no hablamos de algo así como los temples fundamentales sí podemos realizar una primera afirmación respecto a afectividad y verdad en el sentido declarado por Heidegger; la afectividad no es una dimensión separada del pensamiento y por tanto de la verdad, más bien se puede entender como una modalización de todo pensamiento, abriendo con ello una ámbito de la verdad que no necesariamente coincide con un “contenido” determinado, hay una verdad antes (o después o además, para este caso no es lo más importante) de la distinción entre un contenido verdadero o falso. Por eso es que se puede, y es necesario, entender qué verdad está actuando en aquellos que votaron incluso engañados antes de despachar tan fácilmente a un sector importante de la población. Los contenidos falsos están montados sobre afectos verdaderos. Es imprescindible trabajar este tema en profundidad si queremos poder hacerle frente a un factor que está siendo determinante no solo en el proceso constituyente de Chile sino en las principales decisiones políticas a nivel mundial y lo primero que cabe preguntarse es por qué funcionan, y aquí afirmamos una suerte de verdad pragmática de la dimensión afectiva. En la medida en que se vinculan a los afectos “correctos” se producen verdades. Para decirlo con las palabras de Giordano Bruno que están en el epígrafe de este texto, es el vínculo (físico y afectivo al mismo tiempo) quien hace el enganche, quien enlaza y obliga a determinadas acciones produciendo verdades. Es el poder de los afectos.

Cuando afirmamos que la afectividad porta la verdad también ese portar tiene, por decirlo de algún modo, un sentido activo, portar en el sentido de llevar, de mover. De un modo bastante sarcástico Hume afirmaba que las ideas no mueven nada, sino que son las pasiones las que nos mueven, no necesariamente de forma violenta pues Hume distingue entre pasiones violentas y apacibles, así como entre fuertes y débiles, pero son las pasiones y no la razón por sí misma quienes mueven, quienes hacen hacer.

“Parece evidente que la razón, en un sentido estricto, significando el discernimiento de la verdad y la falsedad, no puede nunca por sí misma ser un motivo para la voluntad, y no puede tener influencia alguna sin en cuanto que afecte a alguna pasión o afeción. Las relaciones abstractas de ideas son objeto de curiosidad, no de volición. Y las cuestiones de hecho, como no son ni buenas ni malas ni provocan deseo ni aversión, son totalmente indiferentes, ya sean conocidas o desconocidas ya aprendidas erróneas o correctamente no pueden ser consideradas como motivos para la acción... lo que comúnmente, en un sentido popular es llamado razón y se recomienda tanto en los discursos morales no es sino una pasión general y apacible la cual adopta una visión distante y comprensiva de su objeto, e impulsa a la voluntad sin provocar ninguna emoción perceptible” (Hume, 2004, p.139).

De este modo podemos afirmar, siguiendo a Hume, que son determinados afectos los que literalmente hicieron que nos levantemos a votar, aunque haya sido el miedo a una multa o la esperanza de cambiar el país, y el contenido de la propuesta constitucional ha de traducirse o engancharse a algunos afectos para convertirse en acción. Ciertamente hay un malestar social que no se pudo traducir a una propuesta de constitución, y cabe la pregunta en general por la viabilidad de poder convertir un malestar en propuesta institucionalizada. Como afirma un colega, José Toro, parecen ser más fuertes y sólidos los afectos ligados a la libertad individual, las tradiciones y “lo nacional” y éstos se sintieron amenazados con la propuesta constituyente.

Y es que aquí entramos a una última cuestión que es quizá la más delicada y que queda sin duda abierta y es por la relación entre afectividad y determinados contenidos de la propuesta constituyente rechazada; si habíamos dicho antes que todo pensamiento tiene una cierta tonalidad,

el rechazo de una propuesta progresista puede llevar a concluir que Chile desea para sí mismo un proyecto país mucho más conservador y moderado, y llevando más allá esta tesis podemos interpretar el rechazo incluso como síntomas de un país machista y racista:

“El derecho deja rígido un momento, lo codifica y en esa codificación el detalle termina siendo un monumento, un objeto de museo que cristaliza las demandas de una época. Irónicamente, desde el 2019 el mundo entero se encuentra derribando monumentos. Pensando en la cristalización de enunciarnos como país plurinacional, feminista, ecológico y otras cosas más, ¿podríamos decir que Chile es feminista?... lo mismo con la plurinacionalidad, Chile es un país racista consigo mismo” (Bruna, 2022).

Nos detendremos específicamente en la propuesta de plurinacionalidad, que para varios es una de las razones más contundentes que hubo para rechazar y que fue relacionada de un modo explícito como una amenaza a “lo nacional”. Los factores que incidieron son varios, entre ellos desinformación, pero lo que interesa aquí son los vínculos afectivos que puede haber para rechazar este punto. Veamos algunas explicaciones:

“En el norte del país, el caso de comunas como Colchane, con un 78,1% de población aymara, el Rechazo alcanzó un 94,7%. La crisis migratoria y sus graves problemas de irregularidad han fortalecido la noción de oposición a lo externo. Sobre esta realidad, la campaña del Rechazo potenció los prejuicios y animosidad a las propuestas de los constituyentes de pueblos originarios, en específico, a una nueva forma de Estado plurinacional... La identidad nacional sigue prevaleciendo sobre cualquier identidad plural. Como señaló Mario Góngora en su ensayo sobre la construcción de Estado en Chile, la matriz de la nacionalidad continúa anclada a la formación de Estado. En este caso, una sociedad que ve en los componentes que conforman la chilenidad como la fisonomía de una unidad de existencia histórica en lo que son las tradiciones y costumbres de lo que Diego Portales llamó “el peso de la noche”. Es decir, la persistencia de aspectos culturales hispanos que, unidos a la transición política de la construcción de Estado chileno, forjó una identidad que se consolidó luego de la Guerra del Pacífico” (Pairicán, 2022).

El texto de Fernando no alude a una suerte de racismo estructural chileno o un odio racial (y si leemos el texto completo se ve más bien una autocrítica a los mismos movimientos mapuches), aunque sí parece afirmar un colonialismo interno estructural que niega la propia mezcla que constituye a nuestro país, una relación unívoca con la identidad nacional y la percepción de la pluralidad como una amenaza, como si no fuéramos plurales, como si tuviéramos una identidad blanqueada, uniforme y eso fuera “lo nacional”.

El rechazo a la diferencia en general puede entenderse en distintas tonalidades, un miedo, un desprecio un odio a eso diferente pero también amor a la patria entendida como identidad uniforme, la perturbadora campaña del “rechazo con amor” me parece que tuvo ese fondo afectivo, de ahí su efectividad. Sin duda esto sumado también a un desprecio por esos otros que no aman la patria y tal como quien golpea a una mujer solo queda el corte radical del vínculo. Mientras el miedo se vincula a lo que es percibido como una amenaza, el desprecio conlleva un no reconocimiento, “la esencia del desprecio es el no reconocimiento, la imposibilidad de reconocer a un otro como tal. No hay compasión posible, menos reconciliación, no hay diálogo porque no hay otro” (Bulo, 2020).

Pero pareciera ser que la percepción de la plurinacionalidad como amenaza de la identidad Nacional fue lo que primó:

“En el fondo, lo que primó es el sentimiento de inseguridad, de que esto nos pudiera llevar a un riesgo. O sea, primó el sujeto conservador chileno, que hoy se siente amenazado porque hay una crisis económica y otras situaciones que producen temor. Eso te lleva a cerrarte, a protegerte en el corto plazo. Y una Constitución se diseña en perspectiva de futuro, pero no se supo explicar el texto en esa lógica. Mucha gente pensaba que aquí se definía todo altiro... el movimiento mapuche, al igual que otros movimientos indígenas en Latinoamérica, ha generado una élite indígena. Y a veces es importante tener una vanguardia, pero hoy en día esa élite está enfrascada en su identidad y disociada de la realidad en la que vive el mapuche común y corriente”. (Caniuqueo, 2022).

Esto no significa que estemos como país exentos del odio racial, justamente el trabajo de Paula Huenchumil que analiza el proceso

constituyente desde la perspectiva de los discursos de odio sufridos por mujeres mapuche apunta en esa dirección: “en Chile, desde la configuración del Estado-Nación, los medios de comunicación han construido y reproducido contenidos racistas sobre las poblaciones indígenas presentes el territorio, fomentando imaginarios y estereotipos que han permeado en la construcción de identidades y en los imaginarios colectivos de parte de la sociedad chilena” (Huenchumil, 2022).

En sus distintas tonalidades, se nota una necesidad urgente de elaborar políticas interculturales a todo nivel y éstas parten o al menos incluyen el reconocimiento básico y por ello afectivo de entendernos desde la pluralidad, de reconocernos plurales y esto sólo para indicar una de las cuestiones que deja abierto el proceso constituyente y que necesitamos trabajar en los próximos años.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*, Ed. UNAM.
- Aristóteles (1999). *Retórica*, (Edición bilingüe a cargo de Antonio Tovar), Ed. Centro de estudios políticos y constitucionales.
- Bruno, G. (2007). *De la magia: de los vínculos en general*. (Trad. E. Gatto) Cactus.
- Bruna, C. (2022). *Proceso constituyente en Chile, la distancia entre experiencia y élite*. <https://sentidocomunmx.com/revista/proceso-constituyente-en-chile-la-distancia-entre-experiencia-y-elite/>.
- Buló, V. (2021). Renace: armonía pasional del estallido social, *Revista de Humanidades de Valparaíso*, No 17, 53-61 Humanities Journal of Valparaíso DOI: <https://doi.org/10.22370/rhv2021iss17pp53-61>.
- Buló, V. (2020). “Afectividades insurgentes”, *Evadir: la filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019*. Editorial Libros del amanecer.
- Caniuqueo, S. (2022). El movimiento mapuche generó una élite enfrascada en su identidad. <https://cutt.ly/Üo4wtoP>, recuperado el 20 de septiembre de 2022.

- Figueroa, P. (2021). *Una convención constitucional paritaria para un nuevo pacto constitucional en Chile*, https://elpais.com/opinion/2021-05-15/una-convencion-constitucional-paritaria-para-un-nuevo-pacto-social-en-chile.html#?prm=copy_link, recuperado el 17 de agosto de 2022.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*, (Trad. Jorge Eduardo Rivera), Ed. Universitaria.
- Henry, M. (2015). *La esencia de la manifestación*. Ed. Sígueme.
- Huenchumil, P. (2022). “Cuerpos racializados en espacios de poder: mujeres mapuche en la convención constitucional y su impacto mediático”, *Revista Temas sociológicos* (En prensa).
- Naranjo, R. [@renenaranjo]. (2022, Septiembre 6). *La clave del plebiscito fueron las emociones. Las que instaló el R y las que no pudo instalar el A. Si no consideras este aspecto como central, no puedes aproximarte bien a lo que pasó el domingo.* [TWEET]. Twitter. <https://twitter.com/renenaranjo/status/1567137936646508549>
- Pairicán, F. (2022). *La amenaza indígena*, <https://www.revistaanfibia.com/la-amenaza-indigena/>, recuperado el 7-09-2022.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

SOBRE LA PARTICIPACIÓN Y TOMA DE DECISIONES POLÍTICAS EN CHILE. TRAS EL HORIZONTE DE POSIBILIDAD

ON PARTICIPATION AND POLITICAL DECISION-MAKING IN CHILE. BEHIND THE HORIZON OF POSSIBILITY

MAXIMILIANO REYES-LOBOS

Dr. en Filosofía

Universidad Católica del Maule, Chile

mreyes@ucm.cl

<https://orcid.org/0000-0002-0474-6913>

*Artículo recibido el 04 de noviembre de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Reyes, M. (2022). Sobre la participación y toma de decisiones políticas en Chile. Tras el horizonte de posibilidad. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 25-41. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.25>

RESUMEN

Este artículo propone el ejercicio de identificación del *telos* de las prácticas políticas gubernamentales y cívicas como aspecto toral en la conformación de la sociedad chilena. Se pone especial atención a cómo los individuos ejercen un rol intrínsecamente motivado por participar y tomar decisiones en la vida pública, encontrándose en la sabiduría práctica aristotélica la premisa ético-política que obraría como garante de la identificación y logro del mencionado *telos*. El análisis se estructura de acuerdo con tres momentos, cada uno caracterizado por las maneras en que en Chile se participa y decide políticamente. Al concluir se enfatiza en el horizonte de sentido de la participación y toma de decisiones de la vida pública como un encuentro entre la experiencia y la reflexión sobre la experiencia en sociedad.

Palabras claves: Aristóteles / sabiduría práctica / participación política / conflicto / claves de lectura

ABSTRACT

This article proposes the exercise of identifying the *telos* of governmental and civic political practices as a key aspect in the shaping of Chilean society. Special attention is paid to how individuals exercise an intrinsically motivated role to participate and make decisions in public life, finding in Aristotelian practical wisdom the ethical-political premise that would function as a guarantor of the identification of the *telos* and its achievement. The analysis is structured according to three moments, each characterized by the ways in which people in Chile participate and decide politically. At the conclusion, emphasis is placed on the horizon of meaning of participation and decision-making in public life as an encounter between experience and reflection on experience in society.

Keywords: Aristotle / practical wisdom / political participation / conflict / key reading

1. Introducción

Al reflexionar acerca del *telos* de las prácticas políticas gubernamentales y cívicas y su condición como aspecto fundamental en la conformación de la sociedad chilena, el problema que se desea atender no podría reducirse a una única situación. Sea que nos refiramos a una causa o un efecto o cualquier circunstancia de carácter social o político, lo contenido en las prácticas gubernamentales y cívicas puede ser tan amplio como el esfuerzo por caracterizar la sociedad chilena. No obstante, es la misma reflexión sobre un *telos* la que permitiría orientar un punto de partida para la delimitación del problema. A este respecto, si tales prácticas tienen un *telos*, tienen por objeto un bien. Un bien que puede ser fruto de un acuerdo entre individuos y sustentado en una comprensión moral de la política, o que puede considerarse como un asunto propio de la experiencia individual, con la consecuencia de que tal bien responde más a un criterio de utilidad que a la búsqueda de lo común. Luego, la condición del bien como aspecto toral en la conformación de la sociedad chilena otorga el contexto en el cual este bien ha de ser perseguido y muestra cómo es que los individuos obran para alcanzarlo en el ejercicio de su ciudadanía y labor gubernamental. Por tanto, más que enunciar un único y específico problema, lo que se hará a continuación es describir ciertas aristas de la situación política en Chile, siendo tal situación aquello que se considera como la problemática a atender.

2. Breve contexto de la situación política en Chile.

Situemos este breve contexto en el periodo comprendido entre el retorno a la democracia y el más reciente debate constitucional. Con este marco, la pregunta por los asuntos que han importado a la sociedad chilena y las prácticas que han resultado más idóneas para atenderlos nos muestra que tanto unos como otras han variado durante las últimas cuatro décadas. Esta variedad de asuntos y prácticas puede resumirse en el tránsito desde el anhelo de democracia hacia el logro de desarrollo, y desde la resolución de tensiones históricas hacia la radicalización de la democracia en el caso de aquellos, y pasando desde medios fundados en criterios de utilidad y eficiencia —propios de la economía y de su capacidad para permear la vida cotidiana de un deseo de logro y maximización del interés propio—, hacia medios que integren lo dicho en conjunción con recursos y saberes personales, comunitarios e idiosincráticos.

Con el comienzo del siglo XXI, p. e., la conformación de la opinión pública se vio impelida por el surgimiento —o reconocimiento— de diversas formas de pensamiento y por una capacidad para emitir juicios fundados en la crítica a las condiciones que caracterizaban a ese momento. En esta arista de la situación que se plantea como problema puede observarse una noción renovada de progreso que determinaría el devenir de la sociedad. Renovada, dadas las nuevas posibilidades que comporta el desarrollo de una vida social y política en democracia, y en circunstancias de una visibilización tanto de las deficiencias y traumas como los recursos y las virtudes asociadas. Y determinante del devenir social, dada la tensión que genera en el tratamiento de los asuntos que interesan ya sea en la vida privada, ya sea en la vida pública, y en la politización de tales asuntos (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2015).

Lo descrito bien puede ser una de las cuestiones en las que se afina el actual debate sobre una nueva Constitución Política, en cuanto a los argumentos a favor y en contra de un cambio gestado en el marco de tales tensiones. A este respecto, otra arista del problema es el modo en que se gestiona el desarrollo a nivel país —política, económica, social y tecnológicamente—, resultando necesario comprender al desarrollo ya no (únicamente) en su versión económica —donde priman conceptos tales como *rápido desarrollo*, *crecimiento* o *crecimiento económico*—, sino fundamentalmente en términos humanos, cualitativos y sustentables (Goulet, 2004).

Respecto a la política y sus cambios, un elemento característico sería la eclosión de nociones de participación y toma de decisiones en torno a las condiciones del desarrollo a nivel país. Siendo el desarrollo un concepto complejo en sí mismo, con una polisemia en cuyos sentidos no pretendo profundizar ahora, su inclusión en esta problematización radica en su consideración como un marco de referencia para la indagación en el fin que las prácticas cívicas y gubernamentales han de perseguir en una sociedad dada. En este caso, la sociedad chilena. Porque junto al debate acerca de sus campos de actuación, sobre los roles de quienes lo promueven y los riesgos que implican sus definiciones, lo cierto es que “el desarrollo se ha convertido en asunto de todos” (Goulet, 2004, p. 15) y en esta empresa, el fin a perseguir ha de ser comprendido con la misma pretensión con la cual se comprende la práctica que nos permitirá llegar a él. Me refiero al horizonte de posibilidad que nos plantea este objetivo. Y hablo de pretensión porque la actuación de esta totalidad de sujetos involucrados en el desarrollo no es solo un asunto de

quienes obran como políticos en términos profesionales, sino de todas aquellas personas que en uno u otro grado participan de la vida pública y ejercen un rol en la toma de decisiones.

Las implicancias de lo descrito a nivel país no son necesariamente las que concluyen en un radical cambio de modelo sociopolítico y económico, pero sí se relacionan con el reconocimiento al individuo común y corriente como proveedor de orientaciones sobre cómo se ha de proyectar y ejecutar tal cambio, principalmente en el sentido de la política como saber práctico. Esto es, dado el caso de una coherencia interna en los asuntos de interés compartido, y un proceso que se inicia con la vivencia y expresión de malestar social, luego con su politización, representación política y deliberación y, por último —en una relación cíclica de poder cívico y gubernamental— con la institucionalización jurídica y moral de los acuerdos logrados. La propuesta de nueva Constitución Política, junto con la elección democrática de quienes estuvieron a cargo de su borrador, bien puede considerarse como el momento concluyente de un largo proceso sociopolítico iniciado en 2005 —y que recoge, a su vez, los hechos antecedentes, desde el plebiscito nacional de 1988 y la democracia transicional, en adelante. Quedará por ver si esta conjunción de poderes cívico-políticos y de discernimientos jurídico-morales fructifica en el corto y mediano plazo con la culminación de un nuevo proyecto constitucional.

Luego, preguntarnos por el fin del desarrollo se concebiría como consustancial al interrogante por el fin de la práctica política. Tal consustancialidad, tal *misma naturaleza* se halla en el acuerdo sobre el bien, lo cual no significa que una pregunta sea causal de la otra. Por ello es por lo que, previendo algunos cuestionamientos que este análisis pudiera recibir, sépase que la ineludible conexión entre uno y otro fin no pretende establecer que el propósito único del desarrollo sea alcanzar un estado de comunitarismo o de una estandarización de la autorrealización aristotélica. Ya el liberalismo al que atienden las prácticas ciudadanas vistas en Chile durante las últimas décadas habla de un intento por conjugar los sentidos políticos de la libertad en un liberalismo de raíces filosóficas —y esto, aun cuando el mismo Isaiah Berlin lo considera complejo, al explicitar que una de las principales características de estos sentidos es su incompatibilidad (Berlin, 2017). Es decir, respondiendo a lo que hay en el núcleo originario del liberalismo y la integración de “tres grandes posibilidades”. A saber, a) la convivencia en paz de distintas concepciones de vida buena, “siempre que compartan unos valores mínimos que exijan el respeto al pluralismo”; b) la no interferencia

en el desarrollo de los planes de vida de los individuos ya sea que esta provenga del Estado o desde los mismos sujetos individuales; y c) la necesidad de establecer límites y diferenciaciones entre las diversas esferas que componen la vida social (Cortina, 2008, p. 31).

Reitero; lo anterior hace referencia al liberalismo no adjetivado — esto es, como una doctrina y no como sus ramificaciones—, estando el punto arquimédico del cambio de modelo en el individuo *en* su interacción social y no en los aspectos político-partidistas o económicos que tiñen su obrar político. Por ello, la consustancialidad de los fines del desarrollo y de la práctica política sí podría plantearse como una contribución a la *eudaimonía*, siendo ella el lugar o la situación a la cual se quiere llegar por medio de la participación en la vida pública. Es decir, se aboga por una correspondencia entre las formas de participación y las decisiones que se toman en los diversos ámbitos de actuación social (p. e. salud, educación, trabajo, ocio, vida familiar). En esto, tal consustancialidad sirve como ejemplo de la innecesaria existencia de un sistema de ordenamiento distinto de la sola facultad deliberativa de los individuos, gracias a la cual toda circunstancia, debate y postura disímil se concibe como conveniente y armónica para el bien de la comunidad (Aristóteles, 2011, VIII, 1155b5). En esta línea, no podría desconocerse el valor de la tesis en favor del anarquismo y del socialismo, los cuales en sus esencias y *extraordinariedad* se muestran como “grandes movimientos populares que tienen por ideal tender hacia un mundo mejor” (Russell, 1961, p. 17). ¿Podríamos con esto remirar el periplo que han tenido la participación y la toma de decisiones políticas en la vida pública nacional? Ciertamente que sí, sobre todo, en cuanto a las tensiones que las han caracterizado, y para hacerlo, me afirmo en el análisis de lo que me parece es una trilogía de momentos.

3. Momento uno: Una lectura negativa

Dice Honneth:

estoy convencido de que resulta aconsejable, en el caso de los análisis sociológicos (o filosóficos) de fenómenos normativos, comenzar por los acontecimientos negativos; pues en general, están articulados de manera mucho más clara y, por ello, resultan más aprehensibles que las manifestaciones o las tomas de posición positivas (2011, p. 42).

Resulta sencillo afirmar, al menos con un cierto margen de error, que la primera motivación que encuentra el individuo para llevar sus opiniones y modos de participación desde la vida privada a la vida pública es la crítica a la injusticia y la no garantía de derechos que en este ámbito se genera. Y esto, tanto si hablamos de la acción como de la inacción de fuerzas intangibles e institucionales. El poder gubernamental y la política representativa, la mano invisible del mercado o el curso de la historia serían ejemplos de estos potenciadores de la acción ciudadana, en circunstancias de una interpelación que surge desde la vida privada para encontrar en la vida pública el germen de un compromiso con lo que acontece en el espacio público y en la comunidad política. O como lo ha denominado Mirko Škarica, una motivación fundada en la *recuperación del prototipo de comunidad política* (Škarica, 2021).

Si bien, todo proceso de democratización es necesario, el de Chile mantuvo latente el carácter hobbesiano que fue propio del cierre de la dictadura, en el sentido de que aun en su agonía, el régimen de Pinochet supo generar un escenario social y político en el que los gobiernos, pese a considerarse como principal referente de democracia, son normados por un marco jurídico fundado en un gobierno de facto. Aquí, la noción contractualista de Hobbes es un recurso interpretativo de las prácticas del régimen de Pinochet al mostrar cómo los individuos acuerdan un contrato mediante el cual pasan de un estado de naturaleza a un estado político expresado como sociedad civil, tiñéndose este proceso por la antiutopía del miedo como principal catalizador de los acuerdos (Hobbes, 1987). De este modo, lo que permite comprender el cambio hacia un determinado orden político es el miedo y la consiguiente interpretación del hombre como un ser motivado por la evitación de lo indeseado más que por el logro de lo anhelado (Siurana, 2011).

Como consecuencia, la democracia *se vive* aceptándose cláusulas que activan en la ciudadanía las respuestas de huida y ataque. O dicho de otra forma, en el proceso de reconstrucción de la sociedad habría una definición que utiliza el miedo para determinar la virtud de la acción de los individuos. Y la aceptación de esta herencia no sería otra cosa que la omisión del hecho de que el desarrollo del país se diseña resguardando que las transformaciones realizadas durante la vigencia de este modelo político se mantengan pese a las voces que se le oponen (Garretón, 2020).

Y si propia de esta forma de ejercicio ciudadano —el carácter hobbesiano de las interacciones cívicas— es la negativa a considerar al juicio como una capacidad fundada en la experiencia y un cierto

escepticismo sobre la posibilidad de un acuerdo en torno a lo que se considera bueno (Cameron, 2018), ocurre que desde la perspectiva ética aristotélica lo político y lo civil se pueden comprender unificadamente, donde por ejemplo, “la justicia es una cosa política o civil” (Aristóteles, 1998a, I, 1, 1252a1; III, 1, 1275a8).

No obstante, el problema que hay en el no reconocimiento del juicio como una capacidad fundada en la experiencia y en el escepticismo mencionado, se torna más complejo de atender al considerarse que en los estudios de la modernidad, con Maquiavelo, Montesquieu y Hegel, entre otros, lo político hace referencia más a la labor de un sistema institucional racional que a la capacidad de los individuos para gestionar a través del estado político los aspectos sociales y económicos de la vida asociativa. A causa de la importancia de las lecciones que la historia entrega a la actuación política, ejemplificadas en este caso, en la Razón de Estado y el consecuente surgimiento de la Razón Cívica (Maquiavelo, 2000, Libro I; Del Águila, 2000), para el caso del Chile de hoy lo hallado da cuenta de una preferencia por el actual modelo sociopolítico y económico —amparado constitucionalmente—, el cual pese a ser objeto de cuestionamientos, se tolera al comparársele con un nuevo y posible escenario caracterizado por la radicalidad de una democracia participativa, deliberativa e intercultural. Esto es, socialmente libre (Honneth, 2014, p. 351 y ss.).

4. Momento dos: una lectura positiva

Ciertamente, el miedo moviliza, y a la vez permite realizar una lectura negativa del asunto. Sin embargo, por sí solo no es suficiente para que el diagnóstico de la realidad y una futura intervención con la cual promover el cambio sean óptimos. Se precisa junto a él una lectura positiva, de modo que acompañando la identificación de las “deficiencias, incapacidades, problemas, síntomas, dificultades, traumas, déficits, desórdenes, daños, vulnerabilidades, etc.”, se ha de “hacer emerger en las personas, grupos y comunidades sus capacidades, competencias, habilidades, recursos y potencialidades” (Martínez, 2006, p. 17). Lo que resulta de este encuentro de lecturas es conflicto que en el mejor de los casos, se comprende funcionalmente, en el sentido de un favorecimiento a la construcción de un mejor escenario, donde el entendimiento como concordancia, se nutre de lo opuesto, dándose que “todas las cosas nacen en virtud de la lucha” y que, por tanto, “de lo que es diferente [surge] el más bello ajuste” (Aristóteles, 2011, VIII, 1155b4).

Ahora bien, puede haber un riesgo en el hecho de que *un mejor escenario* se interprete como un único mejor escenario. Nada más lejano de la realidad sería asumirlo. Si algo caracteriza al conflicto es la posibilidad de acuerdo y la visibilización de las diversas formas de beneficio. Pero junto a ello, se halla la posibilidad de apropiación de la diferencia por parte de quienes buscan pacificar la democracia, inhibiendo en ella su esencia confrontacional. Si llegó un momento en el que la democracia postdictadura dejó de ser transicional fue porque se precisaba un tipo de democracia cuyo aspecto toral se encontrase en el individuo y ya no en la institucionalidad que la avala.

Ocurre así, que una sociedad liberal es vulnerable a la aversión al conflicto, perdiéndose en ello la oportunidad de procesar el disenso como vía de consenso. En esta línea, en Chile adquiere sentido que “el contenido de la izquierda y la derecha pueda variar, pero la línea divisoria debería permanecer, porque su desaparición indicaría que se niega la división social y que un conjunto de voces han sido silenciadas (*sic*)” (Mouffe, 2007, p. 128). Voces que no hacen otra cosa que *aterrizar* y someter el desacuerdo a la experiencia, dotándolo tanto de racionalidad, como de emocionalidad (Cortina, 2009).

Por lo dicho, no podría desconocerse que las potencialidades de la participación y toma de decisiones en el espacio público se afincan en la pluralidad de valores y opiniones. No obstante, no hablo del pluralismo a secas (Rawls, 1995) ni del individualismo atomista que ha caracterizado en gran medida la modernidad (Gracia, 2010), sino de una pluralidad que fomenta el carácter íntegramente expresivista y radicalmente racional de los discursos (Reyes, 2019). Con todo, lo que persigue este encuentro conflictual es la afirmación de lo compartido en la experiencia social. Podría hablar incluso del bien común y la constatación de lo que es inherentemente común a él (Gracia y Reyes, 2022), pero valga por ahora avanzar hasta el momento en el que la participación y la toma de decisiones en el espacio público permiten que nos veamos a nosotros mismos y a los demás desde las diversas perspectivas que tal espacio permite.

5. Momento tres: Lecturas en la experiencia

Un juicio apropiado para este tipo de visión mutua puede ser descrito desde diversos ángulos: según los eventos sociales en los que se le ha utilizado o donde se ha carecido de él; según la temporalidad del conflicto o de acuerdo con los individuos que lo manifiestan —siendo

ejemplos de esto las marchas estudiantiles de 2006, el movimiento social de trabajadores subcontratistas del cobre de 2010 (Leiva y Campos, 2013), las movilizaciones masivas lideradas por estudiantes, de 2011 y 2012 (Fleet, 2011; Garretón, 2016), las movilizaciones en Magallanes (Bascopé, 2015), la movilización feminista de 2018 (Forstenzer, 2019) y el estallido social de 2019 (Agüero, 2020). Mas, las descripciones no terminan por evidenciar el fin último que persigue la participación y la toma de decisiones en la vida pública. Se precisa de otro aspecto, relativo al bien que obra como objeto de la acción.

Favorablemente, ocurre en el Chile del siglo XXI que las experiencias han sido variadas y acaso suficientes para que los individuos puedan poner en práctica el discernimiento sobre lo que es correcto y adquirir el carácter y juicio que se requiere para lograr los objetivos planteados. Al decir esto, pido se recuerde que hablo de objetivos sociales dados en el marco del desarrollo, donde el horizonte de sentido refiere a la (re)conexión entre ética y política. O lo que sería lo mismo decir, a la presentificación de una plenitud antaño concebida y que en el tiempo actual conlleva que toda noción de desarrollo se comprenda más que como un ideal, como una *cosa que ha alcanzado la plenitud del fin*, en donde cada sujeto pone de sí lo más intrínseco que lo define para alcanzar ese *algo más*, conjugando su acción *contra*, *con* y *junto* a otros (Aristóteles, 1994, V, XVI, 1021b20 y ss.).

Llegamos entonces a la pregunta última, relativa al *telos* de la vida pública en el Chile de hoy. En este punto, la inquietud refiere al conocimiento sobre cómo hacer lo correcto en las circunstancias que nos competen como sujetos que obramos en el espacio compartido, sobre todo, atendiendo a que este conocimiento es tanto una voluntad como un habilidad moral. A este respecto, la condición de agente que le corresponde a cada individuo trae consigo el ejercicio de acciones intencionadas “que implican deliberación y juicio” (Cameron, 2018, p. 56), de modo que el fin a alcanzar en una sociedad dada estará sujeto a las elecciones que se consideren correctas o incorrectas por tales individuos agentes.

Lo anterior trae consigo la defensa del carácter de los individuos como recurso primordial en esta identificación y logro del *telos*, en oposición a la postura que aboga por el valor de las instituciones como garantía del bien social. Retomo con esto la comparativa entre la premisa aristotélica, basada en la virtud y la acción/disposición intencional, y la premisa hobbesiana, fundada en la figura del Estado como garantía de

un no-retorno a un estado de naturaleza. Ciertamente, la postura de Hobbes resulta atractiva cuando vemos que el Estado es una “persona compuesta por muchos hombres, cuya voluntad se mantiene según lo pactado por la voluntad general de todos” (Hobbes, 1987. p. 15). Sin embargo, el conocimiento sobre la acción en la perspectiva hobbesiana carecería de las mencionadas intención y deliberación ya que el análisis se basa en la consideración de los seres humanos como individuos separados y presentes en su estado de naturaleza, en donde el juicio es acerca de los aspectos que los conducen a un contrato, mas no hacia un fin último para el cual este acuerdo obre como un medio.

En cuanto a la premisa aristotélica, el horizonte de posibilidad al que atienden las prácticas políticas en Chile se comprende no únicamente como la inclinación a participar y a decidir, sino como la capacidad para emitir juicios y los juicios en sí mismos acerca de cuán correctas o incorrectas son tales prácticas. A esto me he referido anteriormente con la noción de *facultad cívica* (Reyes, 2020), en cuanto a una capacidad para participar y decidir en política que no está mediada extrínsecamente, sea que nos refiramos a la institucionalidad, a una tradición o un régimen político, sino que responde al valor intrínseco del individuo como agente.

Ahora bien, la medida acerca de cuán correctas o incorrectas son estas prácticas de participación y decisión políticas la hallamos en la sabiduría práctica. Esto es, en el juicio y la deliberación sobre la cantidad y manera correcta de participación y decisión que *se determina en relación con el fin u objeto de la práctica* política en sí misma (Cameron, 2018, pp. 57-58). Con la sabiduría práctica nos preocupamos del porqué. Y aunque esta virtud se puede percibir en Chile como perteneciente más al ámbito filosófico que político, no es menos cierto que una de las críticas en las que se ha gestado el requerimiento de cambio de modelo sociopolítico y económico en el país hace referencia a la necesidad de personas e instituciones que actúen con prudencia y atención a la armonía y el progreso social (Escríbar, 1979). En el porqué de las prácticas políticas se encontraría la constatación de una crisis moral y el requerimiento de asunción de responsabilidad hacia quienes toman las decisiones para dirigir al país en términos político-gubernamentales y, en la misma línea, un cambio en la noción de voluntariedad de la acción por participar en lo que sucede en el espacio público. En esta línea, existiendo las condiciones para que una sociedad alcance los objetivos que se propone, ““la solución de los objetivos *deviene* ´deber´ [y] ´la voluntad ´*deviene* libre””. El desafío sería, por tanto, demostrar la existencia de las condiciones por las cuales la libertad de la voluntad puede obrar, siendo esto un devenir moral (Gramsci, 1971, p. 106).

Mas en el plano de la articulación institucional-comunitaria, si tanto las instituciones se ven favorecidas cuando en ellas se promueve el desarrollo del juicio para la correcta toma de decisiones y su correspondiente apropiada persecución, y en el plano cívico ocurre lo mismo, sucede lo contrario cuando las acciones destinadas a definir y lograr objetivos se sustentan única o excesivamente en normas y factores extrínsecos a la práctica sabia misma. Sin ir más lejos, los fallos institucionales, por una parte, y la anomia política de un segmento de la población, por otra, quedaron en evidencia con el estallido social de octubre de 2019. Y a hoy, pareciera que la principal tensión sigue estando en, o abrir paso a la deliberación sobre los fines que se persiguen sociopolíticamente o sumirse en los caudales de la maximización de la utilidad que es propia del liberalismo exacerbado. Y en esta propuesta, el cultivo de la sabiduría práctica en las formas de participación y toma de decisiones de la vida pública es lo que puede de mejor manera aliviar las tensiones que provoca concebir al desarrollo y el bien social únicamente según los estándares de las fuerzas del mercado y la unilateralidad institucional.

Tal alivio se sustenta en la labor misma de estudiar cuidadosamente las prácticas políticas gubernamentales y ciudadanas, donde junto con la observación de sus formas, objetivos, intensidades y temporalidades, se halla el descubrimiento de su razón de ser. Pensemos por ejemplo, en las decisiones dadas en el marco del Estado; acá suele ocurrir que los políticos toman como referencia teorías generales o la normativa que es propia de la pertenencia a un partido político, encontrándose en ambas fuentes la idea de que las personas guían su acción buscando la maximización de la utilidad (Cameron, 2018). En el otro caso, el de las decisiones ciudadanas, el autogobierno que las guía en ocasiones se ve eclipsado por una anomia política o en el mejor de los casos, por un fenómeno de estancamiento del desarrollo de la libertad individual, caracterizado por la sola autodeterminación y sin la consiguiente deriva en libertad social. Así,

si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en cuanto que tiende al *reconocimiento* subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana (Honneth, 1997, p. 29).

Y “porque no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la justicia, sino ser justos” (Aristóteles, 1998b, I, 1216b20), cabe preguntarnos entonces, por lo que hace del florecimiento humano un motivador intrínseco de las prácticas políticas. He aquí algunas pistas: “¿Qué es el sentido? ...en el significado que ahora nos ocupa, [¿]sentido es razón de ser, finalidad (...) dirección, orientación y, consecuentemente, puntos de referencia[?]” (Escribar, 1981, p. 57); “¿[y] no podríamos decidir de otra forma? ¿Podríamos decidir acerca de otras cosas?” (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2015, p. 53); ¿podrá un nuevo proyecto constitucional verse en riesgo de pasividad ciudadana a partir del hiperpartidismo?; ¿qué garantía da la frugalidad —necesaria para desarrollar el capital— si se nos presenta reducida al solo impulso del ahorro? (Smith, 1994).

Estas pistas atienden a un argumento ético, según el cual el individuo exhibe una cualidad inherente de sociabilidad que lo faculta para asumir una parte de la responsabilidad por la conducción de la *polis*. Esta parte de la asunción es completa en el individuo y es un segmento de la responsabilidad que se comparte en el plano de interacciones cívicas, de modo que se es responsable enteramente por sí mismo y corresponsable por la sociedad; siendo miembro de ella, cada cual puede por medio de su palabra “manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto” (Aristóteles, 1998a, I, 2, 1253a11) en el quehacer político y legislativo.

6. Conclusión

La identificación del fin que se persigue con la participación y toma de decisiones en el ámbito público traería consigo la evidencia de una fidelidad de cada individuo para con los objetivos que conducen a la sociedad en su conjunto. Y en esto, toda concepción ética no podría fundarse únicamente en el discernimiento del sujeto aislado, aun cuando en él se haya posibilitado el desarrollo de un juicio atingente a las circunstancias. Y es que la mera individualidad no es suficiente para que las reglas extrínsecas puedan cuestionarse si van en contra de los designios de la prudencia. Se hace necesario identificar el obstáculo —que bien puede ser de tipo institucional— tanto como someter a juicio la propia concepción de lo común para permitir su encuentro con la concepción de los otros individuos. Y dado que todo esto remite a un ejercicio práctico, el individuo no vería restringida su libertad, sino reinterpretada —reconfigurada, concebida nuevamente— en virtud de los nuevos modos de participación y del rol que se asume en la toma de decisiones.

En lo expuesto, la libertad negativa no ha de perderse, ya que es fuente primaria de autodeterminación. Empero, la identificación que el individuo desarrolla para con los propósitos sociales, de los cuales participa como creador, promotor y juez, le permite transitar hacia otras formas de libertad que no se anquilosan, sino más bien, son fruto de la experiencia misma en sociedad. Así, la libertad no se reduce a lo que cada cual elige, sino que encuentra en la motivación intrínseca y la comentada fidelidad una garantía para su ejercicio. Por ejemplo, si al emitir un voto cada individuo suma su parte de participación a la decisión colectiva, la libertad con la cual se ejerce el sufragio se extiende más allá de la elección misma, alcanzando niveles de participación en otras expresiones de la ciudadanía, tales como el debate público, la deliberación, la creación y pertenencia a partidos políticos, el trabajo social y el uso de tiempo y dinero propios en actividades realizadas con otros sujetos que son en principio desconocidos (Cameron, 2018; Reyes, 2020).

La identificación del horizonte de sentido en la participación y toma de decisiones de la vida pública permitiría que los escenarios políticos gubernamental y cívico sean algo más que solo el lugar donde las personas buscamos maximizar nuestro interés propio; estos contextos tendrían por objetivo favorecer el encuentro entre individuos y propiciar experiencias de deliberación y juicio. Es decir, la agencia de cada persona como ciudadano.

Finalmente, este análisis propone que las prácticas políticas gubernamentales y cívicas se lleven a cabo conjugando hechos y valores; la experiencia y la reflexión sobre la experiencia. Con ello, el anhelo de una sociedad política no desconoce lo total de la dimensión moral, en donde las circunstancias que vive cada persona son lo que hace de la democracia un ámbito cuestionador a la vez que cuestionado. Ciertamente, esto no libera a la sociedad de las tensiones propias del conflicto, aún en su dimensión disfuncional, pero sí permite hacer visible las presiones que, provenientes del mercado e instituciones basadas en la dinámica de recompensa y castigo, impiden el florecimiento individual, institucional y común del país.

Bibliografía

Agüero, J. (2020) La promesa de la memoria: Apuntes sobre un estallido en cuarentena. En J. Agüero (Comp.), *Chile 2019-2020: Entre la revuelta y la pandemia. Escrituras de interior* (pp. 40-52). Ediciones UCM.

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (trad. T. Calvo Martínez) Gredos.
- Aristóteles. (1998a). *Política* (trad. M. García Valdés) Gredos.
- Aristóteles. (1998b). *Ética Eudemia* (trad J. Pallí Bonet) Gredos.
- Aristóteles. (2011). *Ética a Nicómaco* (trad J. Pallí Bonet) Gredos.
- Bascopé, J. (2015). Documentos inéditos para la historia de Magallanes. La autonomía y Magallanes. *Magallania*, 42(3), 205-221.
- Berlin, I. (2017). Dos conceptos de libertad. En H. Hardy (Ed.), *Sobre la libertad* (205-255). Alianza Editorial.
- Cameron, M. (2018). *Political Institutions and Practical Wisdom: Between Rules and Practice*. Oxford University Press.
- Cortina, A. (2008). *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Tecnos.
- Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel.
- Del Águila, R. (2000). Política, derecho y razón de Estado. *Revista Española de Ciencia Política*, 3, 11-29.
- Escríbar, A. (1979). Crisis moral contemporánea. Sus causas. *Revista de Filosofía*, 17(1), 47-61.
- Escríbar, A. (1981). Ética y mundo contemporáneo. *Revista de Filosofía*, 19, 57-60.
- Fleet, N. (2011). Movimiento estudiantil y transformaciones sociales en Chile: una perspectiva sociológica. *Revista de la Universidad Bolivariana* 10(30), 99-106.
- Forstenzer, N. (2019). Feminismos en el Chile Post-Dictadura: Hegemonías y marginalidades. *Revista Punto Género*, 11, 34-50. DOI:10.5354/0719-0417.2019.53879.
- Garretón, M. A. (Coord.). (2016). *La gran ruptura. Institucionalidad política y actores sociales en el Chile del siglo XXI*. LOM.

- Garretón, M. A. (2020). A treinta años del Plebiscito de 1988. Notas sobre la democratización política chilena. En G. Caetano y F. Mayorga (Eds.), *Giros políticos y desafíos democráticos en América Latina: enfoque de casos nacionales y perspectiva de análisis*, de Gerardo Caetano y Fernando Mayorga (73-91). CLACSO.
- Goulet, D. (2004). Redefiniendo la justicia en una era global. *Journal of Law and Social Challenges*, 6(1), 1-15.
- Gracia, J. (2010). Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 42, 199-213.
- Gracia, J. y Reyes, M. (2022). Bien común, bienes comunes ¿para quién(es)? Desafiando la visión atomista de la sociedad civil. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, (66), e18. DOI: 10.3989/isegoria.2022.66.18
- Gramsci, A. (1971). *El Materialismo Histórico y la Filosofía de Benedetto Croce*. Nueva Visión.
- Hobbes, T. (1987). *Del ciudadano; Leviatán*. Tecnos.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Trota.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Leiva, S. y Campos, A. (2013). Movimiento social de trabajadores subcontratados en la minería privada del cobre en Chile. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad* 12(2), 51-61. DOI: 10.5027/psicoperspectivas-Vol12-Issue2-fulltext-293.
- Maquiavelo, N. (2006). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza.
- Martínez, V. (2006). *El Enfoque Comunitario. Estudio de sus modelos de base*. Universidad de Chile.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.

- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (2015). *Desarrollo Humano en Chile. Los tiempos de la politización*. PNUD.
- Rawls, J. (1995). *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, M. (2019). Sobre la sociedad civil como fuente de pluralismo: interrogantes previos a una afirmación. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 24(2), 27-41.
- Reyes, M. (2020). After civility as a lost faculty: brief aristotelian-contractualist theoretical debate. *Otrosiglo. Revista de Filosofía*, 4(2), 86-106. DOI: 10.5281/zenodo.4436629.
- Russell, B. (1961). *Los caminos de la libertad, El Socialismo, el Anarquismo y el Sindicalismo*. Hyspamérica.
- Siurana, J. C. (2011). *Los consejos de los filósofos. Una introducción a la historia de la ética*. Proteus.
- Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Alianza.
- Škarica, M. (2021). La política griega y la crisis de la acción política según Hannah Arendt. *Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*, 19, 104-116. DOI: 10.29035/pyr.19.104.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

LA NOCIÓN DE INDIVIDUALIDAD EN RELACIÓN CON EL COMPROMISO CIUDADANO

THE NOTION OF INDIVIDUALITY IN RELATION TO CITIZEN COMMITMENT

MARÍA LUISA BRANTT¹

Dra. en Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

mabrantt@ucsc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-5090-9288>

LORETO VERA

Lcda. en Filosofía

Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile

lvera@filosofia.ucsc.cl

*Artículo recibido el 15 de noviembre de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Brantt, M. y Vera, L. (2022). La noción de individualidad en relación con el compromiso ciudadano. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 43-54. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.43>

¹ Agradecimientos a FAA 02/2019 UCSC.

RESUMEN

En este trabajo pretendemos estudiar la noción de individualidad en relación con el compromiso ciudadano siguiendo el pensamiento de Victoria Camps. Se abordará, primeramente, el concepto de ética como experiencia moral para constituir la condición social y humana, a través del buen empleo de las virtudes; para luego, tratar el concepto de individuo, viendo su preponderancia en nuestra sociedad contemporánea y la constante búsqueda dialéctica entre identidad personal e identidades colectivas. Para así, finalmente, ver las conexiones de identificación y pertenencia del ser individuos en conexión con la comunidad.

Palabras claves: ética / experiencia moral / individualidad / ciudadano / comunidad

ABSTRACT

In this paper we intend to study the notion of individuality in relation to civic commitment following the thought of Victoria Camps. Firstly, we will address the concept of ethics as a moral experience to constitute the social and human condition, through the good use of virtues; then, we will deal with the concept of the individual, seeing its preponderance in our contemporary society and the constant dialectic search between personal identity and collective identities. Finally, we will look at the connections of identification and belonging of the individual being in connection with the community.

Keywords: ethics / moral experience / individuality / citizen / community

Introducción

Las acciones de los individuos, como entidad moral, giran en relación con comportamientos acordes a la convivencia y el permanente juicio ético. La sensación de estar constantemente decidiendo sobre las propias acciones pareciese ser un acto innato, pero la toma de decisiones requiere de involucrar al proceso deliberativo, considerando en todo momento la postura individual en conexión con la de los otros. Más que nunca hoy los ciudadanos son parte en la construcción de la sociedad, aportando a la conformación de su comunidad. Pero, ¿qué pasa con su individualidad? ¿se debe difuminar en pro del proyecto grupal o debe prevalecer por sobre éste? En este sentido, lo que se quiere presentar aquí, como aporte a estas cuestiones éticas, dice relación con comprender de mejor forma la conexión que debe existir entre ser individuos conformantes de una comunidad, para adquirir un compromiso ciudadano. Para abordar esta cuestión, nos serviremos principalmente del pensamiento de la filósofa española Victoria Camps, ocupándonos, primeramente, del concepto de ética, teniendo como base la experiencia moral, que permite constituir la condición social y humana, a través del buen empleo de las virtudes. En segundo lugar, adentrarnos en el concepto de individuo, su preponderancia en nuestra sociedad contemporánea y la constante búsqueda dialéctica entre identidad personal e identidades colectivas. Para finalmente, en tercer lugar, ver las conexiones de identificación y pertenencia del ser individuos en conexión con la comunidad.

1. La ética como experiencia moral

Todo ser humano tiene experiencia moral, pues en cuanto la persona alcanza un cierto grado de desarrollo intelectual, comienza inmediatamente a realizar juicios morales. La disciplina ética reflexiona sobre esta experiencia humana, en donde ninguna persona nace con la vida hecha, tendiendo que hacérsela, tomando en consideración, además, que estamos insertos en un determinado tiempo y sociedad, debiendo sobrellevar las circunstancias para realizar el determinado proyecto moral. En este sentido somos sujetos morales. La moral, como dimensión, nos permite hacernos a nosotros mismos, pues: *“puede entenderse [...] como una forma de vida propia de los seres humanos: la forma de vida consistente en vivir del modo más humano posible, buscando y procurando ser persona en el más pleno sentido de la palabra”* (Gracia, D., 2016, p. 13).

Tenemos una vida constitutivamente moral, en donde el proyecto de vida no es cerrado, pues necesariamente se construye en relación con

los ideales y valores. El asunto en cuestión sería preguntarnos ¿cuáles son los criterios o puntos a valorar para lo que hacemos o queremos? Y, ¿bajo qué moral queremos guiar nuestra existencia como ciudadanos de una sociedad democrática? Al respecto Victoria Camps nos manifiesta en su libro *Virtudes Públicas* que: “*La moral –o la ética- no es sino el conjunto de las virtudes o la reflexión sobre ellas: la serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente humanas*” (1990, p. 17). Pero, hablar hoy en día de virtud pareciese ser algo obsoleto, al querer abandonar el exceso de rigidez racional que se impuso en la modernidad, nos hemos pasado de un extremo a otro, a un exceso de sentir; por ende, en nuestra sociedad contemporánea costaría definir lo que es la moral. Con ello no queremos afirmar que hay que desechar lo concerniente al sentir y las emociones en cuestiones éticas; si, por el contrario, habrá que rescatar la expresión de nuestros sentimientos y actitudes, que son un aporte para construir nuestro juicio moral, aprobando unas formas de conducta y reprobando otras.

Las acciones de cada individuo tenderían a la buena convivencia con el otro y al mejor resultado para con ellos mismos, pues el ser humano busca un futuro característicamente bueno. Por el contrario, el mal comportamiento sale de esta clasificación, produciendo malestar en el individuo y en su entorno. En este sentido, se podría pensar que se vuelve complejo establecer cual sí o cual no es una acción moral. Al respecto Camps, nos llevaría a afirmar que no hay una respuesta específica respecto a lo planteado: “*tal vez no sepamos en concreto hacia dónde hay que ir, pero sí sabemos qué es lo que no nos gusta y lo que no debería tolerarse ni permitirse*” (1990, p. 11). Podríamos hablar, entonces, de una moral fuera de lo absoluto, que se enfoca en lo que se quiere y no se quiere para el individuo, desde lo que cada ciudadano, desde lo propio, considera como óptimo y tolerable para el grupo o la sociedad. En este sentido, es clave decidir las normas que en sociedad regularan nuestra convivencia, como nos dice Adela Cortina en su libro *Ética mínima*: “[...] *tenga en cuenta los intereses de todos los afectados en pie de la igualdad, y no conforme con los pactos fácticos, que están previamente manipulados, y en los que no gozan todos del mismo nivel material y cultural ni de la misma información*” (2019, p. 335).

El asunto en cuestión es, que en nuestro mundo contemporáneo pareciese ser que la individualidad dentro del mundo privado tendría un mayor valor que el vivir como un ciudadano en comunidad. Lamentablemente, esto nos estaría conduciendo a vivir en una sociedad conformada de manera burguesa, con un individualismo burgués,

guiando nuestra existencia, puramente a través de la economía y el hedonismo (cf. Bauman, 2004). Por tanto, la importancia de comprender qué es la moral, cae en la necesidad de convivir en un equilibrio apropiado, que no haga perder la libertad de los individuos, separando la esfera privada de la pública. Otro error que se puede cometer al tratar cuestiones de moral es comprender de mala forma que, el juicio público se propaga a los otros desde las acciones privadas; no sólo juzgando al sujeto en lo que hace públicamente, sino desde lo que hace en su privacidad. Nos ocuparemos de esta cuestión, en el siguiente apartado.

Continuando la idea referente a la comprensión de qué es la moral, nos interesa seguir la idea de Camps, quién expone que no debe diferir en la aplicación a la realidad, y debe ser comprendida como un ‘conjunto de virtudes’; reconociendo que el origen de la ética viene desde la moral vivida, es decir, la ética se da desde las experiencias normativas y las costumbres de los seres humanos en comunidad (cf. 1990, pp. 10-17). Aquí, aparece la noción de virtud que puede ser comprendida como “*calidades, modos de ser individuales, que tienen una dimensión necesariamente pública*” (1990, p. 24), quedando en evidencia que las virtudes son rasgos personales que inciden tanto en lo privado como en lo público. Las acciones ético-morales, por tanto, repercuten en la formación de la personalidad de los sujetos desde el aprendizaje social y la reiteración de aquello que como fin produce bienes y felicidad; y que, en consecuencia, lleva a que dichas acciones se manifiesten necesariamente en la comunidad, en la esfera pública.

Adentrémonos ahora en la noción de individuo que, si bien hemos mencionado, corresponde ahora profundizar en ella para comprender de mejor forma su conexión con la comunidad.

2. La noción de individuo

Individuo es una de las denominaciones que se utiliza como sinónimo de ser humano, viene del latín *individuus*, el cual se traduce al español como indivisible o lo que no se puede dividir, derivando del concepto individual. Se puede comprender, entonces, al individuo como alguien con carácter particular e independiente dentro de un conjunto, como una persona única. En nuestra sociedad contemporánea, el concepto de individuo ha adquirido preponderancia, dejando establecido, generalmente, a un ser que se diferencia de otro, y que no precisamente necesitaría de ese denominado otro. Pero, se debe dejar en claro, que no se puede ignorar el hecho de que este individuo es una persona que

pertenece a una comunidad, a un conjunto de seres humanos. En este sentido, es clave tener en consideración esta relación entre individuo y comunidad, pues siguiendo a Camps, habría que ser cuidadosos tanto con los actos humanos individuales como con la condición de conjunto que afirma al sujeto en sí mismo: *“puesto que no somos individuos solitarios, mi subjetividad no es solo mía, sino el resultado de mis relaciones”* (1990, p. 147).

No podemos eludir que, como seres humanos vivimos dentro de una sociedad, en donde las relaciones interpersonales son parte de nuestra conformación como personas, la subjetividad y los comportamientos individuales no solo afectan a quien realiza actos en su propio beneficio, sino que también afectan al ‘otro’ como participante de estas relaciones. Por ende, la individualidad de la persona no tiene solo que ver con centrarse en sí mismo, sino que involucra las relaciones interpersonales desde el aprendizaje sensorial para la formación de la identidad, ya que la subjetividad no es solo personal, sino que viene desde lo aprendido en las relaciones sociales de cada individuo en relación con su formación.

Si bien, la noción de ‘individualismo’ ha cobrado protagonismo en la contemporaneidad, esta condición en la sociedad no debiese estar en una disputa constante con la relación entre individuo y su aperturidad hacia el otro. Más bien, desde la individualidad existe la necesidad de sentirse los unos con los otros a través de la comunicación, que permite sedimentar sociedades equitativas, contribuyendo a construir Estados (y gobiernos) democráticamente abiertos a la comunidad. Debido a esta necesidad es que se requiere conservar al ‘yo’ del individualismo en el ‘nosotros’, es decir, en este nosotros el individuo tiene un punto de convergencia, en la convivencia a través de la autenticidad del yo, el *thelos* de la humanidad ya no sería único, sino múltiple entre los seres humanos. Pero, no por ello debe ser considerado como un limitante de la conformación de la sociedad; sino más bien, como un aporte que permite diferenciar al individuo del conjunto de ciudadanos. Por tanto, es clave comprender que, el comportamiento ético tiene como base la individualidad de la persona, que se expone como existente, para de esta forma, abrirse al grupo-sociedad.

Ahora bien, respecto a la formación de las identidades de los individuos, el primer paso para el ‘yo’ es haber formado ese ‘yo’ como un ser humano autónomo, con reconocimiento propio y de los demás: *“tener una identidad es conferirle unidad a la propia vida, recoger el pasado y proyectarlo hacia adelante, fijar unos valores, marcar continuidades o transiciones. En suma, hacer la propia existencia una narración con sentido”* (Camps, 1990, p. 146).

De lo anterior, podemos comprender tres ideas que nos interesan para aclarar mejor la cuestión que aquí nos ocupa, a saber: a) se le otorga a la vida una unidad propia, es decir, identificar la propia vida como única entre todos quienes conforman la sociedad. b) La formación de la identidad tiene cierta estaticidad al momento de fijar valores, sin embargo, es posible argumentar que esta fijación de valores es adaptable, ya que se necesita aprender y traer desde el pasado la enseñanza, para adaptarla a la realidad del presente. c) Por último, y con mayor predominancia social, se requiere apropiarse de lo aprendido, adquiriendo comportamientos para poder asegurar un 'yo' coherente y adaptado a un conjunto social.

La identidad, de esta forma, permite diferenciar al 'yo' del 'nosotros', en donde los individuos si bien pertenecen a la clasificación de ser humano, cada uno de ellos forma su propia identidad para separarse, de manera figurativa, del otro. Por ende, la búsqueda del 'yo' no niega la participación del 'nosotros', más bien, es necesario mantenerse en el 'nosotros' desde la separación del 'yo', pues, esta acción se afirma en la necesidad de conexión social que presentan los individuos para poder progresar. El ser humano al formarse como alguien con identidad propia (ideas, virtudes, actitudes, etc.) sería capaz de unirse aún más a la sociedad en la que está inserto, esto debido a que saber quién se es, le permite comprenderse y relacionarse de mejor manera con el conjunto, teniendo en cuenta los límites que conlleva ser un individuo en sociedad.

Lo interesante aquí, siguiendo el pensamiento de Camps, es considerar como el 'yo' siendo en el 'nosotros' nos conduce a una finalidad consensuada en la comunidad. En este sentido habrá que tener en consideración la unicidad del individuo desde el ideal de igualdad personal hacia lo público, es decir, cuando se contempla que las personas pertenecen a una comunidad, un colectivo o una asociación, se asume que los seres humanos están en condiciones de igualdades similares, al mismo tiempo que el sujeto se auto determina como igual en derechos y deberes para pertenecer a dichas agrupaciones. Se presupone, entonces, que el ideal de comunidad debiese venir desde este progreso individual, que asume de una u otra forma que la afirmación del progreso tanto personal como en comunidad, para el consenso del nosotros-comunidad, otorga las condiciones para un *thelos* comunitario. Con esto, queda claro que, ser un 'yo' no puede estar apartado de lo público, pues, la frase 'ser iguales a otros' conlleva la noción de iguales que resume la condición de ser un ser humano en comunidad, no quedándose encapsulado en la esfera íntima de la persona o en un individualismo consumista y hedonista (cf. 1990, pp. 160-165).

En este sentido, el ‘nosotros’ conlleva en sí una necesidad de progreso individual, que establece las bases para sí mismo con parámetros en lo comunitario, permitiendo salir de la visión del ser humano únicamente en su individualidad, aislado de la comunidad, para ubicarlo y hacerlo parte del nosotros, con un comportamiento colectivo desde la individualidad en el nosotros.

Por tanto, al percibir hoy en día al individuo como alguien que cumple un rol específico en la sociedad e identificar cuál es su condición en ésta, le define como ser humano inserto en la sociedad como ciudadano. Esto debido al comportamiento público que ejerce y que se va desarrollando en conjugación con el propio querer. Puesto que, gran parte de las sociedades están insertas en gobiernos democráticos, Camps propone el argumento desde aquella base y sostiene que:

“La democracia debería ser la búsqueda y la satisfacción de necesidades e intereses comunes, para lo cual conviene, además de definirlos y nombrarlos, de establecer prioridades, construir un clima de colaboración y cooperación. A crear ese clima va dirigidas las que aquí llamo *virtudes públicas*” (1990, p 12).

Siguiendo esta línea, la propuesta de la filósofa española se conectaría con gobiernos sociales y auto gobiernos que se establezcan desde el ser individuos en conexión con los otros; haciendo que la convivencia sea un ambiente que permita que se sientan parte de la comunidad entre los que conforman la sociedad. Es interesante considerar esta propuesta hoy en día, ya que plantea un proceso de transformación de las virtudes hacia lo público, haciendo que el individuo no solo trabaje en sí mismo, sino que involucre al otro, teniendo como resultado la conformación de mejores ciudadanos y sociedades.

En este sentido, podríamos comprender por ‘ciudadano’ a aquel que habita un determinado lugar, realizando funciones específicas, entre las cuales se encuentra la política. Acompañándonos del pensar de Camps, se entiende que, el ciudadano debe cumplir con una serie de virtudes que le vinculen al ejercicio político de derechos y deberes dentro de la localidad habitada (1990, pp. 10-14). Por tanto, el comportamiento ético conduce al ser humano hacia actos de justicia, uniéndose con la idea que se tiene de justicia, aplicando el derecho y la razón, que no iría sólo en beneficio personal, sino también colectivo; aportando a su configuración de ser ciudadano.

En efecto, el cumplimiento de derechos y deberes del ciudadano debiese venir de la mano con un comportamiento ético, adecuado al desenvolvimiento público esperado; el cual debiese estar basado en virtudes que busquen el bien común, comprendiendo a la virtud como una (s) cualidad (es) que contribuye al ejercicio y perfeccionamiento de la democracia (cf. Camps, 1990, p. 30); favoreciendo a Estados democráticos a través de acciones que produzcan beneficios tanto al individuo como a la comunidad.

Veamos ahora a qué se refiere esta identificación del individuo como aporte a la conformación de la comunidad.

3. Identificación y pertenencia como fundamento para la comunidad

Ciertamente los seres humanos no habitan ni se desarrollan completamente solos; de ahí la importancia de la ética, ya que aporta a la propia construcción de la identidad. Pero, hay que tener en consideración que, “*nadie puede construir y defender su diferencia si antes no se le reconoce su igualdad*” (Camps, 1990, p. 161), en donde la necesidad de diferenciarse e identificarse con los demás conlleva el reconocimiento de igualdad, de sentirse parte del conjunto, manteniendo cada ser humano su individualidad. Ocuparnos de esta cuestión es clave hoy en día, pues más que nunca se requiere reconocer a aquellos diferentes e integrar esas diferencias como aspectos positivos para la construcción social con las y los otros. El reconocimiento aporta tanto a la construcción de la propia identidad como a la del otro dentro de las comunidades.

La identidad en sí revela rasgos característicos propios y colectivos del individuo que le conforman como ser único y parte de una comunidad, tales como la orientación sexual, expresión cultural, expresión de género y cualquier otro que sea manifestado por los individuos. En relación con ello, el poseer identidad conlleva a darle propia unidad a la persona, que se construye desde lo vivido, desde lo experienciado, incluyendo valores ya adquiridos y, teniendo la posibilidad de modificarlos, si fuese el caso (cf. Camps, 1990, p. 146). Las conductas y actitudes que expresa el ser humano en sociedad son parte importante de cómo esta identidad se desarrolla en el conjunto, es por esto que la ética siempre debe estar presente (cf. Cortina, 2019, pp. 75-79), ya que a pesar de ser un comportamiento personal y que se construye desde el propio entendimiento y aprendizaje, se encuentra constantemente en conexión con los estímulos exteriores, conduciendo a lo que comprendemos como comportamiento social. Queda claro, entonces, que este actuar individual

pasa a ser significativa en el aprendizaje de construcción social. Pero, no se da solamente desde una vía; pues, también, el individuo necesita aprender de este comportamiento social para identificarse como un yo único.

En su libro *Gobierno de las emociones* (2011), Victoria Camps nos menciona que la sociedad ayuda a la construcción de la autonomía y autoestima del sujeto, construcción que, fundamenta la posterior identidad social y personal. Llegar a ser lo que se es, conformarse en la individualidad, constaría de una posible necesidad de la identidad colectiva, específicamente, lo referente a sentirse incluido en un grupo determinado, en donde se compartan gustos, sentires e incluso metas. Esta identidad colectiva funcionaría como núcleo que protegería y visibilizaría a las personas que no son reconocidas en su calidad de individuos, tales casos serían, por ejemplo: las disidencias sexuales, mujeres, pobres, inmigrantes, etc.: *“Quien debe poder autorepresentarse es el individuo, no en su calidad de homosexual, mujer o inmigrante, sino como alguien que aspira a ser visto y reconocido como tal, sin que haya que adjudicarle necesariamente cualquiera de esos atributos que esconden de hecho su personalidad”* (2011, p. 225).

Así pues, la personalidad (e identidad) es ayudada en su formación por los colectivos, pero esta, también, necesita ser desarrollada desde la persona en el plano individual. Pues, el peligro de quedarse sólo en la identificación colectiva, recaería en que el o los sujetos no sepan diferenciarse de la masa, es decir, que su pensamiento y expresividad dependan de lo que el colectivo exprese o realice. Si bien, la identificación colectiva funcionaría como una condición que ayuda a forjar las personalidades e identidades, no resultaría suficiente para ser un yo entre los otros.

En el caso de la participación política, pareciera que debe existir una identificación del individuo con el colectivo y una participación de este dentro del grupo que se enfoque en ejercer sus derechos, es decir, entrar a uno o más colectivos que sean afines a sus participantes no solo debiese ser por estar dentro de los integrantes de un determinado grupo, sino que debiese implicar una participación activa, que permita mostrar las individualidades, para hacerse visibles como agentes de derechos y deberes sociales. En otras palabras, estas identidades colectivas lucharían por los derechos de cada uno de los ciudadanos que se identifiquen y participen con ellas; donde los derechos van, tanto, hacia los individuos, como a las identidades personales. A raíz de ello, es clave forjar un

yo que se haga visible y se desenvuelva en el nosotros. Siguiendo el pensamiento de Camps, sería necesario contemplar dos hitos personales para poder llegar a ser un yo entre aquel nosotros: a) la 'integración en la realidad presente', es decir, la integración y adaptabilidad del sujeto a grupos concretos como familia, grupos de trabajo, clubes, espacios universitarios, etc., que le permitan verse en el aquí y ahora desde una acción continua del compartir con otros, (con)formándose en y con su colectividad. Y, b) 'la memoria del pasado', la cual se encargaría de la construcción del presente y de la identidad desde las experiencias previas, permitiendo al sujeto ser ese yo, con experiencias propias y adaptadas a sí mismo (cf. 2011, pp. 228 ss).

Conclusión

A modo de conclusión se puede conjeturar que la diferencia del yo en el nosotros estaría dada desde el reconocimiento de las facultades personales que se forman desde la memoria y la vivencia del presente, facultades que a su vez funcionan como colectivas, pero que provienen desde la individualidad. Este reconocimiento del yo derivaría desde la autoestima del propio sujeto, condicionada por saberse quién es y aceptarse desde lo que puede y no puede cambiar para gobernarse a sí mismo. El resultado, por tanto, lleva a la independencia del individuo de los otros; lo que permitiría, además, tener reflexiones propias y tomar decisiones propias. Ahora bien, aunque parezca contradictorio, esta independencia no podría ser totalmente autónoma, ya que se necesita de los otros, pues no somos autárquicos. En definitiva, estamos en relación constante con los otros, pero dejando claro que, dicha relación no fundamenta totalmente la existencia misma de un yo, sino que permite establecer la comunicación y atención de ese yo para progresar tanto de manera individual como dentro un nosotros-colectivo.

Teniendo claro que el individuo convive en la colectividad, pero a su vez se diferencia de ésta, sería posible afirmar, además, la pertenencia del sujeto como ciudadano, sabiéndose quien se es y su pertenencia a un grupo, manteniendo una relación interdependiente y positiva, para poder exigir y cumplir derechos y deberes. Es aquí, entonces, en donde se podría afirmar que la vida en comunidad causa un impacto positivo en el progreso político de los ciudadanos, impacto que podría incidir en mejorar la calidad de vida, el ámbito laboral y la tolerancia en comunidad, entre otros. En definitiva, el compromiso que conlleva identificarse como ciudadano activo dentro de la comunidad que se habita, sabiéndose quien se es desde las virtudes y actividades que como individuo pueda

desarrollar a lo largo de su vida, permitirían a dicho ciudadano poder optar a compromisos socio-políticos con el fin de convivir dignamente en sociedad.

Bibliografía

Aristóteles (1970). *Ética Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Bauman, Z. (2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Madrid, España: Colección Austral

Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Barcelona, España: Herder. I edición.

Cortina, A. (2019). *Ética mínima*. Madrid, España: Tecnos.

Gracia, D. (Coord.), (2016). *Ética y ciudadanía, construyendo la ética* Madrid: Editorial SA.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

ÉTICA Y ACTIVIDAD POLÍTICA. DISCURSOS DE ODIO, NEGACIONISMO Y DESINFORMACIÓN EN LA CONVENCIÓN CONSTITUCIONAL DE CHILE

ETHICS AND POLITICAL ACTIVITY. HATE SPEECHES, NEGATIONISM AND DISINFORMATION AT CHILE'S CONSTITUTIONAL CONVENTION

CRISTHIAN ALMONACID-DÍAZ¹

Dr. en Filosofía

Universidad Católica del Maule, Chile

calmonacid@ucm.cl

<https://orcid.org/0000-0001-9428-9623>

*Artículo recibido el 16 de noviembre de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Almonacid, C. (2022). Ética y actividad política. Discursos de odio, negacionismo y desinformación en la Convención Constitucional de Chile. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 56-74. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.56>

¹ Investigador del Centro de Investigación en Religión y Sociedad de la Universidad Católica del Maule. Fue integrante titular del Comité de Ética, Probidad, Transparencia, Prevención y Sanción de las Violencias, de Convención Constitucional de Chile, ratificado por el Pleno en sesión n° 42 del 01 de diciembre de 2021. Sus funciones en dicha responsabilidad se extendieron hasta el día 04 de julio de 2022

RESUMEN

Este artículo analiza el denominado “Reglamento de ética y convivencia; prevención y sanción de la violencia política y de género, discursos de odio, negacionismo y distintos tipos de discriminación; y de probidad y transparencia en el ejercicio del cargo” de la Convención Constitucional de Chile (2021-2022). El objetivo de este análisis se concentra principalmente, en destacar las implicancias valóricas, filosóficas y problemáticas asociadas a tres cuestiones que el autor considera importante en la intersección de la reflexión ética y la actividad política, a saber, discursos de odio, negacionismo y desinformación.

Palabras claves: ética / convención constitucional / discurso de odio / negacionismo / desinformación

ABSTRACT

This article analyzes the so-called “Ethic and Coexistence Regulation; prevention and sanction of political and gender violence, hate speech, negationism and different sorts of discrimination; and probity and transparency in the exercise of the charge” of the Constitutional Convention of Chile (2021-2022). This analysis mainly focuses on highlighting the value, philosophical and problematic implications associated to three issues that the author considers important at the intersection of ethical reflection and political activity, namely, hate speech, negationism and disinformation.

Keywords: ethics / constitutional convention / hate speech / negationism / disinformation

I. Introducción

La instalación del proceso constituyente en Chile (2021-2022) abrió un tiempo constituyente que empujó a la ciudadanía a convertirse en la agencia fundamental dentro de los debates para las decisiones que iban a integrar la propuesta de nueva “carta fundamental”. El proceso se sostuvo, más allá de sus aciertos y desaciertos, gracias a la solidez de este espíritu participativo y democrático. Sin participación, sin la presencia activa que tuvo la ciudadanía, no habría existido la legitimidad que fundamentó el resultado final del rechazo de la propuesta de un 62% de votantes, en un plebiscito que marcó, vía voto obligatorio, la más alta participación de votantes de la historia institucional y democrática de Chile (SERVEL, 2022).

Evidentemente son muchos los aspectos que se deben reflexionar y de los cuales aprender dentro del proceso de la Convención Constitucional. Una de las dimensiones que pensamos merece un análisis especial es el marco ético dentro del cual desarrolló el proceso. Como sabemos, todo proceso constituyente se lleva a cabo dentro de un *corpus* normativo que permite establecer el campo jurídico gracias al cual se regula el proceso democrático y la toma de decisiones. Uno de esos campos jurídicos fue el que estableció los principios y las regulaciones que las y los integrantes de la Convención Constitucional se dieron a sí mismos a través del denominado “Reglamento de ética y convivencia; prevención y sanción de la violencia política y de género, discursos de odio, negacionismo y distintos tipos de discriminación; y de probidad y transparencia en el ejercicio del cargo” (Convención Constitucional Chile, 2021)².

Como un hito se consideró el tema de la ética dentro del proceso constituyente (Viera, 2021), principalmente porque a través de este marco de regulación del comportamiento en el ejercicio del cargo, se establecían los principios éticos que formalizaban el horizonte de conducta de todos y cada uno de los convencionales. Al mismo tiempo, se establecía la tipificación de infracciones al reglamento (Reglamento de Ética. Título III), determinando claros procedimientos en pos del resguardo del debido proceso, junto a un sistema de sanciones que fueron determinadas por un órgano externo a la Convención y que fue conocido como el “Comité de ética, probidad, transparencia, prevención y sanción de las violencias” (Reglamento de Ética. Título II). Precisamente, este órgano externo

² En adelante “Reglamento de Ética”.

e independiente, fue en sí mismo una novedad en el sistema político chileno. Por primera vez se establecía que un ente externo al órgano legislativo conociera, juzgara y resolviera las infracciones al Reglamento de Ética dentro de la entidad institucional constituyente.

Muchas fueron las dimensiones éticas que el Reglamento de Ética dirimía a través de su articulado. Emergieron temas novedosos y complejos que no siempre concitaron la misma interpretación ni la misma adhesión transversal, precisamente, por la dificultad de establecer contornos sin afectar otros principios éticos, igualmente válidos y legítimos. En general, es evidente que los criterios éticos fueron una referencia exigente y con altura de miras, que más allá de su cumplimiento concreto, establecieron un horizonte normativo de valores mínimos morales que reflejaron la importancia de una ética civil que hiciera frente, desde el *factum* del pluralismo a la imposibilidad de un monismo moral (Cortina, 1986, p. 171).

La finalidad del Reglamento de Ética fue regular bajo principios éticos mínimos comunes (artículo 3°), la actividad política dentro del proceso constitucional. De este modo se establecieron definiciones explícitas sobre *lobby* (artículo 15°) y conflictos de interés (artículos 16° y 17°); sobre todo tipo y forma de discriminación (artículo 18°); también se tipificaron un amplio sentido de violencias, incluida la violencia de género (artículo 20°), el discurso de odio (artículo 21°), la violencia de credo (artículo 22°), el negacionismo (artículo 23°) y la desinformación (artículo 24°). Como se ve, el espectro de tan importantes cuestiones éticas incluidas en el proceso constituyente fue tan amplio en temáticas y problematizaciones, que sería imposible pretender estudiarlo todo en un artículo como el presente. Por ello nos abocaremos a analizar únicamente tres temas que responden, a nuestro modo de ver, a tres ejes relevantes dentro de la actividad política en el contexto institucional chileno contemporáneo.

En consecuencia, el objetivo general de este artículo se concentra en reflexionar sobre tres temas, que, a nuestro juicio, se constituyen en tres dimensiones éticas que la actividad política nacional requiere deliberar en el campo de la política institucionalizada. Es decir, nuestra intención no es completar ni acabar la reflexión sobre los temas aquí propuestos. Únicamente nos anima establecer los contornos generales de los valores éticos en juego, además de proponer criterios de reflexión filosófica práctica que permitan introducir cuestiones que se requieren examinar. En síntesis, intentaremos ofrecer algunas líneas para un proyecto de continuidad reflexiva y profundización futura.

Los tres temas que pretendemos abordar en este trabajo son: discursos de odio, negacionismo y desinformación. Vamos a dividir nuestro trabajo en tres momentos. En el primero vamos a referenciar un horizonte ético amplio, en el entendido que la actividad política no es indemne a la justificación racional práctica de su acción y a la orientación valórica de su desenvolvimiento. En un segundo momento vamos a analizar cada tema propuesto a través del siguiente esquema: primero, analizamos el marco normativo que estableció la Convención Constitucional a través del articulado del Reglamento de Ética. En este primer paso de análisis pretendemos identificar principios, definiciones y tipificación de infracciones. Posteriormente, en un segundo paso, sin entrar en los vericuetos de las conductas específicas de algunos convencionales que marcaron la opinión pública, procuramos analizar los valores en juego, identificando las problemáticas emergentes y posibles campos de orientación ética para la deliberación política. En un tercer momento, esperamos concluir con un balance de los resultados obtenidos de nuestro análisis. En este último momento conclusivo, esperamos ofrecer caminos bajo el carácter de un posible aprendizaje para un progreso moral que esperamos inspire la actividad política en el campo institucional. Nos anima la convicción que, si bien este primer momento del proceso constituyente se cerró sin aprobación de la propuesta de Nueva Constitución, es posible aprender como sociedad para profundizar siempre a mejor la orientación ética de toda actividad política.

2. La cuestión ética en la política deliberativa

Es imprescindible para hablar de ética de la actividad política, definir un lugar de habla. En este sentido la referencia filosófica que orienta a nivel general este escrito lo encontramos en lo J. Habermas denomina “política deliberativa” (2005, p. 363). Es decir, el marco filosófico que nos permite orientar el sentido reflexivo de nuestro trabajo es el propósito habermasiano de establecer un ideal de deliberación política que extienda el uso público de la palabra en la configuración de una razón práctica que dialoga en todas aquellas cuestiones que afectan al ordenamiento de la sociedad. La deliberación política alcanza bajo esta perspectiva a todas las esferas de la convivencia, sea a nivel institucional como dentro de las fronteras de la sociedad civil. Los análisis habermasianos se mueven dentro una teoría filosófica social esencialmente normativa, pero no rehúye a las cuestiones de la realidad política dentro del desenvolvimiento institucionalizado. Esta mediación entre lo ideal y lo concreto, se puede ver por ejemplo en su texto *La*

inclusión del otro. Estudios de Teoría Política (Habermas, 1999). El objetivo de Habermas dentro de estas coordenadas es fundamentar la democracia bajo los criterios de una razón comunicativa, como también redescubrir las prácticas pragmáticas de la democracia, para abrirse a la discusión crítica y abierta de todos los asuntos de interés general, tanto a nivel organizativo institucional como de estructuración ética, moral y jurídica:

“El concepto de una política deliberativa sólo cobra una referencia empírica cuando tenemos en cuenta la pluralidad de formas de comunicación en las que se configura una voluntad común, a saber: no sólo por medio de la *autocomprensión ética*, sino también mediante acuerdos de intereses y *compromisos*, mediante la elección *racional de medios en relación a un fin*, las *fundamentaciones morales* y la comprobación de lo coherente *jurídicamente*. (Habermas, 1999, p. 239)³

Este aspecto aplicado de la política deliberativa que no rehúye del diálogo ético y fundamentaciones morales, hunde sus raíces en una alternativa más radical de democracia (Cortina, 2012). Es decir, a diferencia de modelos liberales y republicanos que dan por hecho el sustrato ético compartido en la mayoría de las sociedades occidentales (Habermas, 1999, p. 231), la política deliberativa dispone una ampliación de la reflexión ética para dialogar incluso sobre los fundamentos morales de los discursos políticos. La nota distintiva de la política deliberativa es el *factum* del pluralismo moral. El devenir de los principios éticos que por mucho tiempo se consideraron establecidos por diferentes vías (especialmente religiosas) quedan al debe cuando ostentan la homogeneización moral, o cuando se transmiten normas éticas sin ejercicio racional o sin justificación dialógica. En la modernidad, en y a través de la razón dialógica, es posible la condición de posibilidad de un efectivo universalismo ético:

“la modernidad aparece como configuración de una moral plenamente universalizable: puesto que las normas, principios y valoraciones morales descansan en la razón, facultad común a todos los hombres, todos pueden comprender y compartir tales normas, principios y valoraciones. El universalismo moral ha alcanzado su punto álgido”. (Cortina, 1986, p. 179-180)

³ Las cursivas pertenecen al texto.

Bajo este sentido intersubjetivo de la política deliberativa, la ética cívica se convierte en una conquista racional dialógica. El conjunto de principios éticos y de valores ciudadanos es el resultado de una sociedad moralmente plural, convirtiéndose con ello en un horizonte marcado por la diversidad de sus ciudadanos, pero unidos como miembros implicados en la fundamentación y en la elección de aquellos principios y caminos éticos por donde transitar la vida en conjunto. Así comprendida la ética podemos decir que la identificamos como “la ética de las personas en tanto ciudadanos, en tanto implicadas en la vida de una comunidad política de la que tienen que ser protagonistas indiscutibles” (Cortina, 2009, p.11).

Así vistas las cosas, la ética dentro de la política deliberativa se desenvuelve como un intercambio de enfoques, visiones, opciones, valores en juego dentro de la configuración de la democracia y el desenvolvimiento de los agentes ciudadanos (Prono, 2019). La idea de fondo es alcanzar acuerdos dialógica y racionalmente motivados. Es decir, bajo la perspectiva de la ética del discurso, el principio básico de la voluntad general respecto a un determinado acuerdo no es el habitual principio de la mayoría, sino por, sobre todo, el “principio del discurso”. El discurso bajo este enfoque se comprende como un diálogo argumentativo para determinar decisiones políticas, leyes, procedimientos y al mismo tiempo para evaluar acciones, propósitos éticos y formas de desenvolvimiento de la institucionalidad y convivencia entre las personas.

Una vez definido el horizonte filosófico de comprensión de nuestro estudio podemos analizar los temas propuestos en los objetivos de nuestro trabajo.

3. Discursos de odio

3.1 Normativa sobre el discurso de odio en el Reglamento de Ética de la Convención

El artículo 1° (en su inciso primero) del Reglamento de Ética establece el objetivo de la toda la normativa aprobada por el pleno de la Convención “El presente reglamento tiene por objeto establecer principios, normas y parámetros para orientar la convivencia al interior de la Convención Constitucional y resguardar la dignidad del cargo de convencional constituyente”. Con lo que se establece el horizonte amplio del sentido del Reglamento. Más adelante en el artículo 3° cuando se establece el principio de ética, en su inciso 3° se menciona:

“En virtud de estos principios, el comportamiento y relacionamiento de las y los convencionales constituyentes entre ellos y con su entorno y cada territorio, así como con todos los diferentes pueblos, debe reflejarse en el *respeto mutuo*, comunitario y colectivo, en el *cuidado de las palabras*, las acciones y las omisiones, así como en la valoración y respeto a la existencia de todas las formas de vida que cohabita de manera interdependiente”⁴.

Como se puede ver, la insistencia en la horizontalidad y reciprocidad de las relaciones dialógicas emerge como un principio que exige entre otras cosas el respeto mutuo y el cuidado de la palabra.

La palabra, vehículo fundamental de todo proceso deliberativo, se convierte en la depositaria del principio ético de valoración y reconocimiento de la alteridad. Tal vez por ello, cuando se realizan las definiciones reglamentarias, en el artículo 21° se define expresamente cómo se entiende el discurso de odio:

“Constituye discurso de odio toda comunicación, expresión verbal o de cualquier tipo, que sea un ataque o utilice lenguaje discriminatorio en relación con una persona o un grupo en razón de su origen étnico, raza, color, ascendencia, nacionalidad, credo, religión, espiritualidad u otro factor de identidad, que tenga la entidad suficiente para incitar a la discriminación, la hostilidad o la violencia”.

Si bien los alcances de la definición son claras, en el Título III, artículo 37° del Reglamento de Ética también establece “infracciones a los principios de ética en el ejercicio del cargo, de buen vivir, de responsabilidad, de respeto y de veracidad”, que incluye en su letra a) la consideración como infracción: “Proferir cualquier discurso de odio en los términos del artículo 21°”.

Mientras que, en el artículo 38°, cuando se identifica las “infracciones a los principios de igualdad, prevención y sanción de distintos tipos de discriminación, de prevención y sanción de violencias, de perspectiva de género, de plurinacionalidad e interculturalidad y de enfoque de derechos humanos”, en su letra d) se establece la infracción: “Incitar a la discriminación a través de discursos de odio en los términos del presente reglamento”.

⁴ Las cursivas son nuestras.

3.2 Discursos de odio, libertad de expresión y responsabilidad política

El discurso de odio (*hate speech*) es sin duda uno de los temas éticos de mayor actualidad en la arena de los asuntos políticos. Diversos acontecimientos a nivel mundial han marcado la agenda en términos de debate sobre el asunto. Acontecimientos especialmente impactantes como lo sucedido en el semanario francés Charlie Hebdo en el 2015, han sido una muestra de la importancia de pensar sobre el tema de los discursos de odio. Más aún si vemos cómo los mensajes racistas, contra inmigrantes (Pagliarone & Quiroga, 2021), los mensajes contra la mujer, contra minorías sexuales o contra los pobres (Cortina, 2017) se han instalado en campañas políticas y estrategias de comunicación pública, tenemos signos que hacen del discurso de odio un tema relevante para reflexionar.

La contraparte en el debate sobre el discurso de odio lo detenta la tensión con la libertad democrática de decir lo que se piensa y dar la propia opinión. El discurso de odio encuentra su tierra fértil de posibilidad gracias al principio de la libertad de expresión. Ahora bien, a nuestro modo de ver, la libertad de expresión defendida a toda costa y bajo todos los costos es sumamente compleja. No todo lo dicho, por el simple hecho de ser dicho, contribuye a la conformación de lo político. Sabemos que en sociedades fuertemente liberales la reafirmación del individuo y su libertad de expresión es la piedra angular de la coligación política, sin embargo, al poco andar esa piedra angular manifiesta fragilidades (Camps, 2018) que es necesario pensar.

Para Aristóteles, la Política se sostiene gracias al Logos (Aristóteles, 1988, 1253a). La Palabra es el medio a través del cual se manifiesta lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y todas aquellas apreciaciones que convienen para vehiculizar la participación de la comunidad como fundamento de la ciudad. Dicho de otra forma, la palabra entendida como un mero ejercicio de expresión individual de sonidos articulados en la esfera pública carece de sentido si no contribuye a la construcción de la comunidad. La palabra, para que tenga validez y legitimidad, está acompañada por un ejercicio reflexivo y un uso del pensamiento. Conectar el pensamiento razonable y la palabra emitida es responsabilidad del agente que hace uso del derecho a la libre expresión. La razonabilidad de las expresiones es una agencia personal, y por lo mismo, no parece conveniente la censura previa como medio de solución de la tensión entre la libertad de expresión y el discurso de odio. En la ligazón razonamiento-palabra se juega la libertad de expresión en

plenitud y la legitimidad del principio. Así vistas las cosas, la libertad incluye sopesar las consecuencias de los propios dichos para buscar el equilibrio pulsional que favorezca una correcta contribución a la edificación ética del espacio público.

En consecuencia, el ejercicio de la libertad de expresión tiene sentido si se hace dentro un desenvolvimiento racional. Por ello, en política, no caben palabras que no poseen razonabilidad: no caben palabras de insultos, palabras discriminatorias ni palabras que promueven el odio, la intolerancia o la sedición política por el puro capricho compensatorio causado por unas elecciones perdidas, por ejemplo.

El atomismo de la palabra y la defensa de la libre expresión como derecho absoluto es una cuestión hasta peligrosa en la esfera pública. Decir cualquier palabra, sin reflexión, puede convertirse en una libertad de expresión destructiva. Tal vez la libertad de expresión que se piensa sin límite es el resultado de la ilusión de un individuo que se basta a sí mismo para la validez de su palabra dentro del espacio público. Sin embargo, la validez de la comunicación se logra en base a la referencia exterior, cuando se tiene en cuenta a todos los implicados con un sentido interdependientemente y recíproco (Cortina, 2012, p. 107). Una libertad de expresión que instrumentaliza los engranajes políticos y olvida esta dimensión intersubjetiva, nos pone en riesgo a todas y todos dentro de la sociedad que construimos. La responsabilidad es el límite del ejercicio de la palabra porque es el deber que obliga a todos los ciudadanos a pensar bien lo que se dice cuando ello tiene consecuencias para la vida de los demás.

4. El negacionismo

4.1 Normativa sobre el negacionismo en el Reglamento de Ética de la Convención

Para la Convención Constitucional el problema ético del negacionismo tuvo una relevancia importante. Esta relevancia se puede respaldar en el sentido que el negacionismo fue incluido en el título completo del Reglamento de Ética de la Convención y que hemos referenciado más arriba.

En las definiciones del Reglamento de Ética, específicamente en el artículo 23°, se establece la siguiente delimitación conceptual sobre lo que la Convención reconoció como negacionismo:

“Se entenderá por negacionismo toda acción u omisión que justifique, niegue o minimice, haga apología o glorifique los delitos de lesa humanidad ocurridos en Chile entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1990, y las violaciones a los derechos humanos ocurridas en el contexto del estallido social de octubre de 2019 y con posterioridad a éste. También se entenderá como negacionismo toda acción u omisión que justifique, niegue o minimice las atrocidades y el genocidio cultural de las que han sido víctima los pueblos originarios y el pueblo tribal afrodescendiente a través de la historia, durante la colonización europea y a partir de la Constitución del Estado de Chile”.

Como se puede ver en el articulado el trasfondo ético que sostiene la definición de negacionismo dice relación con el horizonte de los DD. HH. Las violaciones a los DD. HH. en el contexto de la Dictadura Militar, ampliamente reconocidas por diferentes instancias nacionales e internacionales (Rettig, 1991), se asumen como acontecimientos innegables. Lo mismo sucede con las violaciones de los DD. HH. y excesivo uso de las fuerzas policiales en el contexto del Estallido Social en Chile (INDH, 2020). Ya sea por uso de la palabra activa o no uso de la palabra bajo parámetros de pasividad justificadora, la negación o la minimización de la violación de los DD. HH. constituían para la Convención Constitucional una frontera ética muy bien demarcada. Este mismo horizonte de los DD. HH. fue el criterio de sentido por el que se reconocía el genocidio de los pueblos originarios (Alonso, 2020) y la existencia invisibilizada del pueblo afrodescendiente en Chile (Díaz, 2022). En este sentido se consideró una infracción a los principios de ética en el ejercicio del cargo en el artículo 37°, letra b) “Realizar alguna de las conductas de negacionismo en los términos del presente reglamento”.

4.2 El pensamiento rememorante y el antídoto al negacionismo

En democracia cada ciudadano puede construir y tener su propia opinión. Una democracia sólida defiende el derecho a pensar en libertad y expresarse en consecuencia dentro de la esfera pública. Pero esa libertad en una democracia sana posee un límite: no se puede pretender construir los propios hechos, alivianando o tergiversando para los propios fines, la historia patente y los acontecimientos que marcan la memoria colectiva. La dictadura militar en Chile para imponer sus ideas persiguió políticamente, torturó, hizo desaparecer a personas, violó sistemáticamente los DD. HH. Estos hechos han sido

investigados, testimoniados, objetivados, judicializados y reconocidos internacionalmente. De manera que quienes niegan la historia, pretendiendo opinar democráticamente, al menos en Chile, comete un dolo moral fortísimo. Recordemos que, en países efectivamente desarrollados el negacionismo es un delito penado por ley, como sucede en Alemania, por ejemplo.

Las crecientes declaraciones negacionistas en el espacio público nos obligan a reflexionar. Es un imperativo moral sopesar y calibrar la irrupción de una opción que juega al desbarajuste en el camino de aprendizaje (con avances y retrocesos) que Chile ha logrado en la defensa y respeto de los DD. HH., en el reconocimiento de los pueblos originarios y del pueblo afrodescendiente, y que no terminan aún por instalarse cabalmente en el aparato institucional.

Cabe en esta defensa de los acontecimientos históricos innegables, la preponderancia del “pensamiento rememorante” (Gadamer, 2007; González-Valerio, 2003) para la transición perfecta de los acontecimientos políticos concretos. Es decir, como la historia siempre enseña, ella se convierte en una coordenada fundamental para avanzar en el progreso político-moral de un país. El pensamiento rememorante es una condición existencial y más exigente que el ejercicio de un recuerdo. Como sabemos, la idea proviene de la tradición filosófica hermenéutica y se traduce en la capacidad de un sujeto o comunidad para desplegar a través de la narración de la memoria, la producción de nuevos y mejores escenarios. El pensamiento rememorante emerge de la memoria inscrita en el pasado y transita a un futuro reivindicador y comprometido con un proyecto social éticamente más óptimo.

Entonces, bajo la perspectiva de un pensamiento rememorante, el negacionismo es un punto de partida inviable para un proyecto político esperanzador. Con una conciencia histórica débil y una escasa autorreflexión memorística, emerge la duda que la historia de horror de violaciones a los DD. HH. no se vuelva a repetir. El aumento del discurso negacionista puede poner en riesgo las expectativas de progreso ético. Por esta razón, es importante tomar conciencia del tipo de pensamiento que la sociedad requiere cultivar para fundar la estructura humanizadora desde la cual se organiza la convivencia política.

5. Desinformación

5.1 Normativa sobre la desinformación en el Reglamento de Ética de la Convención

La Convención Constitucional estableció que la información clara, veraz y transparente sería un pilar fundamental del trabajo constituyente y un parámetro ético muy importante para la legitimidad social y conexión con la ciudadanía que mandató el proceso constituyente. Para graficarlo, el Reglamento de Ética menciona la palabra “Información” 16 veces. Citamos algunos ejemplos: la palabra “información” aparece ligada al principio de transparencia (artículo 5°) de todos los procesos asociados a la Convención. En otra parte, la información se liga al principio de la veracidad (artículo 11°) como norte de la libertad de expresión. Como también la protección de los derechos de toda la ciudadanía para conocer toda la información que se solicitase por los canales oficiales (artículos 61°, 62° y 63°).

En este marco de relevancia de la información pública, el Reglamento de Ética, define la desinformación en el artículo 24° del siguiente modo:

“Se entenderá por desinformación la expresión, a través de cualquier medio físico o digital, de un hecho que se presenta como real, conociendo o debiendo saber que es falso”.

Esta definición de desinformación supone la posibilidad de determinar con exactitud los hechos, a lo que se le llama “lo verdadero”. La determinación de ese espacio se puede verificar en la transparencia de la información en la que se basó la Convención. En el entendido que los procesos dialógicos, debates, presentaciones y acuerdos dentro de las comisiones y los plenos, fueron transmitidas en tiempo real a través de la plataforma Youtube, en lo que se denominó “Convención TV” (<https://www.youtube.com/c/Convencioncl>)⁵, es evidente que la transparencia de la información que emanaba fue un pilar fundamental del proceso. De manera que la delimitación de la veracidad de los hechos con carácter público podía confrontarse por medio digitales de acceso abierto, sincrónico o asincrónico. Lo mismo sucedió con el acceso a los documentos de trabajo, tanto los provisionales como definitivos que confluyeron en la elaboración de la propuesta de Nueva Constitución a través del sitio web <https://www.chileconvencion.cl/>⁶

5.2 Resistencia ética a la era de la posverdad

Luis María Cifuentes en su libro *La ética en 100 preguntas* (2018) se

⁵ Consultado el 08.11.2022.

⁶ Consultado el 08.11.2022.

pregunta ¿Son los políticos unos mentirosos compulsivos? (p.102). Es una pregunta provocadora, que nos abre a una cuestión que se ha instalado en la reflexión filosófica en los asuntos políticos: estamos ante la era de la posverdad. La Convención Constitucional a través de su Reglamento de Ética intentó frenar y mantenerse indemne a la posverdad, sin embargo, algunos hechos demostraron que ese horizonte estuvo lejos de cumplirse a cabalidad.

No por azar en el año 2016 la posverdad fue escogida por el diccionario Oxford (2016) como la palabra del año. El diccionario delimitó el concepto de posverdad de la siguiente manera:

“Post-truth is an adjective defined as ‘relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief’. relating to or denoting circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal belief”.

Es decir, lo que en la posverdad está en juego no es tanto la facticidad de los hechos comprendidos como la fuente de respaldo de la información fidedigna o cierta. En la era de la posverdad ya no son relevantes los hechos objetivos, sino que por sobre todo importa que las emociones y sentimientos estén satisfechos y que la información se acomode a las expectativas de las afectividades dentro de la esfera pública (Lordon, 2018). Este parece ser el camino por el que últimamente transitan los nuevos populismos ligados a las ultras derechas y que pueden terminar por deslegitimar por dentro los procesos democráticos. En la era de la posverdad, la diferencia entre lo falso y lo verdadero, entre los hechos fidedignos y las interpretaciones, ya no necesitarían una resolución aclaratoria. La verdadera información ya no sería relevante dentro de las reglas que la posverdad impone. Si bien la delimitación conceptual de esta “nueva realidad política” (Ferraris, 2013; Markus, 2016) puede poseer múltiples problemáticas, lo más relevante resulta ser que el fenómeno de la posverdad se afianza allí donde la despreocupación política por el error o la tergiversación escampa a sus anchas entre los representantes del sistema político (Avaro, 2021).

El estudio del fenómeno de la posverdad ha conducido a la reflexión ética a un desplazamiento para salir de la política propiamente tal y entrar en el campo de la comunicación política. La reflexión ética dentro de la posverdad y la desinformación se desarrolla dentro

de los medios de comunicación con los que se cuenta para afianzar el posicionamiento de las ideas de las partes involucradas en la gestación de la opinión pública y en la obtención de los votos. En pocas palabras, dentro del fenómeno de la posverdad, las estrategias comunicacionales, el marketing político y el mercado de los votos, han reemplazado el valor de la honestidad de las palabras dentro de la actividad política.

Cuidar la palabra es una necesidad ética fundamental (Cortina, 2021, p.117) en la medida que se convierte en una de las últimas fronteras éticas de la acción política dentro de las expectativas de toda democracia. Como afirma Cortina (2021):

“...la palabra puesta en diálogo tiene por meta la comunicación entre las personas y para alcanzarla ha de tender un puente entre el hablante y el oyente o los oyentes. Un puente que, según acreditadas teorías, exige aceptar cuatro pretensiones de validez que el hablante eleva en la dimensión pragmática del lenguaje, lo quiera o no. Son la inteligibilidad de lo que se dice, la veracidad del hablante, la verdad de lo afirmado y la justicia de las normas. Si esas pretensiones se adulteran, no hay palabra comunicativa ni auténtico diálogo, sino violencia por otros medios verbales: discurso manipulador, discursos del odio, que dinamitan los puentes de la comunicación y hacen imposible la vida democrática”. (p. 118)

Recuperar el valor de la palabra, defender la relación comunicacional basadas en la confianza y la honestidad de los involucrados son horizontes éticos ineludibles para una actividad política que transparentemente se esfuerce por conseguir bienes comunes. Hablar políticamente es comprometerse y resistir con la palabra íntegra y justa al fenómeno de la posverdad. Prometer políticamente es asumir la obligación de cuidar la certidumbre de la ciudadanía, para conseguir la cohesión social que se necesita en la configuración de proyectos políticos viables y democráticamente conformados.

6. Conclusiones

La Convención Constitucional de Chile (2021-2022), independiente al resultado del plebiscito en el que la ciudadanía rechazó democráticamente la propuesta de Nueva Constitución, se erige como un lugar fundamental en el que como sociedad podemos vernos como en un espejo para salir

fortalecidos. Todavía es muy pronto tal vez para ello, pero la distancia que permitirá el tiempo puede abrir la oportunidad que la historia revisite este proceso democrático en el que las chilenas y chilenos nos dimos la oportunidad de repensarnos como sociedad. Un rechazo a la propuesta no es igual a que todo haya que desecharlo. Hay fallos y aciertos que conducen a un perfeccionamiento de nuestro sentido de identidad, de nuestro sistema político-económico, de nuestra convivencia social, siempre que haya un ejercicio dialogado, crítico y autocrítico, reflexivo y proactivo sobre el proceso.

Una de esas tareas es pensar la relación que se dio entre la ética y la política, tema al que aquí hemos tratado de acercarnos. La vida ética como los modos de ser dentro de los múltiples sistemas comprensivos de los que hablaba Rawls, tiende a un pluralismo democrático que es fundamental para la heterogénea forma que la sociedad tiene para constituirse. Al mismo tiempo, los horizontes éticos se confrontan con la experiencia y el comportamiento público de los agentes y protagonistas de la actividad política concreta. Si bien las fallas precisas que conocimos públicamente a determinados principios éticos sea el primer lugar que suscita la crítica dentro del proceso constituyente, hemos escogido en este trabajo otro camino. Intencionadamente hemos intentado ubicarnos en un horizonte diferente.

La secularización del pensamiento ético en las sociedades liberales ha significado una supuesta pérdida de referencia ética estable. Decimos “supuesta”, en el sentido que las referencias éticas de toda actividad humana, incluida la política, sigue siendo una expectativa exigida y exigible por la misma sociedad. Un ejemplo de esta referencia ética ineludible fue precisamente el Reglamento de Ética de la Convención Constitucional. Definir principios y estándares éticos dentro del proceso constituyente, significó hacerse cargo deliberativamente de un marco ético jurídico en el ejercicio del cargo de representante constituyente. El asunto estriba en que la “legalización” de referencias éticas puede entrar también en conflicto con los principios liberales, en el entendido que el reglamento obstaculizaría la autonomía del movimiento discursivo. De hecho, bastante de eso pasó cuando los implicados en diferentes denuncias por faltas al reglamento, acusaron afectación a su derecho de libre expresión, por ejemplo.

A pesar de esta tensión, la experiencia constituyente develó que, dentro de los parámetros democráticos, es una expectativa el comportamiento ético de los representantes políticos. Ahora bien, para

que esa iniciativa pueda proyectarse en otras formas institucionales futuras se requiere definir lo que se ha venido a denominar “mínimos comunes éticos”, entendidos como aquellas bases mínimas razonables de actitudes y comportamientos éticos esperables en quienes ejercen roles políticos institucionalizados.

La evolución de la actividad política tiene sus riesgos si se instala una suerte de relativismo total. Dudar de los mínimos éticos exigibles transversalmente, es al mismo tiempo dejar sin efecto a ningún principio ético en la configuración de lo político. Una cuestión es poner en duda los fundamentos de determinadas opciones éticas y otras diferente, es apostar por la desaparición total de todo criterio para evaluar nada ni orientar el ejercicio político. En política, por tanto, no todo vale. El fortalecimiento de la democracia requiere el compromiso de los implicados por reconocer y aceptar esos criterios mínimos fundamentales, en el entendido que se han constituido también por medio de la deliberación democrática. Pensamos que este es el panorama en el que se inscribe la repulsa esperable a los discursos de odio, al negacionismo y a la desinformación. Conviene profundizar en estos temas y deliberar sus contornos para definir orientaciones éticas mínimas. Llevar adelante esta tarea es la oportunidad para humanizar siempre más la importante actividad política en pos de la configuración de la sociedad y el cuidado de todos sus implicados.

Bibliografía

- Alonso, J.L. (2020). *Selk' nam. Genocidio y resistencia*. Catalonia.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Avaro, D. (2021). La posverdad. Una guía introductoria. *Andamios*, 18(46), pp.117-142. <https://doi.org/10.29092/uacm.v18i46.840>
- Camps, V. (2018). *La fragilidad de una ética liberal. El espejo y la lámpara*.
- Cifuentes, J.M. (2018). *La ética en 100 preguntas*. Nowtilus.
- Convención Constitucional Chile (2021). *Convención Constitucional Chile (2021). Reglamento de ética y convivencia; prevención y sanción de la violencia política y de género, discursos de odio, negacionismo y distintos tipos de discriminación; y de probidad y transparencia en*

el ejercicio del cargo. <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2021/10/Texto-definitivo-Reglamento-Comisio%CC%81n-de-E%CC%81tica-diciembre-2021.pdf> (Consultado el 10.10.2022).

Cortina, A. (1986). *Ética Mínima*. Tecnos.

Cortina, A. (2009). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel.

Cortina, A. (2012). *Ética aplicada y democracia radical*. Tecnos.

Cortina (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Paidós.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.

Díaz, A. (2022). La preexistencia de la población afrodescendiente antes de la República de Chile. *Diálogo andino*, (67), 5-12. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-26812022000100005>

Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Biblioteca Nueva.

Gadamer, H.G. (2007). *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos.

González-Valerio, M.A. (2003). Rememoración y tradición: La hermenéutica entre Heidegger y Gadamer. *Signos filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, pp 87-102.

Habermas, J. (2005). *Facticidad y validez*. Trotta.

Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós.

INDH (2020). Sergio Micco: El estallido social y la crisis de derechos humanos en Chile. <https://www.indh.cl/sergio-micco-el-estallido-social-y-la-crisis-de-derechos-humanos-en-chile-por-the-clinic-24-de-diciembre-2019-compartelo/> (Consultado el 15.11.2022).

Lordon, F. (2018). *Los afectos de la política*. Universidad de Zaragoza.

Markus, G. (2016). *¿Por qué el mundo no existe? Pasado & Presente*.

- Oxford (2016). <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (Consultado el 08.II.2022).
- Pagliarone, María Florencia, & Quiroga, María Virginia. (2021). Discursos políticos de odio en Argentina y Ecuador. El inmigrante pobre como otredad. *Revista IUS*, 15(47), 103-132 <https://doi.org/10.35487/rius.v15i47.2021.663>
- Prono, S. (2019). La relación ética y política en la democracia deliberativa. Un análisis crítico de la “Significación moral de la democracia”, de Julio De Zan. *Tópicos*, (37, Supl. 1), 90-99.
- Rettig, R. (1991). Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (I, II y III). <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-94640.html> (Consultado el 15.II.2022)
- SERVEL (2022). <https://plebiscitoconstitucional.servel.cl/> (Consultado el 02.II.2022).
- Viera, C. (2021). Columna del convencional Christian Viera: La Comisión de Ética en la Constituyente. <https://www.theclinic.cl/2021/08/25/columna-del-convencional-christian-viera-la-comision-de-etica-en-la-constituyente/> (Consultado el 02.II.2022)



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

LA FRATERNIDAD COMO PRINCIPIO POLÍTICO CONSTITUCIONAL: APUNTES PARA LA DISCUSIÓN DE UNA NUEVA CONSTITUCIÓN PARA CHILE¹

FRATERNITY AS A CONSTITUTIONAL POLITICAL PRINCIPLE: NOTES FOR THE DISCUSSION OF A NEW CONSTITUTION FOR CHILE

PABLO RAMÍREZ-RIVAS

Dr. en Filosofía

Universidad de Chile, Chile

pabramirez@uchile.cl

<https://orcid.org/0000-0003-2525-9687>

PAULA LUENGO-KANACRI

Dra. en Psicología

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES)

bluenigo@uc.cl

<https://orcid.org/0000-0001-7228-459X>

*Artículo recibido el 15 de noviembre de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Ramírez, P. y Luengo, P. (2022). La fraternidad como principio político constitucional: apuntes para la discusión de una nueva Constitución para Chile. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 76-87. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.76>

¹ Reflexión elaborada a partir de la propuesta hecha por la autora y el autor a la Convención Constitucional 2020-2021 con el fin de que se incluyese la fraternidad como principio constitucional en la nueva propuesta de Constitución de la República. Si bien no fue considerada la fraternidad en dicha propuesta, consideramos que ella sigue siendo un elemento relevante en la elaboración de lo que vaya a ser nuestra próxima Constitución. Agradecemos a los profesores Filippo Pizzolato (Universidad de Padova) y Ángel Puyol (Universidad de Barcelona) por su fraternal colaboración comentando críticamente el manuscrito original presentado a la Convención.

RESUMEN

La fraternidad ha estado en el horizonte del ideario político desde los albores de la Modernidad. Ha inspirado a movimientos e idearios políticos pero, a la vez, de alguna manera ha caído en cierto olvido cediendo el protagonismo a los otros dos principios políticos de nuestra época: la libertad y la igualdad. Consideramos que la fraternidad como principio político contiene en sí un potencial de sentido que puede ser incluido en una propuesta constitucional. Discutir esta posibilidad es lo que nos proponemos en este artículo. Para ello, realizaremos una discusión en torno al concepto mismo, sus posibles limitaciones y potencialidades, así como su viabilidad para ser incluido como principio jurídico y político en una constitución, terminando con una propuesta inicial de Norma y otra de Preámbulo de una nueva constitución política de la república.

Palabras claves: fraternidad / amistad política / principio constitucional / constitución política

ABSTRACT

Fraternity has been on the horizon of political ideology since the dawn of modern times. It has inspired political movements and ideologies, but, at the same time, it has fallen into certain oblivion, giving way to the other two political principles of our era: liberty and equality. As a political principle, we consider that fraternity's meaning in and of itself has the potential to be included in a constitutional proposal. In this article, we suggest debating this possibility by discussing the concept itself, its possible limitations and potentialities, and its viability to be included as a legal and political principle in a constitution. We concluded with a draft for a Norm and a Preamble for a new political constitution of the republic.

Keywords: fraternity / political friendship / constitutional principle / political constitution

1. Introducción

¿Podría el principio de fraternidad política catalizar la demanda de dignidad, de igualdad y de participación que tan fuertemente ha resonado en Chile en los últimos años? ¿Podría el principio de fraternidad representar mejor que cualquier otro principio la necesidad de posicionar una dimensión cohesionadora de la convivencia en el centro de las normas que regirán nuestra convivencia política? Sin la pretensión de responder exhaustivamente estas preguntas, a continuación desarrollamos algunos apuntes para la consideración de la fraternidad como principio político constitucional.

Discutiremos la noción de fraternidad desde el punto de vista conceptual y de la historia del concepto, destacando su originaria vocación política desde los albores de la modernidad. A continuación expondremos lo que se requiere para que un concepto como el de fraternidad se vuelva un real principio constitucional y político destacando, posteriormente, las implicancias de su inclusión en una propuesta constitucional y las posibles limitaciones del concepto. Si bien la fraternidad ha sido muchas veces considerada como opcional, mostraremos que ella constituye también la dimensión prosocial de las personas y pueblos. Finalmente, cerraremos con una propuesta de norma y de preámbulo de una nueva Constitución Política de la República a modo de poner a disposición la discusión y el concepto para su consideración y debate.

2. La fraternidad como principio político

La fraternidad forma parte de una constelación mayor de principios que pertenecen a la tradición moderna. La encontramos en la tríada revolucionaria francesa “libertad, igualdad, fraternidad”. De esos principios, los dos primeros han alcanzado un cierto *status* político y están presentes en el ideario sociopolítico de las sociedades modernas (Ighina, 2021; Baggio, 2006). Sin embargo, estos principios impactaron en el curso de la historia política de forma asimétrica. La libertad y la igualdad se incorporaron a las constituciones e inspiraron a partidos y movimientos políticos y sociales, llegando a articularse a nivel normativo y jurídico; mientras tanto, la fraternidad, permaneció relativamente olvidada, quedando relegada a idearios particulares, o bien colocada en el ámbito de lo ético, lo religioso o lo opcional (es decir, no se consideró como un mínimo fundamental). Sin embargo, la fraternidad contiene una vocación de universalidad que trasciende y, a la vez, une a distintos

sectores y expresiones de una sociedad compleja. Ella tiene que ver con aquello que cohesiona la pluralidad de la que está compuesta una sociedad, mientras resguarda la diversidad y singularidad de sus distintas expresiones, otorgándole una fuerza de lazo más vinculante que otros meramente formales; es esencialmente relacional y no sólo individual (como podría considerarse, por ejemplo, la libertad). La fraternidad, además, se encuentra en el imaginario identitario de los pueblos que habitan Chile y la región desde los orígenes de la nación moderna (Ighina, 2012). De este modo, pensamos que puede y debe pertenecer al ideario fundante de una nueva Constitución de la República.

Es de considerar que la fraternidad ocupa un lugar destacado en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, aprobada en 1948 por la Asamblea General de la ONU, que se abre (art. 1) con la solemne afirmación de que “*Todos los seres humanos (...) deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*”. Si bien la fraternidad ha sido reconocida y estudiada en gran medida a través de otros conceptos afines, como la *cohesión social*, la *confianza generalizada*, el *capital social*, la *solidaridad*, la *prosocialidad*, la *reciprocidad*, el *altruismo* y la *amistad cívica* (cfr. Mardones y Marinovic, 2016) en esta propuesta consideramos la fraternidad como principio político específico, considerando esos otros conceptos afines como un campo semántico compartido.

En el intento de aproximarnos a una precisión conceptual acerca de lo que es la fraternidad en tanto principio político, podemos considerarla, por una parte, como aquella “*cuidadosa solicitud* recíproca entre personas que comparten el mismo mundo” (Ramírez Rivas, 2010, p. 88). Con ello apuntamos a una descripción de lo constitutivo de la fraternidad en tanto *posibilidad* humana. Por otra parte, en su expresión política, ella puede ser descrita como “la amalgama de una comunidad política local, nacional o global que se observa o se mide en términos de confianza generalizada” (Mardones, 2010, p. 244). Es decir, la disposición (la *héxis*, en términos aristotélicos) del *cuidado solícito* tiene su manifestación en la convivencia y en la expresión política de la misma como confianza generalizada. Una confianza en que, en el trato, las personas actúan en pos del bien de las demás personas y no del daño porque se sienten existencialmente unidas entre ellas tanto en las necesidades de la vida como en su cotidianidad. Ello aplica también para las instituciones como el Estado, el cual tendría como parte esencial de su ser y definición buscar el bien para todas y todos quienes habitan sus fronteras (e, incluso, allende ellas); ello lo haría teniendo a la fraternidad como principio orientador de sus acciones. En este sentido, la fraternidad puede considerarse como la médula del bien

común, el cual es buscado por el Estado. Se trataría, en este sentido, de un elemento normativo contrafáctico orientador y fundamentador de la tarea que le es más propia al Estado.

En particular, la fraternidad política señala que los miembros de una comunidad social y política, aunque no tengan lazos naturales o naturalizados entre ellos, aspiran a relacionarse entre sí como lo harían *idealmente* los hermanos y hermanas de una misma familia extendida que es la sociedad. En este sentido, la fraternidad constituiría un horizonte normativo determinado: alcanzar una igualdad en la dignidad y en el acceso a una vida digna universal en tanto que un/a hermano/a (natural) no puede dejar de serlo. Los participantes de una relación fraterna permanecen, por así decirlo, en el mismo nivel, horizontalmente, el cual es anterior a los esquemas jerárquicos o de ordenación de acuerdo con categorías de poder o dominación. En un segundo sentido, la fraternidad como principio político traería consigo una fuerte carga de nivelación de desigualdades pues se orienta a equilibrar aquellas en las que se encuentran especialmente los más desfavorecidos. La fraternidad actúa como una metáfora en la que los individuos o ciudadanos libres se tratan políticamente a sí mismos como hermanas y hermanos de una misma familia extendida que es la sociedad, de modo que ninguna desigualdad que pueda haber entre ellos, por natural o legítima que sea, llegue nunca a convertirse en un abuso de poder, en la sujeción del débil al poderoso (Puyol, 2017).

En algún sentido, la fraternidad también se aproxima a la noción de la *amistad plena* (*téleia philía*) de Aristóteles (libro VIII de la *Ética a Nicómaco*). En ésta, se aprecian las excelencias del amigo, así como se tiene amor propio (*es decir*, conciencia de la dignidad de sí), produciendo *concordia* (*homonóia*) (*Eth. Nic.* 1167a) y *unidad* (*synechéin*) (*Eth. Nic.* 1155a). En Aristóteles ella supone una cierta igualdad inicial (la igualdad previa entre ciudadanos plenos), igualdad que en nuestros tiempos puede ser comprendida como igualdad en *dignidad*: partimos de ella en tanto que la asumimos como realidad contrafáctica y normativa que *necesitamos dar por dada* y, a la vez, aspiramos a plenificarla, es decir, la ponemos como expectativa alcanzable y orientadora de las acciones presentes. De ahí que hoy esa amistad política plena se constituye como dimensión utópica, orientadora de la acción política. La fraternidad recoge, precisamente, esta acepción utópica y orientadora.

Por otra parte, la fraternidad acarrea consigo una carga revolucionaria, no sólo por el origen más explícito de su manifestación

política en la Revolución Francesa, sino porque su consigna y meta es en sí misma “revolucionaria”: en un contexto de injusticias y desigualdades, ella busca poner en el centro de su atención y preferencia a las personas más desfavorecidas, las cuales deben ser tratadas como iguales. Ello devino en un uso específicamente político emancipador de la fraternidad (Puyol, 2017, p. 27ss), mostrándose como cohesionadora del discurso y de la acción revolucionaria, a la vez que como principio emancipador y como corolario del goce de iguales derechos y libertades. Así, el orden político y jurídico asienta sus bases: libertad, igualdad, justicia para todas las personas *porque son (como) hermanas*.

Una objeción que se le ha hecho a la idea de fraternidad como principio político tiene que ver con la inadecuación de comparar y establecer relaciones más o menos lineales entre el espacio privado de la familia (los lazos fraternales se dan ahí, entre hermanos) y un espacio más amplio y distinto que trasciende los lazos de sangre, tal como es la sociedad. Arendt (2008) ha expresado esta crítica y objeción expresando que la familia y los lazos ahí dados ocurren entre *iguales* (una misma sangre) mientras que en el espacio público y propiamente político se da la pluralidad, la real diversidad. En este sentido, para la autora, el espacio de la política, “trata del estar juntos y los unos con los otros *de los diversos*” (Arendt, 2008, p. 131; las cursivas son nuestras). Nos parece que esta objeción tiene su valor ante una concepción ingenua de la fraternidad, una según la cual la fraternidad sólo expresaría un rasgo “natural” y, derivadamente, moralizante de las relaciones. Pero una concepción política de la fraternidad contempla y atiende a la dimensión conflictiva de la convivencia otorgándole un horizonte normativo utópico (es decir, que apunta hacia una igualdad de los diversos que se mantienen en su especificidad plural) a la vez que trayendo consigo el ingrediente revolucionario emancipador que crea las condiciones para que libertad e igualdad devengan en plenos derechos de las personas y los pueblos. Para ello se requiere que la fraternidad se torne no sólo una idea inspiradora (de acciones y/o de otras ideas) sino que se constituya como un efectivo principio jurídico que tenga posibilidad de dar sustento a su introducción en una constitución política de una república.

3. La fraternidad como principio constitucional y jurídico

Un principio jurídico condensa una serie de ideas normativas que permiten instituir coordinadamente una sociedad política y, así, posibilitar y orientar la organización de todas las instituciones que la componen, a la vez que normar la convivencia política de dicha sociedad.

Dichos principios contienen ideas reguladoras básicas, nociones morales fundamentales, que orientan la convivencia y la resolución de los conflictos que puedan darse al interior de una sociedad.

Las democracias necesitan profundas raíces morales, sean éstas de carácter laico o religioso, para funcionar. Estas raíces garantizan la cohesión social y, por tanto, protegen y hacen sostenible a la democracia misma. La fraternidad puede proporcionar en una Constitución política esa base ideal de sentido capaz de vivificar el horizonte normativo-jurídico regulador de las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones democráticas.

Consideramos que dentro de la tríada “libertad, igualdad, fraternidad”, esta última es la que puede articular más armónicamente los principios de la igualdad y de la libertad otorgando el sentido de unidad necesaria para la conformación de una República que busca el bien para cada una de las personas, identidades y pueblos que la conforman. Si una República es una comunidad de ciudadanos libres e iguales, la fraternidad es el “cemento” que amalgama a los ciudadanos en la idea de que la libertad y la igualdad son derechos de todos y todas, sin exclusión de nadie. La fraternidad es la que dispone y liga a los ciudadanos en un pueblo organizado como República, y la que crea el deber ético y político de protegerse entre sí ante los infortunios más graves de la vida. Así, el principio de la fraternidad modifica la noción de nacionalismo: no es la sola bandera, el solo territorio ni la sola nacionalidad lo que nos constituye como comunidad nacional, sino más bien saber que nos debemos un solícito cuidado y protección entre nosotros, fomentando la libertad y la igualdad de todos quienes integran la República.

Tal deber requiere ser transversal a todas las políticas y leyes de la República y debe quedar recogido como uno de sus principios constitucionales fundamentales, con dos mandatos políticos y jurídicos claros: que todas las leyes de la República estén orientadas a proteger a todos sus miembros de cualquier tipo de abuso de poder (social, económico, de género, etc.), así como también protegerles de los peores males evitables de la existencia (garantizando el acceso igualitario a la salud, la educación, la cultura, la seguridad y a los medios materiales necesarios para acceder a una vida digna). Este principio no sólo sería una norma jurídica que obligaría al Estado respecto de los ciudadanos, sino también constituye un principio normativo que orienta la convivencia misma impulsándolos a actuar fraternalmente entre sí en aquellas situaciones que requieren resguardar la dignidad

humana que compartimos. Por ejemplo, auxiliar al accidentado, actuar de buena fe, evitar resultados perjudiciales a sabiendas son deberes jurídicos que podrían emanar de este principio en la regulación penal, de consumidores, administrativa, migratoria, etc. La fraternidad se constituye así como el deber horizontal entre quienes compartimos este mundo y las circunstancias comunes como es habitar un mismo territorio y espacio.

Ante el principio de la libertad, de naturaleza más individual en la tradición liberal, al modo como la comprendió, por ejemplo, Hobbes: somos individuos sin obligaciones recíprocas (Hobbes, 2016, VIII, 1), la fraternidad permitiría fortalecer la conciencia de la dimensión social y comunitaria que armoniza las identidades y libertades individuales, poniéndolas en una relación de cuidado recíproco. Ante el principio de la igualdad, la fraternidad resguardaría la legítima igual dignidad y pluralidad que de hecho hay entre la diversidad de actores que conforman una sociedad. De esta manera, la fraternidad indica el tipo de vínculo que es necesario fomentar y proteger para la conformación de una República que busca el bien para cada una de las personas y de los pueblos que la conforman, así como supone y promueve la unidad en la diferencia, dando lugar a la pluralidad de expresiones y formas de vida que hoy se requiere garantizar. Es decir, la fraternidad cohesiona a los ciudadanos y los pueblos alrededor de la defensa de lo que les une como miembros de la República: su igual libertad.

Considerar a la fraternidad como principio constitucional nos pone ante el desafío de una traducción jurídica de la misma que puede ser de gran actualidad. Hoy, más que nunca, el valor que el principio de la fraternidad puede ser precioso para revigorizar las instituciones democráticas agotadas por la crisis de la mediación representativa y para relanzar un ideal participativo coherente con una imagen de la democracia entendida como construcción corresponsable, por parte de los ciudadanos, de la convivencia y como cooperación en el cuidado del bien común (Pizzolato, 2022). La democracia no puede quedar circunscrita a la posibilidad (aunque sea obligatoria) de votar. Ella tiene una urgente necesidad de convertirse en una forma de vida, para personas e instituciones, capaz de gestar la participación de los ciudadanos en la organización de la convivencia y la cooperación en la construcción de la República, a la vez que les permite perseguir sus fines y realizar sus proyectos.

4. Implicancias de la fraternidad como principio político y constitucional

Es posible que el haber entendido a la fraternidad exclusivamente como principio ético regulador de las relaciones interpersonales la relegó al rincón de los comportamientos *opcionales*, que podrían observarse sólo en personas fuertemente convencidas. En este sentido, precisamente en la dimensión de las relaciones interpersonales, el incremento y cultivo de la fraternidad constituiría una “infraestructura esencial del ordenamiento jurídico” (Pizzolato, 2013, p. 204) y correspondería a la *dimensión prosocial*, la cual es crucial en la construcción de sociedades cohesivas e inclusivas (Luengo Kanacri, 2014). Esa disposición afectiva ligada a la empatía y al altruismo (Richaud, 2014), y que constituye *per se* todo un ámbito de investigación y de concepciones distintas (Gómez-Tabares, 2019), está constituido por acciones que favorecen a otras personas y/o grupos aumentando la posibilidad de reciprocidad como resultado de promover la solidaridad en las relaciones sociales e interpersonales, Se resguardaría, así, la identidad de las personas y grupos involucrados en las interacciones (Roche et al., 1991) y puede desarrollarse desde la infancia, constituyendo la base óptica e infraestructural que hace de la fraternidad un posibilidad factible y no sólo un ideal utópico.

Desde la historia del concepto, tal como lo hemos apuntado arriba, podemos ver que la fraternidad tiene una dimensión propiamente política y, en tanto tal, califica para ser principio constitucional. Incluir la fraternidad como principio constitucional implica la superación del individualismo jurídico y representa una inspiración y marco político para el legislador en su tarea de creación de leyes específicas. En relación a la solidaridad, la fraternidad impide que ella se agote en una acción de benevolencia de la autoridad (o de quien tiene más), orientándola en la dirección de la corresponsabilidad y de la participación ciudadana en la construcción de la *cosa pública* (Pizzolato, 2022). De hecho, en este plano, la fraternidad se coloca como el sustento ético, político y jurídico de los derechos sociales, que son, a su vez, el fundamento de la solidaridad moderna y de la cohesión social.

5. ¿Cómo incluir la fraternidad en la nueva Constitución de Chile?

Como principio constitucional, consideramos que la fraternidad podría aparecer en un Preámbulo y/o en los Principios fundamentales -bases de la institucionalidad- sobre los que se erige la convivencia democrática de nuestra República, respetuosa de la libertad de quiénes componen

la sociedad, así como de la irrenunciable igualdad de sus ciudadanos que el Estado está llamado a resguardar. A continuación exponemos la propuesta hecha a la Convención Constitucional en enero de 2022; la reproducimos íntegra y requiere ser leída en el contexto y momento de la discusión constitucional antes del plebiscito de salida.

Una propuesta de Norma/Principio:

La República reconoce el principio de fraternidad, que es el fundamento de los deberes de la solidaridad y de la promoción de la corresponsabilidad en el ejercicio de las libertades que se fundan sobre la igual dignidad de cada ciudadano y ciudadana. Sobre la base del principio de fraternidad, la República favorece la cooperación entre ciudadanos y ciudadanas y su participación en la construcción de la democracia.

Una propuesta para el Preámbulo:

El pueblo chileno se proclama un pueblo fraterno.

El Estado se funda sobre la fraternidad de los pueblos y los ciudadanos y ciudadanas que lo conforman y, en tanto tal, la resguarda y promueve. La fraternidad es la que liga a los ciudadanos en una República, y la que crea el deber ético y político de proteger y fomentar la libertad y la igualdad de todos quienes integran la República.

6. Conclusiones

Consideramos que Chile tiene una vocación a la fraternidad. Chile es un país con hondas y múltiples desigualdades por lo que hoy es evidente que la profundización de nuestra democracia depende en gran medida de cuánto los chilenos y chilenas actúen en función de un destino compartido que dé cabida y armonice el desarrollo de las potencialidades personales y colectivas. Consideramos que la fraternidad responde y cataliza las demandas de dignidad que fuertemente han resonado en Chile en los últimos años y que han dado lugar tanto al proceso constituyente 2020-2021 como a la actual discusión sobre su continuidad, su forma y límites. Tenemos la oportunidad histórica de que nuestra nueva Constitución refleje el anhelo colectivo al cual tendemos cada vez más como sociedad y coloque la conciencia de fraternidad como principio fundante del nuevo orden social que queremos promover y garantizar para nuestro pueblo. El rendimiento que la fraternidad política puede tener es una

materia abierta a la discusión y a ello quiso aportar este artículo. En el pasado, dicha noción ha inspirado acciones, revoluciones, movimientos y partidos políticos; por tanto, tiene la potencialidad. Actualizarla es uno de los desafíos a los que nos enfrentamos hoy.

Bibliografía

Arendt, H. (2008). *La promesa de la política*. (trad. Eduardo Cañas). Paidós.

Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. (trad. María Araujo y Julián Marías). Centro de Estudios Constitucionales.

Baggio, A. M. (2006). *El principio olvidado: la fraternidad en la política y el derecho*. Ciudad Nueva.

Gómez-Tabares, A. S. (2019). Prosocialidad: estado actual de la investigación en Colombia. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 10(1), 188-218.

Hobbes, Th. (2016). *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. (trad. Carlos Mellizo). Alianza Editorial.

Ighina, D. (2012). *La brasa bajo la ceniza: la fraternidad en el pensamiento de la integración latinoamericana, un recorrido*. Ciudad Nueva.

Luengo Kanacri, P. (2014). Desde enfoques basados en el déficit hacia enfoques basados en las potencialidades: el desarrollo del comportamiento prosocial y sus antecedentes en la adolescencia. *Revista Mexicana de Investigación en Psicología*, Vol. 6, n°2, 158-165.

Mardones, R., y Marinovic, A. (2016). Tracing fraternity in the social sciences and Catholic Social Teaching. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 19(2), 53-80.

Mardones, R. (2010). Educación democrática liberal: una lectura desde el principio de fraternidad. En Mardones, R. (Editor). *Fraternidad y educación: un principio para la formación ciudadana y la convivencia democrática* (pp. 243-279). Ciudad Nueva.

Monares, A. y Ramírez Rivas, P. (Comp.). (2018). *Fraternidades bajo la Cruz del Sur: ensayos sobre la fraternidad como principio socio político*. Ciudad Nueva.

ONU. (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Disponible en <https://cutt.ly/704okvi>

Pizzolato, F. (2022). *La fraternità come principio politico-giuridico*. En imprenta.

Pizzolato, F. (2013). La fraternità come trama delle istituzioni. En *Aggiornamenti sociali*, marzo, n°3 / 64, 200-207. <https://www.aggiornamentisociali.it/fascicoli/marzo-2013/>

Puyol, Á. (2017). *El derecho a la fraternidad*. Catarata.

Ramírez Rivas, P. (2010). De la utopía hacia al eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy. En Barreneche, O. (Comp.) *Estudios recientes sobre fraternidad: de la enunciación como principio a la consolidación como perspectiva* (pp. 63-92). Ciudad Nueva.

Richaud, M. C. (2014). Algunos aportes sobre la importancia de la empatía y la prosocialidad en el desarrollo humano. *Revista Mexicana de Investigación en Psicología*, Vol. 6, n°2, 171-176.

Roche, R., Castello, T., Masnou, F., García, A. (1991). Antecedents educatiusifamiliarselesconductesprosocials/altruistesiprogrames d'optimizacio. *La recerca sobre educacio a la UAB*. Institut de Ciéncers de l'Educatio, Universitat Autonoma de Barcelona.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

FILOSOFÍA, VIOLENCIA Y EDUCACIÓN: 20 AÑOS DE UNA ÉTICA INTERCULTURAL¹

PHILOSOPHY, VIOLENCE AND EDUCATION : 20 YEARS OF AN INTERCULTURAL ETHICS

JAIME RETAMAL-SALAZAR
Dr. en Educación
Universidad de Santiago de Chile, Chile
jaime.retamal@usach.cl

*Artículo recibido el 06 de diciembre de 2022;
aceptado el 28 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Retamal, J. (2022). Filosofía, violencia y educación: 20 años de una ética intercultural. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 89-119. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.89>

¹ Se agradece el valioso apoyo de ANID/ CONICYT a través del proyecto FONDECYT Regular N° 1200196 titulado: "Oportunidades de desarrollo moral democrático durante la formación inicial docente. ¿Qué aporta lo curricular y lo extra-curricular?"

RESUMEN

El escenario de la crisis de la educación chilena puede ser leído desde el punto de vista de los desafíos que impone la facticidad de la violencia estructural y la violencia simbólica que sufre el sistema y los actores que viven su experiencia escolar. Este desafío estuvo presente en el momento constituyente y en las discusiones por una nueva carta magna. No obstante la comunicación en este caso resultó trabada y las lecturas sobre educación se conjugaron más bien en la conservadora discusión entre el derecho a la educación y la libertad de enseñanza. No obstante, desde una filosofía y desde una Ética Latinoamericana de la Interculturalidad -como la del filósofo chileno Ricardo Salas Astrain- es posible abrir nuevos horizontes de sentido, de reflexividad, y de propuestas argumentativamente relevantes.

Palabras claves: ética intercultural / filosofía de la educación / violencia estructural / democracia educativa / neoliberalismo educacional

ABSTRACT

The scenario of the Chilean education crisis can be read from the point of view of the challenges imposed by the facticity, factuality or contingency of structural violence and the symbolic violence suffered by the system and the actors who live their school experience. This challenge was present at the constituent moment and in the discussions for a new magna carta. However, communication in this case was blocked and the readings on education were rather combined in the conservative discussion between the right to education and the freedom of teaching. However, from a philosophy and from a Latin American Ethic of Interculturality - like those of the Chilean philosopher Ricardo Salas Astrain- it is possible to open new horizons of meaning, reflexivity, and argumentatively relevant proposals.

Keywords: intercultural ethics / philosophy of education / structural violence / democracy in education / educational neoliberalism

I. El escenario de la crisis

Pour rendre la violence en quelque façon légitime, il faut l'assumer dans une visée éthique, l'empêcher de devenir violence pure, l'exercer sous une forme telle qu'elle puisse signifier la reconnaissance de l'autre, en sa qualité humaine, dans le moment même de l'inévitable affrontement ; il faut pouvoir en faire, dans l'assomption à la fois résolue et non consentante de son moment négateur, une forme paradoxale et comme désespérée de la réciprocité. C'est, comme Hegel l'a montré en des pages célèbres, le sens de la lutte pour la reconnaissance, considérée bien entendu dans le moment pur de la lutte, non dans son aboutissement.

Jean Ladrière.

No deja de llamar la atención la violencia en los sistemas escolares de todo el mundo, y por supuesto, también la presente en nuestra vida escolar latinoamericana chilena. Aquí la violencia tiene presencia en distintos planos, es decir, es posible observarla a distintas escalas. Una de esas perspectivas observadas, sin duda, estuvo presente en el momento constituyente que aconteció en Chile, después del estallido social de octubre del año 2019, y que hace referencia al plano, a las diversas dimensiones o manifestaciones (figuras) de la denominada “violencia estructural”², es decir, la violencia que se venía proyectando, agudamente, en un modelo neoliberal³ de organización y de control sistémico-institucional, con una particular lógica-filosófica-política, que cubría con su sombra a la totalidad del orden fáctico escolar que, innumerables veces “reformado” desde el retorno a la democracia desde la década de los 90, había sido no obstante, innumerables veces “vivido” como un producto segregante, excluyente, monocultural, hegemónico, opresor, pero además, sin forzar una falsa paradoja, era “vivido” al mismo tiempo como un producto suntuario que, si se tenía, habría que esconderlo como una joya en el secreto laberinto de múltiples entradas y salidas que separa las clases sociales⁴ con mayores recursos económicos, de las con

2 Metodológicamente hemos seguido la regla de comillas simples y negrillas (‘...’) para referirnos a conceptos y categorías. En cambio, hemos usado las comillas dobles sin negrillas (“...”) para enfatizar ciertos contenidos o para, siguiendo una posición griceana, realizar una ironía heurísticamente relevante. Cf. Grice (1989).

3 Para una crítica del modelo neoliberal, Cf. Jones (2022); Apple (2006); Popkewitz (2020); Slobodian (2022); Amable (2021).

4 Conviene releer Aguilar (2011).

menores, las más vulneradas. Este hecho estructural no es otra cosa que “vivir” la oferta escolar, sabiendo que se trata de un nicho de mercado que se “distingue” o por su precio, o por su reconfiguración endogámica, o por una serie de códigos sociales de un elitismo vacío de consumo, o por un elitismo religioso conservador, o por un elitismo débil-progresista⁵, posmoderno⁶; es decir, también siempre se ha tratado de una facticidad sistémica que, en cuanto oferta escolar, no necesariamente era vivida “sólo” como un nicho, pues tiene en efecto otros códigos, otras lógicas apiladas de múltiples categorías y subcategorías, “no necesariamente” un producto que se distingue por su “calidad”; esto equivaldría, si fuera cierto lo del “producto de calidad”, a un verdadero proceso cultural denso, en el que se “vive” una transmisión de valores formativos, un *habitus*, de una o múltiples tradiciones, que forjan el carácter mediante múltiples habilidades y saberes, reconocibles en un marco de aprendizaje con sentido, transformador, emancipado, inclusivo, multicultural, multiétnico, comunitario y global, a la vez. Eso sólo podía acontecer (y si es que acontecía) como manifestación de un discurso interesado, de lógica instrumental-política, pero que no era efectivamente así en los hechos: visto desde la perspectiva sistémica o desde la dimensión de la experiencia vivida, podemos decir que se trataba de una vivencia sistémica que tiende aún hoy a ser escolarizante, controlada desde dentro del proceso, por estándares curriculares de logro, y controlada desde fuera, por la lógica del rendimiento de *tests* estandarizados, igualmente. Ocurría más o menos lo mismo con los profesores: estandarizada su formación inicial en las instituciones superiores, estandarizada también su carrera profesional docente. Obviamente existen las excepciones, las que muchas veces se usan, en un contexto como el nuestro, desde la perspectiva de la oportunidad de “otro producto”, la oferta de “lo que funciona” (*What works*) que agencias externas a las comunidades escolares promueven y ofertan bajo el raciocinio de que la ley asume que no son las mismas comunidades las que pueden generar procesos de autoaprendizaje y descubrir cómo desarrollar proyectos de mejoramiento, sino que cada comunidad recibe recursos del Estado y debe buscar la mejor oferta externa, el mejor producto: la **‘epistemología racional empírico analítica que construye evidencias’**, ella es la epistemología oficial del modelo neoliberal en educación -atención- tanto para su afianzamiento, como para su “crítica reformista” que, si se realiza en esos términos, en los de reformas cualitativas para calibrar la brújula de la facticidad existente, es decir, si sirve para dar un “aire de familia” parecido a un sistema que distribuye y

5 Para conocer más en detalle el discurso “débil progresista”, Cf. Ottone (2000). Ver también la tesis del post-progresismo en Taguieff (2022).

6 Tenemos presente la lectura crítica en Lyon (2009).

redistribuye sus recursos de manera “justa”, con mayor razón ‘se acepta esa crítica’; a eso le llamamos ‘**canon crítico**’⁷ (¿su principio instrumental? “*Good decision-making should be informed by the best available evidence*”). El resto de la crítica existe, pero no es visible en el escenario del canon. No lo es por el hecho de que sus registros discursivos no se formalizan de acuerdo a las racionalidades y formatos académicos o porque el ‘**canon crítico**’ lo asume manipulándolo como un interés más, dentro de otros muchos. El registro de la protesta, la revuelta, la movilización de los actores educativos prácticamente desaparece en el canon oficial de la crítica. El registro de la memoria docente permanece como el registro de una lucha activa, una narrativa militante, aunque melancólica, en libros y memorias. El registro de los estudiantes es posible encontrarlo en iniciativas editoriales que finalmente permanecen también como una memoria generacional que en su oportunidad también hizo el sacrificio de enfrentarse a lo sistémico. Finalmente es también un registro que se puede leer en las múltiples figuras de la violencia que aparecen y desaparecen, explotan o se van en fuga y dejan la marca de una herida que no alcanza a producir ningún colapso a la “máquina escolar”⁸. Hay violencia estudiantil contra el Estado, contra el Sistema; pero la hay también, radicalizada, al interior de las comunidades: el nihilismo de la escolaridad, el cinismo de la pedagogía, los usos de la “violencia estructural”. Razones se esgrimieron, muchas, durante el extenso momento constituyente que se vivió desde octubre 2019, pero soluciones sólo se hicieron presentes en el marco tradicional de disputa entre la “libertad de enseñanza” y el “derecho a la educación”⁹. Mientras unos defendían la libertad de educación, otros al mismo tiempo, debatían el eje de comercialización educativa que podía ser explotado por uno de los márgenes de esa misma defensa de la libertad. Mientras otros defendían el contenido que el derecho a la educación implicaba, otros al mismo tiempo, rebatían que el modelo de la educación pública estatal no garantizaba la base esencial de una educación que las comunidades o las familias anhelaban para su descendencia. La educación pareció en este momento constituyente, como nunca, atada a las reglas de la herencia, al peso de la desigualdad, o jalonada por una estaca-tutor que conocemos como mérito o esfuerzo individual que se usa para enderezarse de acuerdo a un conjunto de reglas conocidas por todos los actores del juego de jerarquías escolares. En medio de la caótica situación

7 Después de cada crisis, es posible encontrar por más de 3 décadas atrás la rehabilitación del ‘**canon crítico**’; acá sus últimas expresiones: Bellei (2022); Parcerisa, L., & Falabella, A. (2017).

8 Meirieu; Le Bars (2001).

9 Salgado (2015); (2019).

social apareció el “espejo lejano de la peste”¹⁰, el Covid-19, la que no vino sino a transformar casi por obligación el ejercicio constituyente en un espectáculo de héroes y villanos, lamentablemente. Por su propia lógica de constitución, el momento constitucional -no puede causar sorpresa¹¹- no tuvo una respuesta lo suficientemente reflexiva para esta confrontación de argumentos que en casi todas sus variaciones nunca dejó atrás sus máscaras para hablar concretamente, vis-à-vis, del puesto del mercado y de la regulación que él supuestamente debiese tener en la acción educativa. No obstante, detrás de la mascarada, sigue existiendo hasta hoy un ‘escenario crítico’ que continua implicando tanto a los procesos de aprendizaje como a los de ejercicio pedagógico, por una parte, pero por la otra, no sólo a procesos sistémicos, sino que a expresiones de una memoria docente de la convicción, la responsabilidad, la solidaridad, de resistencia y de construcción de una praxis docente desde una pedagogía del oprimido, una pedagogía de la esperanza, una pedagogía de la liberación que viene configurándose desde la década de los 60 al menos en nuestro contexto, qué decir de las potentes reflexiones de Rita Segato contra-pedagogías de la crueldad¹². En este sentido, no fue un momento constitucional orientado sólo por temas o deudas o petitorios del tipo “estudiantiles”, del tipo “cuerpo de profesores”, del tipo “padres y apoderados”; fue en verdad, el momento constitucional, una especie de oportunidad para cuestionarse la totalidad de los ‘significados’ y los ‘agenciamientos’ que se habían heredado de una pesada historia de neoliberalizar a una sociedad en su contexto completo y por lo mismo de una historia que impactaba fuertemente en la cultura cotidiana de los ciudadanos, qué decir, de las comunidades educativas. Pero “eso que aconteció” en octubre 2019, se encauzó rápidamente por la vía institucional en el Congreso, del que luego emergieron algunas reglas que calmaron las aguas y le pusieron una agenda con tiempos y plazos a un grupo de constitucionales (convencionales) electos que tenían la misión de repensar lo acontecido en el momento constitucional para darle cause al torbellino y a la explosión social que aburrida de una suerte de orientación global de la vida por las reglas del mercado puso sus esperanzas en ese grupo: sino toda, gran parte de la ciudadanía. Sin embargo, el grupo de convencionales terminó por entregar un documento “trabado”, desprestigiado, leíble como un texto que no cuajó y que finalmente fue rechazado, mediante el recurso cívico del voto, por la mayoría de los votantes, campaña mediática en contra de él, mediante. Entendemos que, debido a este proceso equívoco de principio a fin, es

¹⁰ Tuchman (2000).

¹¹ Retamal (2019); (2021); (2022).

¹² Segato (2018)

posible explícitamente seguir pensando en **‘otra educación posible’** mediante el registro de una **‘esperanza utópica’** o mediante el registro de una **‘conciencia moral posconvencional’** en su 6° estadio de racionalidad¹³; esa es la ventana que busca aprovechar este texto; es decir, continuar imaginando no obstante esa derrota electoral, política, específicamente acontecida en un marco de reglas; frente a esto, es posible y relevante volver a animar la interrogante por un **‘nuevo marco teórico’** sobre los complejos vínculos entre la violencia y la educación, no obstante que nuevamente se está discutiendo, entrampado o no, otro nuevo listado de reglas en el Congreso para el inicio de una nueva asamblea constitucional (constituyente). Es posible seguir pensando -como decíamos- lo que podría entenderse como **‘violencia estructural’** en el sistema educativo chileno orientado por el mercado al mismo tiempo que orientado por las reglas de una **‘educación conservadora’**¹⁴. Además, y creo es lo interesante de esta oportunidad histórica, sería muy útil repensar esa misma violencia estructural atribuida, directa o indirectamente, al sistema escolar, pero desde otras perspectivas, o pensar sobre otras violencias (la **‘violencia simbólica’** por ejemplo), o pensar desde otro **‘escenario de crisis’** más global¹⁵ donde creemos es posible ver otras múltiples figuras de la violencia vinculadas con la educación pero que, en rigor, aportan comprensiones más **‘complejas-aunque-modestas’** se podría decir; modestas pero “auxiliares”, casi como un “memo” o una “nota rápida” que sirve instrumentalmente y que no necesariamente se agota en ser un fin en sí mismo. Un memo entendido como “brevísimas introducción”, como “ensayo ágil”, como “texto de apertura” que sólo guía uno o dos primeros pasos, pero que puede “servir-para” seguir un camino de reflexividad nuevo... o que no, derechamente. Sin embargo, aunque éste fuera el caso, “que no sirve”, de todas maneras cumpliría su objetivo, meramente, como se dijo, auxiliar, porque detrás de la racionalidad instrumental que niega, hay siempre una otra que afirma; cuestión que no es un gran descubrimiento dialéctico. En este sentido, resulta heurísticamente relevante concentrarnos en el despliegue de un **‘discurso de crisis’**, podríamos decir, más hermenéuticamente ligado a la crítica de la dominación cultural latinoamericana, es decir, resolvernó a ampliar el marco de nuestra crisis local que, las más de las veces, es ciega de nuestro mismísimo devenir latinoamericano, o confesamente orientada por el bio-ciclo internacionalista, europeísta, anglosajón: su versión modernizante, postindustrial, capitalista-financiera o su versión cultural-

13 Cf. Habermas (2000a); (2000b). Kohlberg (2010). Michel (2010).

14 Bourdieu, P. (1966).

15 Cf. Aguirre (1998). Habermas (2021). García Gómez-Heras (2000). Recas (2006). Haber (2001).

posmoderna, alegremente nihilista, cómicamente crepuscular, de consumo; la que, por supuesto, no es su única versión, pues también desde ahí, desde esos centros socio-culturales, es posible beber también de una **'conciencia crítica'**, de una **'conciencia autocrítica'**, que es relevante y pertinente; de ella podemos beber también de una **'conciencia con sentido'** para nuestro mundo de vida, habitantes de un país que estando conectado y abierto al mundo, tiene por lo mismo, sus peculiaridades que la facticidad universalista de la globalización no logra amagar del todo; es necesario decirlo: los países del centro también tienen sus guetos de marginalidad y también tienen sus desafíos críticos. Se hace comparable la crítica, análoga, sea por sus inferencias, sea por sus metáforas, se vuelve muchas veces bidireccional. No es para nada la vieja cuestión de importar marcos teóricos para inyectarlos en el tronco común de nuestros mundos de vida. Aquello que de manera múltiple causa esta crisis educacional, sigue golpeando al sistema chileno de escolaridad y sigue proyectando su violencia. El punto a destacar es que lo que logremos plantear esté más allá de los tópicos de una **'filosofía territorial'**, del sur, del norte, del centro. Por ello consideramos que el desafío planteado en una **'ética intercultural'**¹⁶ hace 20 años atrás, sigue vivo; no ha perdido pertinencia ni actualidad, no sólo por las inferencias que, de seguirlas, nos conducirían a una praxis con más sentido crítico, sino que por su comprensión más global, densa y de mayor sofisticación conceptual sobre la crisis misma; todo ello nos podría aportar en la orientación de un desplazamiento del marco teórico canónico, sobre la base de una crisis que no se detenga, que no se contenga, en su estación **'epistemológica racional empírico analítica de evidencias'**, sino que logre avanzar hacia otra estación, a saber, una hermenéutica filosófica y crítica con un diagnóstico más complejo, menos binario, más anclado en la historia de una cultura como la nuestra que, por debajo del sistema epistémico de las ciencias de la educación; por debajo de las ciencias sociales que construyen datos enmarañados por medio de una episteme tabular; por debajo, incluso, de la política que se encuentra con reales actores sociales, en una mesa de diálogo institucional, en la que se reconocen las conflictividades, pero en la que se validan las epistemes más tecnológicas de la gestión de lo social; por debajo, decimos, la crisis se **'desplaza'** y **'resiste'**. "Resistencia" y "cultura" son palabras que de este modo podemos percibir como sinónimos: "la cultura, lo que resiste y se resiste". Por ello es posible percibir a esta cultura, nuestra cultura, o cualquier otra, con más espesor "genealógico", se podría decir; hay que insistir, no es sólo un tema de territorialidades geopolíticas; al percibir

16 Salas (2003a); (2003b); (2002).

de cada una sus valores, sus expresiones estéticas, sus formas de sabiduría, el cifrado sentido de la trascendencia de cada una, su esperanza y su utopía, vemos la crisis de la cultura más allá de cualquier conflicto no resuelto con el Poder, el Estado, sus instituciones, sus dispositivos de orden, control y homologación que, cada vez que se encuentran con la vivencia de una crisis cultural, la tendencia es a 'reificarla'. Salir de la reificación, de su alienación implícita, para intentar avanzar en una transformación más compleja de nuestros instrumentos de observación y descripción: los conflictos no resueltos con el Poder y con el Estado no agotan las posibilidades críticas de comprensión porque ellos no son sólo y únicamente conflictos "institucionales"¹⁷ que se solucionarían mediante innovaciones jurídicas, la más de las todas, el cambio de una Constitución por otra Constitución. En este marco, menos territorializado, menos "reificado", menos institucionalizado, consideramos que la concreción de esta 'ética intercultural' tuvo un objetivo que se dejaba sentir en toda la lectura de su texto: era un intento por tematizar a través de una construcción reflexiva los 30 años que la precedían. Se trata de una 'ética intercultural' que recoge una tradición de pensamiento latinoamericano que se remonta a la década de los 70, y en consecuencia, toca profundamente a la cultura educativa, la cultura escolar, la cultura de enseñanza-aprendizaje. ¿Por qué?. Porque viviendo una década de transformaciones muy radicales en el sistema escolar, hacia la búsqueda de su democratización, se desarrollan los acontecimientos *-horribile dictu-* de septiembre de 1973. Esto no es una excusa de sumatoria de tiempos; es más bien el sentido de una reflexión que de forma 'inmanente' y 'kairológica' está enraizada con nuestro presente: dado los acontecimientos de los años 70 y dado nuestros acontecimientos que comienzan con un "estallido" y terminan con un "rechazo", esta reflexión ética concretada en una publicación el año 2003, nos sigue interpretando ante la evidencia de un conflicto cultural no resuelto, ante la evidencia de un diálogo a-simétrico con el Poder, ante la evidencia de una comunidad de comunicación constitucional que se "trabó" en una comunicación de ruidos, y dada la agresividad, la violencia, la falsa promesa o la mentira que se usaron como instrumentos de la "política constitucional". Insistimos, no son sólo 20 años, sumados a otros 30 años, los que dan como resultado una reflexividad ética intercultural, lo que estamos proponiendo como instrumento epistemológico de comprensión, como caja de herramientas fenomenológica de descripción; es decir, no son sólo 50 años de reflexividad ética; son, sobre todo, un conjunto de tesis que nos siguen interpelando y que hoy nosotros

17 Cf. Munck (1999).

entendemos con más claridad que el desafío implícito de esa **‘ética intercultural’** se volvió, *contrario sensu*, explícitamente actual, comprensivamente actual, porque se nos aparece en los meandros de nuestro presente, no en un puesto de gloria pedagogizante, sino en el cota cero a ras de piso para enrollar siquiera a un par de oídos que quieran “escuchar” lo que era una crítica filosófica, cultural, social, pertinente y relevante, pero modesta y auxiliar, antes de, por ejemplo, la movilización estudiantil del año 2011 o antes de la del año 2006, es decir, antes de la “mediatización” de las movilizaciones sociales por una educación más justa; detrás de la sociedad del espectáculo en la que entran a escena los “rostros” de las movilizaciones, *mise-en-scène* voluntaria o involuntaria, hay mundos de vida escolares densos y críticos a varios, sino a todos, los ángulos o lados de la **‘geometría del éxito escolar’**¹⁸ que ordena no sólo la semántica, sino que sobre todo, la pragmática discursiva de la escolarización obligatoria altamente neoliberalizada. Ahí, en esa **‘ética intercultural’** había una invitación a la **‘reflexividad’** **‘ética’** **‘intercultural’**, lo enfatizamos. Antes de que la ola de malestar¹⁹ que lentamente venía acumulándose, movimiento tras movimiento, llegara a un día de octubre del año 2019 y restañara con toda su fuerza en las rocas costeras de un territorio largo y estrecho que es nuestro país, ¿qué es lo que se discutía en el marco de un diálogo que trató de recoger, acoger e interpretar, primero, la experiencia de múltiples valoraciones en los mundos de vida, y segundo, la posibilidad de argumentar en un contexto a-simétrico de poder, un marco normativo de reglas que podríamos reconocer como universales? Esa **‘ética intercultural’** es hoy un verdadero reto a nuestra propia racionalidad presente y a la reflexión ética filosófica que entronca, enfatizamos nuevamente, con los 50 años que el año 2023 conmemorará como el inicio de una alta y aguda complejidad de fenómenos históricos, sociales, y también sistémico-educativos y pedagógicos. Hace 20 años atrás en una **‘ética intercultural’** se discutía “el inicio” en la década de los 70 de una racionalidad instrumental que, haciendo entre otras muchas cosas, de la educación una tecnología más (no solo ‘un bien’ más) del modelo neoliberal, no sigue sino hoy urgentemente implicándonos en un conflicto, en una lucha, en una dinámica en que las acciones que pudiesen buscar tener un sentido en el horizonte de un diálogo honesto de saberes, de un diálogo horizontal de sabidurías, se transforma rápidamente, las más de las veces, en una figura más de la violencia, la dominación, la exclusión, muchas veces conjugada en el verbo de los nacionalismos, la posverdad, y la política tóxica del juego por el poder. Sumarse a los 20 años de una

¹⁸ Normand (2022); (2011); (2006); (2005); (2004).

¹⁹ Conviene recordar la tesis del **‘malestar’** en Taylor (1994).

‘**ética intercultural**’ es repensarnos desde los “breves y extensos”, a la vez, 50 años que empiezan a contar desde 1973. Como lo diría un tono más existencial del lenguaje, no estamos hablando de números, de años, de sumas o restas: estamos hablando de ‘**cifras**’ a por interpretar, de ‘**acontecimientos**’ que por muy paradójal sea, “siguen ocurriendo”. Un ejemplo del neoliberalismo endógeno del sistema educacional son las “políticas de la inclusión” que en tanto parte de un discurso ideológico, pueden también instalarse sin una verdadera ‘**crítica a la dominación**’, es decir, hacerlo, instalarse, como una lógica de distribución que ajusta o controla el libre mercado de plazas educativas, algo que a fin de cuentas no es sino una política de focalización económica que reparte más y más recursos, pero sin la necesidad de ‘**reconocimiento**’²⁰ de la alteridad, de la a-simetría, de la injusticia previa o el reconocimiento real una “deuda histórica”. Las políticas de la inclusión no logran ser leídas como siendo precedidas, en el orden de la prelación, por un ‘**reconocimiento**’. Es posible que se excluya al indígena, al pobre, al inmigrante, al afroamericano; las políticas de la educación contemporánea que promueven las políticas públicas de la inclusión no hacen sino, muy seguido, distribuir o redistribuir los recursos que el Estado se reserva para la administración de los sistemas escolares básicos, secundarios y superiores, pero no necesariamente en el afán de una crítica del ‘**olvido**’, crítica al ‘**desplazamiento**’ -usemos un lenguaje actual- o crítica a la “dataficación” de las subjetividades y sus narrativas; muy por el contrario -sigamos con ese lenguaje- esa política de la inclusión crea “algoritmos” matematizados y formalizados en la impersonalidad de un sistema de “elección escolar”, otro ejemplo, que se la juega por la puesta en marcha de una “tómbola digital de la no-exclusión”. Por ello, el primero de los desafíos de una ética intercultural revitalizada es precisamente el que seamos capaces de desempolvarla de una lógica “*vintage*” y concretemos un diálogo argumentativo directo, sin concesión, ni miramientos eufemísticos encerrados en nuestras propias derrotas generacionales. El padre del psicoanálisis se mofaba en un artículo de divulgación²¹ sobre las derrotas o los golpes que el orgullo occidental de la humanidad había sufrido por Copérnico (que le hizo saber que la tierra no era el centro del universo), por Darwin (que le hizo saber que el *homo sapiens* era una especie directamente descendiente de la animalidad) y por el mismo psicoanálisis (que le hizo saber que la conciencia no estaba sola en su hábitat psíquico). La ética intercultural puede ser leída también como un nuevo golpe al orgullo, un cuarto golpe, porque nos hace descubrir

20 Para el sentido del ‘reconocimiento’, Cf. Honneth (1990); (2015a); (2015b); (2022). Ver también Taylor (1993).

21 Freud (1916). Para esta metáfora, tenemos presente la interpretación de Ricoeur (2006).

que en la identidad nacional, en su orgullo homogeneizado, hipostasiado de un ethos heroico, es decir, un orgullo construido en tanto continuidad del “primer mundo” -digamos- europeo, orgullo construido como continuidad del “otro civilizado”, no “bárbaro”, hay nada más y nada menos que, sentado en su misma mesa de diálogo horizontal que supone la dignidad humana, un “otro” que busca justicia y reconocimiento; implica por lo tanto, esta ‘**ética intercultural**’, una crítica profunda que revela un conflicto no superado con el “padre” colonial y civilizatorio (para terminar con la metáfora del psicoanálisis). La ética intercultural cumple en efecto 50 años -no sólo 20- revitalizada por la emergente lucha de las “colonias”, los “territorios”, las “subjetividades”, sus narraciones, sus teorizaciones, sus diálogos de saberes, sus mundos de vida: sus ‘**fronteras**’. Lo que fue escrito como un esbozo, un ensayo, una lectura, una aproximación; lo que fue dicho como una motivación, una propuesta, una perspectiva y un acercamiento, termina por ser hoy una conjugación de convicciones emancipatorias relevante en un contexto cultural conflictivo. Nunca pretendió ser sólo un discurso, sino que fue pensada como una ética pragmática enraizada al mismo tiempo que abierta; sincera en su afán por develar la hegemonía que oculta las diferencias, estigmatizándolas, a la vez. Como se dijo, es posible con esa ‘**ética intercultural**’ interpretar la derrota que los lenguajes pre-reflexivos configuran ante un acontecimiento electoral (por ejemplo, el “rechazo” al proyecto de texto de nueva Constitución) no como un acontecimiento “apocalíptico” (apocalíptico en su sentido lírico de “derrota moral”, o apocalíptico en su sentido de “derrota como destino”). Desde el punto de vista del ‘**aprendizaje**’ tampoco podría ser entendido como la “finalización” de su propio proceso (menos, en todo caso, el triunfo electoral). La vitalidad de la ética intercultural es también el ejercicio continuo de registrar la narrativa de un contexto social y cultural crítico, desafiante; es la crítica continua a los modos de segregación, de exclusión, que además de ser concretos, lo son sobre todo simbólicos, en el orden de las valoraciones, la moral, lo que esta ética llama “universalidad fáctica”. Dos aspectos formales podrían objetarse a la ‘**ética intercultural**’ que es necesario despejar, antes de continuar. Primero, la crítica conservadora afirma que la intersubjetividad discursiva bien podría ser denominada simplemente como un “convencionalismo trascendental”²² en el que sería posible distinguir con claridad la imposibilidad de la razón comunicativa de definir desde sí misma sus propias condiciones de racionalidad:

22 Innerarity (1990).

sólo si las condiciones del hablar racional no están dadas por el hablar mismo -si tienen un carácter prediscursivo- está abierta al hombre la posibilidad de distinguir la veracidad y sostener, contra las buenas razones de una mayoría triunfante, que la anticipación de un discurso ideal no es nunca la articulación real de ese consenso y, por lo tanto, es revisable. (p. 212)

Segundo, a esta crítica conservadora se le podría sumar una crítica un poco más progresista²³ cuando dice que

una acción lingüística es una acción comunicativa cuando consiste en que un hablante o escritor da a entender algo a uno o varios oyentes (o lectores). Una acción lingüística no es comunicativa cuando no consiste en dar a entender algo a alguien. Una acción comunicativa puede ser imitada interiormente, cuando se imagina un diálogo: en este caso, conserva la distinción entre hablante y oyente, si bien en la fantasía. Por el contrario, una acción lingüística que sólo se utiliza para el pensamiento teórico o práctico no tiene el sentido de un dar a comprender, ni en la realidad ni en la fantasía. (p.125).

Mientras la crítica conservadora afirma la pre-existencia y preminencia de un sujeto, de un objeto o de un ente real, fáctico o trascendental, previo al lenguaje pragmático, la crítica progresista afirma que no es sino dentro del lenguaje, donde no es posible poner en un circuito subalterno a la semántica, dado que ella tendría el carácter de garantizar que los significados puedan ser comunicados prolijamente, clara y distintamente. Tanto la crítica ontológica-trascendental como la crítica semántica-cognitiva presuponen un “orden teórico práctico” como principio hermenéutico y como principio de posibilidad pragmático. Ambas podrían ser consideradas como críticas que se organizan en un contexto interno de formalización del lenguaje que impacta sobre su dimensión externa -en este caso ética- del uso y la comunicación. Precisamente la ‘**ética intercultural**’ busca acoger ambas críticas, pero las re-orienta a partir de un criterio *a priori* de conflictividad²⁴ que busca sortear lo que llama “universalismo radical” (a lo que apela una crítica conservadora) que se opone a un “contextualismo radical” (a lo que apela una crítica progresista). Ambas alternativas son puestas en otra dimensión hermenéutica:

²³ Tugendhat, E. (1988).

²⁴ Cf. Maliandi (1984); (1991a); (1991b). Apel (1991); (2007).

No se podría entender, entonces, un discurso moral contextualizado a partir de un simple recurso a una deducción que justifica desde principios racionales y formales las normas concretas que deben regir la acción de los sujetos [...] la ética intercultural, en tanto ética discursiva, acoge la propuesta procedimental de la pragmática puesto que, aunque se necesite determinar una validez a priori universal acerca de cómo un proceso esencialmente argumentativo y universal, se conjuga con las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos, ella entrega la indicación pragmática elemental de que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. (Salas 2003, 189-190)

El punto es que “las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica”, es decir, no a razones “inherentes a un sistema monocultural”, sino a razones que se “conforman a partir de prácticas reflexivas asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura.” (p.190) Como decíamos, se trata de dos aspectos formales, pero que son claves en el “memo auxiliar” que estamos precisando: presuponer la conflictividad, sobre todo cuando se tematiza una figura de la “violencia vivida” en y por el sistema de escolarización, más cercana a dimensiones simbólicas, significa redefinir el punto de partida, la puesta en marcha, de los procesos concretos de esa misma escolarización. No se está hablando desde el reducido espacio de lo que se denomina “currículum oculto”, tampoco de la mentada “crisis de autoridad pedagógica”, sino que se quiere advertir que los procesos de aprendizaje, herederos de una lógica de desarrollo material o de progreso material, son ellos mismos los que se viven como hegemónicos, monoculturales, excluyentes, faltos de un previo proceso de aprendizaje sobre el reconocimiento de una violencia estructural. No es posible pensar el fracaso electoral de los acontecimientos iniciados en octubre del año 2019 esquivando -nuevamente, ese es nuestro argumento- “cuestiones previas”, “situaciones previas”, “preguntas previas”, más allá de un “universalismo radicalizado” o más acá de un también “contextualismo radicalizado”. El problema de la educación no es una situación que le compete a un “claustró tecnocrático”; el problema del vínculo de la violencia con la educación no es un conflicto que le compete a los “expertos de lo moral”, los “especialistas de la ética”; lo es, en ambos casos, pero en el sentido de un complemento práctico, no en el sentido de una “lógica de poder”. La ética intercultural, no obstante, abre un escenario de crisis que tiene consistencia política. Relevancia política.

Pertinencia política. No en el único sentido de crítica a una “patología” de la razón, de la modernización o la modernidad. Es más bien un escenario que señala la ‘ausencia’ de un ‘proceso de aprendizaje’ profundamente ético y profundamente político. Un escenario de crisis de sentido.

2. La crisis de los insurgentes

Un solo acto, cuando es decisivo, puede sobreponerse a los hábitos, por inveterados que sean, y aun a la vida entera.
J.L. López-Aranguren.

INSURGÉ. Qui s’est insurgé, soulevé.
INSURGER. Se soulever (contre l’autorité). Se révolter. Se dresser. Se rebeller. Insurrection.
INSURRECTION. Action de s’insurger ; soulèvement qui vise à renverser (le pouvoir établi).
INSURRECTIONNEL. Qui tient de l’insurrection.
Le Petit Robert 2022.

Agreguemos un poco de densidad hermenéutica (histórica, social) mediante un relato que nos devuelva a las interrogaciones, principalmente a la que se anuncia en este subtítulo, “la crisis de los insurgentes”.

Los organismos internacionales celebran este año 2022 como el año en el que se cumplen los 50 años del llamado “Informe Fauré”. Se trata del primer gran informe, a escala global, que nos permitió comprender la enorme profundidad de la crisis educacional planetaria que se vivía en ya desde esa época, pero que sin duda aún, de cierto modo, como hemos insistido, la seguimos viviendo. El Informe Fauré fue un documento que a través de la UNESCO, el año 1972, diagnosticó una crisis educacional global y promovió con énfasis, aunque no únicamente, la idea de la “educación permanente” como solución a esa crisis. Antes de las interesantes reflexiones de Jacques Delors o Edgar Morin, más conocidas por las nuevas generaciones de educadores como discursos globalmente citados en cuanto fórmulas pedagógicas, tuvo su lugar, en 1972, la organización de ese documento que reunió voces de todo el planeta para diagnosticar el estado de crisis de la educación. El político francés Edgar Fauré fue el articulador de ese texto en el que participó un conocido intelectual chileno, Felipe Herrera, cuyo título fue “*Aprender a ser: El mundo de la educación hoy y mañana*”. Lamentablemente, este texto

fue utilizado y leído en nuestro país con fines coyunturales, partisanos, políticos, ideológicos, o para fundamentar una reforma educacional, o para derribarla; razón por la cual es poco conocido o estudiado. En efecto, fue rápidamente traducido e impreso en Chile durante el primer semestre del año 1973. También volver a leerlo nos puede ayudar a mirar nuestra actual crisis educativa y pedagógica con una perspectiva hermenéutica más amplia. El filósofo holandés de la educación, Gert Biesta²⁵, a propósito de estos 50 años del Informe Fauré, afirmó que, su enfoque explícitamente humanista y democrático de la educación, a veces es muy poco reconocible en las actuales discusiones sobre educación, pues hoy se confunde rápidamente el “derecho a la educación permanente” con el deber de seguir aprendiendo a lo largo de la “vida laboral”. Biesta piensa que esta ‘**distorsión**’ está anclada en el hecho de que hoy se orienta a los individuos fundamentalmente hacia el “deber” de mantenerse “empleables en mercados laborales que cambian rápidamente”. La preocupación principal de Biesta es que la educación sea comprendida y orientada por los principios de la libertad y la democracia, antes que por dispositivos de control, agenciamiento y dirección externos como los promovidos por los mercados y el neoliberalismo educacional. Su preocupación no va en la línea de promover una anarquía educacional, sino en la de recuperar un correcto equilibrio entre la autonomía moral y el aprendizaje (en su sentido más amplio) para enfrentar exitosamente la vida contemporánea, pero en el marco de una responsabilidad ética y solidaria. Esto implica comprender la educación mucho más allá de una interpretación funcional o instrumental. Es proyectar, según él, un humanismo educacional que vemos en este Informe de la UNESCO del año 1972 hacia nuestros actuales intentos por hacerle frente a nuestra crisis de la educación. En este sentido, resulta notable el análisis que hiciera la educadora chilena Irma Salas sobre el Informe Fauré, en el número de primavera de la revista “Perspectivas de la Unesco”, el año 1973. Irma Salas ve a la educación permanente como el proceso caracterizado por

la libertad de que gozan los que frecuentan estos centros para aprender lo que les interesa, ya sea educación general, oficios o técnicas especializadas, sin sujeción alguna a clases, profesores, horarios, programas y otras restricciones de la educación formal de las escuelas. Se practica un auténtico proceso de aprendizaje, individualizado, motivado personalmente, es decir, que parte del educando, auto-dirigido y creador.

25 Biesta (2021a); ver también su tesis “no-egológica” en Biesta (2021b).

Concluye Irma Salas considerando a este tipo de educación

como un medio eficaz de producir los cambios que se requieren, para integrar escuela y sociedad en una realización más humana y feliz de la educación del mañana.

Este “futurismo” de esa educación humanista, democrática, en vista a la realización integral, estaba muy presente en los educadores de esa época que recurrían a la clásica tensión de la filosofía pragmática de la educación deweyana entre “las escuelas del ayer” y “las escuelas del mañana”, entre una “educación conservadora” y una “educación progresista”. Es probable que la crisis educacional que estamos viviendo hoy en Chile tenga agregado otros acentos; que la nuestra no sea sólo una crisis perceptible únicamente en los aprendizajes de los estudiantes, sino también en los procesos pedagógicos de los profesores; es probable que el escenario de nuestra crisis tenga como telón de fondo el fundamento de que el hecho moral esencial ya no es un conjunto de deberes, sino un pliego de derechos; es probable que nuestra crisis educacional todavía no alcance a ser vista como el principal desafío intelectual y político de nuestro presente o nuestro futuro; mientras tanto, bien vale la pena una relectura de nuestro pasado, bastante cercano. Desde la década de los 60, en Chile, se había iniciado un proceso de profundos cambios en el ámbito de la escolaridad; se puede reconocer el vasto progreso de la educación que se había alcanzado con el gobierno inmediatamente anterior al de 1970; sus medidas en este sector provocaron, primero, una rápida democratización de la escuela básica que se elevó de 6 a 8 años; segundo, promovió innovaciones de carácter metodológico, especialmente en la enseñanza de la matemática y las ciencias naturales; tercero, se editó una amplia variedad de textos escolares para transmitir el conocimiento; y cuarto, se creó el Centro de Perfeccionamiento, Experimentación e Investigaciones Pedagógicas. A eso se le llamó “boom educativo”. A su vez, el gobierno posterior del presidente Salvador Allende había puesto en práctica una política masiva de perfeccionamiento orientada fundamentalmente a desarrollar la capacidad creadora y la originalidad pedagógica de los maestros por lo que se estaba haciendo realidad -se decía- el principio de que el perfeccionamiento del profesorado debía ser en primer lugar obra de ellos mismos. Las estadísticas de esa época se leían como el explícito anhelo que los jóvenes tenían por integrarse a la educación superior en las carreras universitarias, en las carreras tecnológicas y en la enseñanza normal (como se le llamaba a la formación pedagógica). No obstante, a fines de 1972, 114.900 jóvenes habían rendido la prueba de aptitud académica; de ellos, solamente 63.000 podrían

haber ingresado en 1973 a la educación superior; no había más plazas para la demanda que había creado la nueva escolaridad básica y media. El ritmo de crecimiento de la educación era leído como “vertiginoso”. Algunas universidades buscaron atenuar las “diferencias de clase” que se apreciaban en los egresados de la educación media, creando por una parte, cupos de ingreso para hijos de obreros y campesinos, por ejemplo; y por la otra, entregar una “capacitación laboral acelerada” a los desertores del sistema educativo. El Consejo Superior de la Universidad Técnica del Estado en abril del año 1973 declaró públicamente que

desde sus orígenes, la educación pública y privada de nuestro país ha tenido el signo inequívoco de los intereses de las clases dirigentes. En Chile, siempre se desarrollaron con preferencia y profusión de medios y recursos los tipos de escuelas y establecimientos destinados a formar cuadros profesionales, administrativos y políticos de las clases gobernantes, no siendo, por lo tanto, ningún misterio que se le diera desde los inicios de la vida republicana, especial énfasis a las profesiones liberales en las universidades y a la enseñanza humanista clásica de los liceos [...] para el pueblo trabajador, en cambio, quedaron reservadas, en condiciones restrictivas que marginaban de la escuela a miles de niños y jóvenes, y con una extrema pobreza de recursos, la educación primaria y las escuelas técnicas y profesionales, para formar la mano de obra calificada al ritmo que el lento desarrollo económico hacía necesario.

De esto hablamos cuando decimos que es necesario recuperar una memoria docente “olvidada interesadamente”, pues ella puede ser una brújula que indica el norte de un horizonte donde el vínculo entre educación y democracia se hace carne, se materializa en capacidades, en habilidades, en el desarrollo de innovaciones integrales, en la vertebración que conecta a los individuos con sus propias comunidades, en la transmisión de tecnologías inspiradas en una economía verdaderamente de la inclusión y de la responsabilidad solidaria. La rememoración de los 30 años del quiebre de la democracia chilena junto a la activación de un diálogo con una ‘**ética intercultural**’ que se concretó hace 20 años es la invitación a re-conectarse con una filosofía de la educación crítica²⁶ que no ha perdido su vigencia; re-conectarse con una política de la educación tan necesaria ayer como hoy; re-

26 Para seguir un diálogo en ‘filosofía de la educación’, cf. Gauchet (2002); (2008); (2014). También Cf. Laval (2003); (2011); (2021).

conectarse con una sociedad movilizada por el sentimiento moral de la **'vergüenza'** ante el **'escenario de la desigualdad'**, la **'pobreza'**: su **'agravio'**. En esto, el estallido social sumado a la pandemia del Covid-19 produjeron un **'aprendizaje'** que, bien entendido, nos motiva, más aún, a buscar en nuestras propias raíces culturales en diálogo intercultural, claves estratégicas de explicación, comprensión y aplicación, en la línea de innovaciones pedagógicas pertinentes, sin complejos conservadores ante el desarrollo de la ciencia y la tecnología, pero sin la **'clausura'** del conocimiento en una **'racionalidad empírico analítica de las evidencias'**. Repitamos el énfasis, no sólo en Chile, sino que globalmente, es posible percibir la crisis de la educación. Es una crisis muy especial porque inmediatamente está conectada con un déficit en los aprendizajes de los estudiantes, digamos, de segundo medio; pero al mismo tiempo, está inmediatamente conectada con un déficit en la praxis docente de las y los pedagogos, digamos de matemática, ciencia y lenguaje. También es posible que a estas dos conexiones, se le sume una tercera, que es la formación inicial docente. Es un triángulo en el que la tendencia es advertir que cada uno de sus tres ángulos y cada uno de sus tres lados **'es igual'**. Vale decir que, si de desafíos de comprensión ético-política se trata, a este "triángulo equilátero" debiera uno, imaginárselo dibujado en el espacio, por un Clown o por un equilibrista que hace mover con sus manos, al mismo tiempo, tres circunferencias montado en un monociclo. Sin hablar directamente de "nuestro octubre del 2019" y de nuestra **'violencia estructural'** (o de la **'violencia simbólica'**), es muy importante comprender que la **'racionalidad empírico analítica de las evidencias'** era un discurso político robusto que gozaba de prestigio hasta antes del 2019, en todo el mundo, es decir el año donde se conocieron los resultados de "la última" prueba PISA respondida el año 2018 por jóvenes escolares del grupo de países de la OCDE. Comenzando el año 2020 se incrementó considerablemente la crítica a la prueba PISA, tanto, que ya es posible leer artículos de sociología de la educación donde se piensa en la era "post-PISA". En concreto, luego de difuminarse el "éxito académico" de Finlandia, junto a ello se ha terminado también por deslegitimar el "éxito" de los países asiáticos. Desde fuera es posible observar prácticas pedagógicas muy conservadoras, estresantes, para los niños y jóvenes en edad escolar, de corte nacionalista, bajo amenaza de altas consecuencias: es un efecto directo (**'violencia simbólica'**) de las pruebas estandarizadas de corte internacional. En nuestro contexto se han hecho afirmaciones muy altisonantes; el "principal promotor" de la OCDE y "gran hermano" de la prueba PISA, Andreas Schleicher, ha dicho por ejemplo que

el sistema escolar de Chile no funciona bien ni siquiera a nivel de élite, para quienes fue diseñado. El 10% de los estudiantes más desfavorecidos en Shanghái supera al 10% de los estudiantes más privilegiados de Chile.

Los neoliberales de la educación en Chile argumentan que, aunque el “orgullo” -el “gran orgullo”- del sistema escolar chileno había sido golpeado por esta comparación odiosa entre el 10% más favorecido de Chile versus el 10% más desfavorecido de Shanghái, podía seguir al menos en pie ese mismo “orgullo”, porque en el contexto latinoamericano, Chile al menos es el número 1 del ranking, y por lejos. ¿Es ‘violento’ soslayar el “contexto PISA” de las salas de clases de Shanghái?. Dicho de otra manera, mucho se puede afirmar, e incluso, puede ser cierto, al nivel de los resultados de una prueba estandarizada, que Chile tenga estos u otros desafíos, pero otra cosa muy diferente está al nivel de la ‘narración’ de las ‘**subjetividades**’ docentes, escolares, de padres y apoderados, de equipos de gestión y liderazgo: si uno “va” a las escuelas, liceos o comunidades escolares, es posible advertir “múltiples precariedades”, algunas “agudas”. La ‘**ética intercultural**’ pone mucho énfasis en relevar los efectos des-estructurantes de la “facticidad de la globalización”:

El largo litigio teórico acerca de la modernidad, el tema reiterativo de la identidad cultural, y la crítica de un determinado discurso acerca de la globalización remiten, todos, en última instancia, a problemas valorativos y normativos [...] el sentido de lo “humano” requiere asegurar nuevas condiciones normativas y valorativas en este tipo de modernidad, donde ya no es preciso disociar entre valores considerados opuestos, v.g. la justicia y el bien, la igualdad y la diferencia, el reconocimiento y el extrañamiento, etc.

La construcción de políticas públicas en educación se ha hecho -no sólo en nuestro contexto cultural- dándole mucho énfasis a las recomendaciones que vienen de la OCDE uno de los “núcleos” de esa “facticidad global”²⁷; el punto crítico es que desde el retorno a la democracia en los 90 se ha prestado mucho oído a bancos y organismos internacionales ‘antes’ que a las comunidades, los territorios, sus saberes, sus narratividades y sus propios procesos de aprendizaje, sus propias cosmovisiones, sus propias ‘**articulaciones del sentido**’. Sin embargo, una de las virtudes del “estallido social” y del “momento

27 No obstante, revisar la tesis sobre lo ‘transnacional’ en Swaan (2022).

constituyente” que vivimos fue la “humilde virtud” de “despertarse de un sueño dogmático” -el gran “orgullo” del sistema escolar chileno- que imaginaba que el buen resultado en una prueba estandarizada era igualable de forma inmanente a la “buena calidad de la educación”, es decir, del sueño que transforma a la educación en un bien de consumo, un bien de inversión, un bien que se comercializa en el mercado. Cada vez es más clara la necesidad de despertarse: así lo advierten las nuevas generaciones chilenas especializadas en educación, así también lo puede advertir uno en las nuevas generaciones de docentes de aula. Sin embargo, hoy día mismo, nuestro sistema escolar es todavía reconocido en el mundo entero como un “laboratorio neoliberal”²⁸. Esta sí que es una pesada herencia que, el sistema escolar y la formación inicial docente, carga como una pesada mochila desde las reformas pro-mercado iniciadas en la dictadura cívico-militar que golpeó a nuestra cultura por más de una década. Obviamente, el neoliberalismo educacional se trata de una racionalidad que posee “fuertes” argumentos; o mejor dicho, el neoliberalismo es un ‘**dispositivo**’, una ‘**tecnología**’ que representa un reto, un verdadero desafío a la racionalidad misma, a lo que podríamos llamar, es su ‘**conciencia responsable y solidaria**’. El neoliberalismo educacional se trata de una ‘**tecnología entramada de múltiples artefactos**’, instrumentos de política pública concatenados los unos a los otros. Si ya era difícil sostener en el espacio un triángulo equilátero sobre un monociclo, todavía lo es más, iniciar acciones que le permitan al Estado, al Poder, cambiar de rumbo. Volvamos con las interrogantes: ¿explica esto parte del estallido y el momento constituyente?; ¿explica esto la crisis que persiste luego del rechazo?; ¿cómo una ‘**ética intercultural**’ podría, aún más, ampliar este horizonte de interrogantes, desplazarlas de su actual escenario de crisis, y reorientarlas en un sentido ético? Creo que como estrategia es pertinente describir una crítica a esta ‘**ética intercultural**’ desde los ‘**insurgentes**’ y su ‘**crisis**’. La razón puede parecer simple, pero depende de si la ‘**ética intercultural**’ releva solamente la dimensión de lo ‘**convergente**’ en un conflicto que mediante reglas discursivo-pragmáticas busca su curso de diálogo y “fin” del conflicto. Es decir, volver en cierto modo a la crítica conservadora y a la crítica progresista, para identificar los ‘**márgenes**’ externos de esa ‘**ética intercultural**’, lo que hay más allá de ella, pero ya no en términos formales (el sujeto/la semántica) sino en términos más prácticos, mirando la ‘**violencia**’ y el ‘**engaño**’. Está claro que el escenario de la ‘**violencia estructural**’ en el modelo, su respectiva ‘**crítica canónica**’, enclaustran el problema en una racionalidad más bien instrumental,

28 Cf. Verger (2021).

o lógica-deductiva, **'evidencial'**. Está claro que el **'escenario de crisis'** excede sus fronteras a los puros acontecimientos de "octubre 2019" y su respectivo "momento constitucional". Falta dirigirnos a la "ventana" de un posible desplazamiento, fuera de los marcos teóricos tradicionales, buscando en lo **'insurgente'** una crítica a lo **'convergente'**. Es necesario continuar el diálogo con la crisis de la educación. Lo que proponemos es "cómo" (a través de esta **'ética intercultural'**) y en "qué sentido" (agregando lo **'insurgente'**). Comencemos nuevamente, de otra forma, el argumento de éste texto. Es importante considerar que lo que podemos entender como idea regulativa "buena educación" ha sido **'asediada'** y **'amisible'** hace más de 20 años, hace 50 años a lo menos y, además, en un sentido **'kairológico'** pues, por ejemplo, lo que se "perdió" en el "rechazo" puede ser nuevamente **'apropiable'** y **'asequible'**, que es lo mismo (**'analogía'**) que se perdió con la revolución neoliberal impuesta por la dictadura cívico-militar: sin embargo, la política (coyuntural) no puede terminar devorando a la ética, la "buena educación" no puede terminar siendo devorada por una **'razón cínica'** o por un **'canon crítico'**; hay **'utopía'** y hay **'esperanza'** en una posible **'razón insurgente'** de cara a la democracia porque a su vez la idea de "mala educación" puede ser considerada como un "status de imperfección". El punto es que no todos los que "viven" ese status de imperfección son por aquello "mal educados". Una **'razón insurgente'** se rebela. ¿Es esa rebeldía insurgente un límite para esta **'ética intercultural'** o toda **'ética discursiva'**? ¿puede más la **'mentira política'** que la **'ciudadanía'**? ¿se agota el vínculo entre **'filosofía'**, **'violencia'** y **'educación'** en un **'sentido trágico'** de la **'razón'**? El filósofo argentino Ricardo Maliandi²⁹ se pregunta:

Si, en definitiva, son los dirigentes políticos y no los ciudadanos quienes imponen su voluntad en las cuestiones del Estado, ¿para qué montar todo el complejo espectáculo -o, más exactamente, sin eufemismos, la cínica farsa- de los actos eleccionarios? El problema no residiría ya en cómo evitar en los procedimientos del sufragio maniobras fraudulentas [...] sino que el sufragio mismo sería en sí un fraude, una institución hipócrita destinada a crear una falsa apariencia, un gran engaño que tendría como víctimas a todos los ciudadanos. (p.274)

En su diálogo con Kohlberg, el psicólogo alemán Georg Lind³⁰ se toma muy en serio esta dimensión a la que alude Maliandi, en el

²⁹ Maliandi (1991b).

³⁰ Lind (2016).

sentido de que no es sólo la violencia, sino también en ‘**engaño**’ o la ‘**cínica farsa**’ como dice Maliandi la que puede interrumpir el inicio, el desarrollo y la finalización de un diálogo de argumentos que buscan superar los conflictos. La democracia no sólo tiene el límite del recurso a la ‘**violencia directa**’ como uno de sus más prioritarios, lo es también el ‘**engaño**’. Puede ser, incluso, que una ‘**violencia estructural**’ o una ‘**violencia simbólica**’ precedan el inicio de los diálogos y los argumentos. Como se puede apreciar en el Cuadro N.º 1 la ‘**ética intercultural**’ asume dimensiones axiológicas y deontológicas para elaborar una grilla de condiciones que hagan posible el diálogo intercultural que presupone la conflictividad como un *a priori*. Además, en vistas a la concreción del diálogo, se articula una serie de condiciones criteriológicas a fin de establecer claramente cuáles son, honestamente, las perspectivas de cada sujeto o comunidad que se mueve por el diálogo ante un conflicto que se entiende como un desafío a la racionalidad. Mientras la dimensión hermenéutica axiológica se mueve en el espacio de los contextos, la dimensión deontológica lo hace en el de la universalidad. Sin embargo, esta ética no es una de “bienes máximos”, su carácter más hermenéutico-pragmático la hace ubicarse más en lo que pueda unir que des-unir; convocar que anular; aunar que restar. Es muy claro que una ética de “bienes máximos” no puede ser posible dentro de una ‘**ética intercultural**’ si no es que previamente se hace la pregunta por la contextualidad hermenéutica de esos mismos “bienes máximos”. La cuestión de la ‘**crisis de los insurgentes**’ sin embargo se debe plantear como un nuevo desafío a esta ‘**ética**’. Como se puede observar, el 5º criterio es taxativo contra la violencia, y lo es en concordancia con la grilla 4ª de las dimensiones hermenéuticas y pragmáticas: esta es una ‘**ética**’ que bebe de dos fuentes, la comunitario-axiológica y la universalista quasi-trascendental. Es una ‘**ética**’ pensada “antes” del acontecimiento violento o pensada para “después” al inicio de un diálogo que busca el equilibrio, la paz. Es una ética de la convergencia. La pregunta nuestra por la emergencia de la insurgencia. La crisis de los ‘**insurgentes divergentes**’. La emergencia contingente de los insurgentes divergentes: la protesta, la rebeldía, la ira ante el desprecio, la vergüenza ante la desigualdad en su forma de ‘**violencia estructural**’ o ‘**violencia simbólica**’. Dice el filósofo chileno Ricardo Salas

Al analizar el carácter pre-reflexivo de la acción en el mundo de la vida se discute la eventual posibilidad de comprender la dinámica de la reconstrucción normativa desde los contextos culturales en apertura a la universalidad. (Salas 2003a, p.149)

Para ello afirma que

Se requiere forjar de un nuevo modo esta cuestión del nexo entre la pre-reflexividad y la plena reflexividad. (Ibid. p. 150)

El punto es que la **'eticidad'** del sistema escolar neoliberalizado es ya de por sí, **'violento'**. No en el sentido de lo **'trágico'**, sino en el de lo **'simbólico'**. Ante ella emerge la insurrección. Lo ha hecho por décadas. La pregunta es cómo repensarla en el marco de esta **'ética intercultural'**. Al mismo tiempo sería importante iniciar un ciclo que permita ampliar los marcos teóricos canónicos y reiniciar una discusión en el campo de la filosofía de la educación que además de desplazarse por el trinomio **'filosofía-violencia-educación'** lo haga además por el de **'filosofía-democracia-educación'**. No es inquietante, es parte de la posibilidad de entender la **'violencia'** como un asunto **'ético'**, de **'reciprocidad'**, de **'reconocimiento'** decía Jean Ladrière, recordando a Hegel.

Cuadro N.º 1
Dimensiones de la **'Ética Intercultural'** (Salas 2003a)

DIMENSIÓN HERMENÉUTICA
1. La comprensión de los valores se hace a partir de los contextos de vida propios y no se derivan de normas ni de principios universales.
2. Los valores presentes en el ethos latinoamericano remiten a una actividad humana, ya que son respuesta a una serie de necesidades humanas y por tanto responden a una visión genuina de lo humano latinoamericano.
3. Los valores relativos a la "identidad" personal y comunitaria pasan a conformar la propuesta esencial de la ética; en este sentido, se trata de valores relativos a la realización auténtica de una comunidad humana.
4. Las características señaladas previamente son propias de una ética comunitaria y axiológica.
5. El principal problema que se plantea a este tipo de ética es la resolución de los conflictos internos a las diversas formas de modernidad, el papel de la crítica y en particular la forma de entender los procesos de universalización de los valores hacia otros contextos.

DIMENSIÓN PRAGMÁTICA
1. Las normas que rigen la ética se definirían por medio de un procedimiento principalmente deóntico, que se basaría en una proto-norma o principio universal desde donde podemos derivar otros criterios para justificar los obligativos.
2. Las normas universales son derivadas lógicamente o reflexivamente a partir de una estructuración discursiva referida a toda la humanidad, en especial a los excluidos del sistema capitalista.
3. Las normas se definen fundamentalmente frente a un interés emancipador definido en términos de que no exista nunca más dependencia ni alienación para nadie en el planeta.
4. Las características señaladas previamente son propias de una ética universalista y en cierto sentido trascendental.
5. El principal problema que se plantea a este tipo de ética de índole pragmática radica en la dificultad de aceptar la articulación del momento reflexivo-crítico que existe entre los registros discursivos propios de nivel de eticidad y de los mundos de vida, de forma que se hace notablemente más compleja la mediación con los discursos morales basados en enunciados normativos.
DIMENSIÓN CRITERIOLÓGICA
1. La regulación de todo discurso intercultural exige criterios reguladores que se derivan, al mismo tiempo, a partir de principios formales y abstractos, y de las características del propio contexto, porque la universalidad ética surge de una doble fuente.
2. La comunicación intercultural es siempre un producto inestable de la interconexión de conflictos específicos, que definen las relaciones estructurales de los interlocutores, de modo que para poder generar un verdadero intercambio discursivo es preciso partir de las formas argumentativas existentes históricamente de facto, y no disolverlas en un modelo abstracto, para lograr un común nivel de la racionalidad discursiva (modelo de mutua traducción).
3. Todo diálogo intercultural requiere partir de los intereses de los diversos sujetos y comunidades en fricción en una escala histórica, de modo que exige situar siempre los intereses divergentes de todos los implicados: pasados, actuales, potenciales.
4. Toda comunicación contextual requiere ser analizada a partir de la brecha entre todos los conflictos existentes y los que se pueden resolver entre los sujetos y comunidades, lo que implica definir como prioritarios aquellos conflictos que pueden ser resueltos.
5. Negación de toda posibilidad de recurrir a un tipo de respuesta que anule la pretensión intercultural a la comprensión mutua: todo recurso a la violencia queda descartada en el proceso de la definición de las normas contextuales, lo que exige de todos los interlocutores un rechazo a la violencia para mantener sus posiciones de poder. (guerra interna o externa; poderes fácticos).

Bibliografía

- Aguilar, O. (2011). Dinero, educación y moral : el cierre social de la elite tradicional chilena. En *Notables, tecnócratas y mandarines. Elementos de sociología de las élites en Chile (1990-2010)*. Págs. 185-240. Santiago: Ediciones UDP.
- Aguirre, J.-M. (1998) Habermas : le pouvoir de la réflexion critique. En *Raison critique ou raison herméneutique ?* Paris / Vitoria : Les Éditions du Cerf / Editorial ESET.
- Amable, B. (2021). La résistible ascension du néolibéralisme : Éditions La Découverte.
- Apel, K.-O. (1991). La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant. En *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Págs. 147-184. Barcelona: Paidós.
- Apel, K.-O. (2007). La ética discursiva y las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado. En *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Págs. 133-162. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Apple, M. (2006). *Educating the Right Way: Markets, Standards, God, and Inequality*. Routledge.
- Bellei, C. et al. (2022). Introducción. Navegando en el mercado de la educación. En *Educación: la promesa incumplida. Esfuerzos, miedos y esperanzas de familias chilenas en el mercado escolar*. Santiago: Catalonia.
- Biesta, G. (2021a). Reclaiming a future that has not yet been: The Faure report, UNESCO's humanism and the need for the emancipation of education
- Biesta, G. (2021b). The three gifts of teaching: Towards a non egological future for moral education. *Journal of Moral Education*, 50 (1), 39-54.
- Bourdieu, P. (1966). L'école conservatrice. Les inégalités devant l'école et devant la culture. En *Revue française de sociologie*, Vol. VII, 325-347.

- García Gómez-Heras, J.-M. (2000). Habermas y la hermenéutica del mundo de la vida social. En *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana*. Págs. 315-454. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gauchet, M. et al. (2002). Pour une philosophie politique de l'éducation. Paris : Éditions Bayard
- Gauchet, M. et al. (2008). Conditions de l'éducation. Paris : Éditions Stock.
- Gauchet, M. et al. (2014). Transmettre, Apprendre. Paris : Éditions Stock.
- Grice, P. (1989). *Studies in the Way of Words*, USA: Harvard University Press
- Haber, S. (2001). Jürgen Habermas. Une introduction. Paris : Pocket / La Découverte.
- Habermas, J. (2000 [1991]). Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre “nivel 6”. En *Aclaraciones a la ética del discurso*. Págs. 55- 81. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2000 [1991]). Lawrence Kohlberg y el neoaristotelismo. En *Aclaraciones a la ética del discurso*. Págs. 83-105. Madrid: Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2021 [2019]). Scénarios de crise et histoires de déclin dans les grandes théories philosophiques du vingtième siècle. In *Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir*. Págs. 32-60. Paris : Éditions Gallimard.
- Honneth, A. (1990 [1987]). Teoría Crítica. En *La Teoría Social hoy*. Págs. 445-488. Madrid: Alianza Editorial.
- Honneth, A. (2015 [2013]). Introducción [y] Luchas perdidas en El Capital: Ensayo de corrección normativa de la crítica marxista de la economía. En *La injusticia social ¿Cuáles son los caminos para la crítica?* Págs. 19-21; Págs. 205-220. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Honneth, A. (2015). L'éducation en démocratie : un chapitre négligé de la philosophie politique. En *Capitalisme & Démocratie*. Págs. 11-35. Bordeaux : Éditions Le bord de l'eau.

- Honneth, A. (2022). L'autre de la justice : Habermas et le défi éthique du postmodernisme. En *Philosophie*, N°3 Vol. 3. Págs. 28-56. Paris : Éditions de Minuit.
- Innerarity, D. (1990). Habermas y el discurso filosófico de la modernidad. En *Dialéctica de la modernidad*. Págs. 93-112. Madrid: Ediciones RIALP.
- Jones, B. (2022). Educating the Neoliberal Whole Child. A Genealogical Approach. Routledge.
- Kohlberg, L. (2010 [1971]). De lo que es a lo que *debe* ser. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Ladrière, J. (1982). L'Éthique et les intérêts collectifs. Bruxelles : Bruylant
- Laval, Ch. ; Vergne, F. (2021). Éducation démocratique. La révolution scolaire à venir. Paris : Éditions La Découverte
- Laval, Ch. (2003). L'école n'est pas une entreprise. Paris : Éditions La Découverte
- Laval, Ch. et al. (2011). La nouvelle école capitaliste. Paris : Éditions La Découverte
- Lind, G. (2016). How to Teach Morality. Promoting deliberation and discussion, reducing violence and deceit. Berlin: Logos Verlag.
- Lyon, D. (2009 [1999] 2ª Ed.). Postmodernidad. Madrid: Alianza.
- Maliandi, R. (1984). Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maliandi, R. (1991a). Ética: conceptos y problemas. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maliandi, R. (1991b). Hacia un concepto integral de democracia. En *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Meirieu, Ph.; Le Bars, S. (2001). La machine-école. Paris : Éditions Gallimard.

- Michel, María R. (2010). Estudio Preliminar. En *De lo que es a lo que debe ser*. Págs. 9-59. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Munck, de J. (1999) *L'institution sociale de l'esprit. Nouvelles approches de la raison*. Paris : PUF.
- Normand, R. (2004). La formation tout au long de la vie et son double. Contribution à une critique de l'économie politique de l'efficacité dans l'éducation. *Éducation et Sociétés. Revue Internationale de Sociologie de l'éducation*, n°13, Pages 103-118. INRP De Boeck.
- Normand, R. (2005). La mesure de l'école : de la tradition statistique à la modernité économétrique. *Éducation et Sociétés. Revue Internationale de Sociologie de l'éducation*, Pages 209-226. INRP De Boeck.
- Normand, R. (2006). L'école efficace ou l'horizon du monde comme laboratoire. *Revue française de pédagogie*, n° 154, janvier-mars, Pages. 33-43. Paris.
- Normand, R. (2011). *Gouverner la réussite scolaire. Une arithmétique politique des inégalités*. Berne: Peter Lang. Ecole normale supérieure de Lyon.
- Normand, R. (2022). PISA as epistemic governance within the European political arithmetic of inequalities. En *Critical perspectives on PISA as a means of global governance. Risks, limitations, and humanist alternatives*. Págs. 48-69. New York: Routledge.
- Ottone, E. (2000). La equidad en América Latina en el marco de la globalización: la apuesta educativa. En *La modernidad problemática. Cuatro ensayos sobre el desarrollo latinoamericano*. Págs. 85-119. México: Cepal, Editorial Jus, Centro Lindavista.
- Parcerisa, L., & Falabella, A. (2017). The consolidation of the evaluative state through accountability policies: Trajectory, enactment and tensions in the Chilean education system. *Education Policy Analysis Archives*, 25, 89.
- Popkewitz, Th. (2020). International Assessments of Student Performance: The Paradoxes of Benchmarks and Empirical Evidence for National Policy, in *Handbook of Education Policy Studies* pp 295–310. Springer.

- Recas, J. (2006). La hermenéutica crítica fundamentacionista: K.O. Apel y J. Habermas. En *Hacia una hermenéutica crítica*. Págs. 191-289. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Retamal, J. (2019) ¿Violencia contra la escuela? La domesticación de la autoridad y el discurso neoliberal de las habilidades blandas, En *Revista Enfoques Educativos*, Universidad de Chile, Vol.16, N°2.
- Retamal, J. (2021) Da cabeça malfeita à cabeça mal organizada: os desafios à educação no Chile para o próximo século. In Edgar Morin, homem de muitos séculos – Um olhar latino-americano. Sao Paulo, Edições Sesc SP.
- Retamal, J.; Meza, M. (2022) Una hermenéutica crítica de la educación moral. Construir habilidades y competencias democráticas. En *Revista de Filosofía. Hermenéutica Intercultural*, N° 38, Julio-Diciembre, 2022, Universidad UCSH, DOI: <https://doi.org/10.29344/07196504.38.3370>.
- Ricoeur, P. (2006 [2004]). La lucha por el reconocimiento y los Estados de paz. En *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Págs. 277-308. México: FCE.
- Salas, R. (2002). Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. *Revista de Filosofía*. Centro de estudios filosóficos “Adolfo García Díaz”, N°41, Págs. 7-29. Maracaibo Venezuela
- Salas, R. (2003a). Ética intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) *Lecturas del Pensamiento Latinoamericano*. Santiago: Ediciones UCSH.
- Salas, R. (2003b). Problemas y perspectivas de la filosofía como diálogo intercultural. *BROCAR*, N°27, Págs. 275-294. Universidad de la Rioja.
- Salgado, C. (2015). El derecho a la educación. En *La Constitución chilena. Una revisión crítica a su práctica política*. Págs. 77-97. Santiago: Lom Ediciones.
- Salgado, C. (2019). El derecho a la educación en una nueva Constitución. En *La Constitución que queremos. Propuestas para un momento de crisis constituyente*. Págs. 213-240. Santiago: Lom Ediciones.

- Segato, R. (2018). *Contra-Pedagogías de la Crueldad*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Slobodian, Q. (2022). *Les Globalistes. Une histoire intellectuelle du néolibéralisme*. Paris : Seuil.
- Swaan, de A. (2022). *La société transnationale. Langues, Cultures et Politiques*. Paris : Seuil.
- Taguieff, P.-A. (2022). *Le retour de la décadence. Penser l'époque postprogressiste*. Paris : PUF.
- Taylor, Ch. (1993 [1992]) *La política del reconocimiento*. En *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Págs. 43-107. México: FCE.
- Taylor, Ch. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Tuchman, Barbara W. (2000 [1978]). *Un espejo lejano. El calamitoso siglo XIV*. España: Ediciones Península.
- Tugendhat, E. (1988 [1984]). *Problemas de la ética*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Verger, A. et al. (2021). In and out of the 'pressure cooker': Schools' varying responses to accountability and datafication. In *World Yearbook of Education 2021 Accountability and Datafication in the Governance of Education*, pp.219-239



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

ARTÍCULOS MISCELÁNEOS

FUNDAMENTALISMO RELIGIOSO: CARACTERÍSTICAS DEL CONCEPTO Y ASPECTOS TEOLÓGICOS¹

RELIGIOUS FUNDAMENTALISM: FEATURES OF THE CONCEPT AND THEOLOGICAL ASPECTS

PASCALÉ LARRÉ

Mg. en Teología Fundamental
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
pclarre@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0002-6050-0803>

FERNANDA CUNEO

Mg(c). en Teología Fundamental
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
fmcuneco@uc.cl
<https://orcid.org/0000-0002-2527-8207>

*Artículo recibido el 14 de junio de 2022;
aceptado el 22 de diciembre de 2022.*

Cómo citar este artículo:

Larré, P. y Cuneo, F. (2022). Fundamentalismo religioso: características del concepto y aspectos teológicos. *Revista Palabra y Razón*, 22, pp. 121-144. <https://doi.org/10.29035/pyr.22.121>

¹ Proyecto financiado por la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, mediante el concurso “Fondo de Investigación Teología UC, para estudiantes de postgrado”. El presente artículo es fruto de un proyecto de investigación bibliográfica otorgada a las autoras en el marco del Concurso de Investigación para Estudiantes de Posgrado 2021 en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. En la investigación se hizo un repaso de la bibliografía sobre fundamentalismo religioso con prioridad a los últimos 25 años, y desde diversas disciplinas (teología, filosofía, historia, sociología, antropología, psicología y política) con el objetivo de integrar nuevas perspectivas del fundamentalismo religiosa para reconstruir una reflexión teológica sobre este.

RESUMEN

La pregunta que guía este artículo gira en torno a la configuración del fundamentalismo religioso y qué aportes puede entregar la teología para su comprensión. Asumimos como horizonte orientador la postura de la autora Susan Harding, según la cual el fundamentalismo religioso es una construcción propia de la Modernidad y no un concepto que está fuera de esta. Ante la precariedad de reflexiones teológicas diagnosticadas relativas a este tema, este artículo se propone realizar una síntesis de los aportes de las últimas décadas en ciencias humanas e historia, para posteriormente desarrollar algunas caracterizaciones del fenómeno desde la perspectiva teológico-antropológico. Para ello, la metodología empleada parte de la pregunta sobre cómo comprender teológicamente el fundamentalismo hoy como un fenómeno contemporáneo de renacimiento religioso. Luego, se presentará brevemente el despliegue histórico del término y se desarrollará una síntesis selectiva de las investigaciones en ciencias sociales. Con ello, estas contribuciones serán integradas a una reflexión en clave teológica fundamental sobre las categorías creyentes que configuran el fenómeno, de modo de entregar prospectivas del fundamentalismo en la actualidad.

Palabras claves: fundamentalismo religioso / teología fundamental / políticas religiosas / modernidad / pensamiento moderno

ABSTRACT

The question that guides this article is about the religious fundamentalism features and the theological contribution to its better understanding. We assume the author Susan Harding's position, according to which, the religious fundamentalism is a Modernity's construction, and it is not something outside the modern point of view. Due to a precariousness in theological insights diagnosed related to this topic, this article proposes to develop a synthesis about the social sciences and history contributions in the last decades, in order to present some phenomenon's characteristics according to a theological-anthropological perspective. For that purpose, the methodology used starts with the question about how we understand theologically the fundamentalism today as a contemporary phenomenon of religious revival. Then, we will briefly introduce the historical development of the term and we will present a selective synthesis of the social science research. Consequently, these contributions will be integrated into a fundamental-theological analysis about the believers' categories that shape the phenomenon, in order to give a prospective view of the fundamentalism at present.

Keywords: religious fundamentalism / fundamental theology / religious politics / modernity / modern thought

I. Introducción

Al interiorizarse sobre el fundamentalismo religioso, las búsquedas arrojan importantes aportes provenientes de las distintas áreas de las ciencias humanas. Cada una de ellas ha cooperado en la comprensión de un fenómeno complejo que constantemente demuestra lo imprudente que resulta reducirlo a algunas expresiones particulares, las cuales, fácilmente, podrían estar manifestando solo una de las facetas posibles a desarrollarse, dentro de una multitud de estas.

A quienquiera que emprenda este camino, no le tomará demasiado tiempo notar que hay una escasez de perspectivas teológicas en lo relativo al fundamentalismo religioso. El estudio teológico de este fenómeno, si bien ha tenido algunos acercamientos, aún está por realizarse.

De acuerdo con Vassiliou (2016, p. 28), la psicología le ha dedicado importantes trabajos al análisis de lo que Strozier y Boyd llaman la *mentalidad fundamentalista*, o a los procesos neuropsicológicos implicados en el procesamiento de la información socioemocional. Por su parte, la sociología ha estudiado el fenómeno religioso en su variante fundamentalista respecto a las relaciones que establece con las sociedades y la política (López et al., 2017, p. 89). Asimismo, la historia ha sido primordial en la comprensión del surgimiento de los movimientos fundamentalistas durante los siglos XX y XXI, así como también de sus procesos y contextos.

Sin embargo, la teología ha manifestado un análisis precario en su ámbito específico, volviéndose, en muchos casos, un estudio de síntesis de las investigaciones hechas por otras disciplinas o, por otra parte, con una perspectiva exclusivamente normativa, declarando la inautenticidad del fundamentalismo desde una definición teórico-normativa desde una confesión religiosa².

² Así, por ejemplo, aportes a la reflexión teológica como los del teólogo Tillich en términos de autenticidad y el concepto de religión, son aplicados en un artículo de Marcela Lobo (2016). En el artículo, la autora muestra el riesgo intrínseco de toda religión de caer en el fundamentalismo, el cual compartimos. Sin embargo, el análisis tanto del teólogo como de la autora, también teóloga, se desarrollan a partir del concepto de religión propuesto por Tillich y su consecuente reflexión, que aunque se vincula a la experiencia de incondicionalidad y absoluto, es fundamentalmente un análisis deductivo y normativo desde un concepto de religión, sobre el fenómeno fundamentalista. Aunque también es valioso en términos teológicos, lo que buscamos en el presente artículo es ofrecer también una deducción, pero desde los análisis entregados por los investigadores pesquisados en ámbitos sociales (sea antropología, psicología y sociología) e históricos. A estos análisis, se suma nuestro aporte teológico fundamental con categorías de síntesis reflexiva.

Esto podría interpretarse como una falta de identificación con el fenómeno, como si los argumentos sostenidos por las facciones fundamentalistas de las religiones no tuvieran un fuerte componente teológico. Con todo, creemos que un análisis que considere el aporte de los estudios empíricos y humanistas del fundamentalismo religioso puede enriquecer una perspectiva teológica del fenómeno, así como también, esta reflexión puede identificar elementos relevantes para una comprensión más profunda.

Quizás la falta de identificación e interés de la teología con el fundamentalismo no es un sinsentido puesto que el término conlleva una fuerte carga axiológica asociada a expresiones de fanatismo religioso, y con ello, pervertidas e inauténticas. Para la autora Susan Harding, antropóloga y autora de libros sobre fundamentalismo religioso, el problema viene de la mano con las herencias intelectuales modernas y su mirada sobre lo religioso y/o lo “irracional”. En palabras de Harding (2001, p. 270):

El punto de vista moderno emergió de una red de prácticas culturales que tradicionalizaban -que declaran tradicional, anacrónico o atrasado- a los pueblos considerados fuera de las sociedades industrializadas y de la cultura nacional-. Bajo la influencia de esta perspectiva moderna [...] Las religiones no institucionalizadas se convirtieron en “magia” y “cultos”. Los creyentes religiosos públicamente sobrenaturalistas se volvieron “ortodoxos” y “anticuados”. Y las religiones sobrenaturalistas que activamente respondieron a perspectivas y realidades modernas se convirtieron en ‘Fundamentalistas’ (Traducción propia)³.

En efecto, el fundamentalismo religioso como fenómeno y terminología surge en un contexto primordialmente moderno, en el que los mismos actores se autodenominaron *fundamentalistas* para combatir las ideas de la modernidad. Sobre esto se desarrollará más adelante. Sin embargo, lo que llama la atención en este marco, es que la misma teología como disciplina que ha buscado adaptarse a las exigencias de la modernidad, guarda presupuestos similares al momento de estudiar el fundamentalismo.

³ The modern point of view emerged from a web of cultural practices that traditionalized –that rendered traditional, anachronistic, or backward– peoples deemed outside industrial societies and national cultures. Under the sway of the modern perspective [...] Noninstitutionalized religions became “magic” and “cults”. And supernaturalist religious believers “orthodox” and “old-fashioned”– And supernaturalists religious believers who actively contested modern perspectives and realities became “Fundamentalists”.

Con este panorama, nuestra hipótesis de estudio buscaba comprobar que una revisión de la literatura de las últimas décadas sobre fundamentalismo religioso obligaba a replantear los análisis teológicos sobre el tema, permitiendo revelar nuevos ámbitos de estudios. Este ejercicio no evita revisar los hallazgos sobre nuestras propias herencias modernas, pero sí permite entregar un análisis creyente del fenómeno.

Creemos que, un análisis teológico consciente de sus presupuestos puede entregar claves de interpretación fundamentales para comprender el fundamentalismo, sin necesidad de excluirlo como una expresión de religiosidad inauténtica. Esto quiere decir, que la perspectiva teológica empleada será sobre la facticidad del fenómeno del fundamentalismo, de manera comparada, correlacionada (entre los aportes disciplinares y la respuesta teológica), genealógica y fundamental.

En términos del teólogo suizo Pierre Gisel, entendemos el objeto de teología como: “Lo diremos, inscrito en las perspectivas resaltadas y validadas hasta aquí, sobre qué trabaja la teología y cuál es su fin. Fundamentalmente, son las creencias y su efectividad; ni más ni menos” (Gisel, 1991, p.123). Esta perspectiva no sólo permite el diálogo con otras disciplinas, sino que las exige para la propia reflexión teológica. En esta línea, la forma de estudiar teológicamente este fenómeno religioso será considerando la religión en su aspecto concreto e institucional, para poder compartir el mismo objeto con otras disciplinas trabajadas. Es necesario, de esta forma, distinguir la religión en su dimensión institucional de la disposición antropológica de lo religioso como estructura general humana.

Por lo tanto, para abordar esto, revisaremos brevemente la historia del concepto y algunas definiciones preliminares, pues compartimos con Harding que el fundamentalismo no vive fuera de la modernidad, sino que está lleno de ella, e incluso colabora a su imagen como un pensamiento mejor, avanzado y verdadero. La segunda parte de nuestro trabajo entregará algunos aspectos teológicos y antropológicos del fundamentalismo que contribuyen a una perspectiva más integral del fenómeno. Por último, las conclusiones del artículo desarrollarán prospectivas y aplicaciones actuales a las dimensiones teológicas presentadas.

2. El fundamentalismo religioso en la historia: su contexto de origen

Según Armstrong (2000), quien entrega un extenso análisis histórico

del fenómeno, los fundamentalismos religiosos tienen antecedentes en las historias religiosas y los contextos de formación de cada una de las tradiciones religiosas involucradas⁴. Con ello, sería más preciso hablar de *fundamentalismo religioso* desde finales del siglo XIX, con lo que Eisenstadt (1999) llama “proto-fundamentalismo”⁵ y, de acuerdo con Sandeen (1970), más precisamente, desde principios del siglo XX en el contexto norteamericano. Esto no implica, tal como lo ha advertido Appleby (2002, pp. 498-511), que el fundamentalismo cristiano de comienzos del siglo XX sea el modelo del resto de las expresiones. Su diversidad, como en todo fenómeno religioso, escapa a toda conceptualización definitiva.

2.1 Norteamérica y el origen del concepto

En cuanto a su origen, el término se acuña a los panfletos llamados “*The Fundamentals: a Testimony to Truth*” emitidos entre 1910 y 1915 por teólogos presbiterianos conservadores en respuesta a corrientes modernistas de estudios teológicos, en especial el *Higher Criticism*⁶. Según Armstrong, los panfletos referían a las doctrinas irrenunciables para los cristianos, las cuales se presentaban de la siguiente forma: (1) la inerrancia de las Escrituras, (2) el nacimiento virginal de Jesús, (3) la expiación de Cristo por nuestros pecados en la cruz, (4) su resurrección corporal y (5) la realidad objetiva de los milagros –el cual fue reemplazado por las enseñanzas sobre premilenarismo– (Armstrong, 2000, pp. 305-306).

Sin embargo, no se debe ignorar que unas décadas antes (1864), bajo el mismo contexto de corrientes modernas y estudios históricos de las Escrituras, la Iglesia Católica promulgó con Pío IX el *Syllabus*, que condenaba elementos centrales de las filosofías modernas, dando paso a una campaña antimodernista denominada “integrista” considerada como la expresión católica del fundamentalismo –y que tiene vigencia

4 Así, el análisis histórico de Karen Armstrong presenta ya desde la Edad Media antecedentes del fenómeno, incluyendo las guerras religiosas, la Inquisición y el impacto en judíos y musulmanes.

5 E.R.Sandeen exploró antecedentes históricos de los movimientos fundamentalistas iniciales de principios del siglo XX en norteamérica, no por aplicar el mismo concepto a fenómenos religiosos anteriores, sino para demostrar que dicho movimiento tiene antecedentes en el siglo XIX en grupos cristianos “premilenaristas” y con un fuerte componente literalista. El parecido y vínculo contextual lo lleva a demostrar que el fundamentalismo cristiano hunde sus raíces en tales movimientos. Por otra parte, el conocido artículo de S.N Eisenstadt, “Fundamentalism as a Modern Jacobin Anti-modern Utopia and Heterodoxy - The Totalistic Reconstruction of Tradition” llama proto-fundamentalistas a aquellos movimientos de renovación islam (los Wahabis) que, a mitad del siglo XIX, presentaba características de oposición a la modernidad ya occidente, mediante estrategias político-sociales.

6 Corriente alemana de fines del siglo XIX que integraba al análisis bíblico el modo de estudio de cualquier texto antiguo.

hasta nuestros días⁷.

Ahora bien, lo particular de los grupos autodenominados “fundamentalistas” es que, para diferenciarse de la categoría de *conservadores*, son ellos mismos quienes sugieren ser llamados de esta forma (Tamayo, 2009, p. 76):

Sugerimos, pues, que aquellos que siguen firmemente apegados a los grandes fundamentos (*Fundamentals*) y que están decididos a emprender una batalla en regla a favor de esos fundamentos, sean llamados *Fundamentalists* [...] Así, pues, se comprenderá que cuando se utilice este término lo entenderá como un elogio y no como un insulto.

Apartir de esto, se puede observar en qué medida el fundamentalismo cristiano naciente no era sólo una reacción de la modernidad, sino que surge de las condiciones misma de esta, condiciones que también adopta, como el esfuerzo por presentar certezas “racionales” de los fundamentos de la fe. Posteriormente, los elementos *autocaracterizados* comienzan a reducirse y destacarse principalmente con el literalismo bíblico y el milenarismo.

La carga negativa llega después, en Tennessee, cuando acontece un evento en 1925 que enfrenta a darwinistas (o pro-ciencia) con antievolucionistas, llamado “El juicio de Scopes” o conocido popularmente como “el juicio del mono”. El impacto mediático fue tal, que todos los medios de la época seguían el juicio, manifestando una especial tendencia a denostar el lado creacionista. Según lo que señala Cairo (2005, p. 41), con el tiempo el movimiento cayó en decadencia producto del descrédito de sus líderes y la sociedad comenzó a vincular a los grupos *fundamentalistas* con el pasado, fanatismo, irracionalidad, hasta violencia y fueron representados como enemigos de la libertad intelectual y la ciencia. Sin embargo, esto solo había empezado. De acuerdo con el autor, tras la Segunda Guerra Mundial, ocurre un auge de nuevos cultos que, con una inusitada fuerza, constituirán el fundamentalismo cristiano y, ya hacia 1970, conformarán en el terreno político la *Christian Right*.

7 Así como la raíz geográfica del fundamentalismo protestante estaría en Estados Unidos, algunos autores sitúan la del integrismo católico en España, así como también sus desarrollos neointegristas (Arguedas, 2020, p. 13-18).

2.2 Desarrollo en la tradición islámica

En el caso del Islam es más complejo determinar eventos específicos para el uso del término, en especial porque en el despliegue histórico de la religión musulmana hay una tendencia recurrente a purificar las prácticas y creencias religiosas de elementos externos y, con ello, considerados impuros. No obstante, por el uso frecuente de la expresión “fundamentalismo islámico” es necesario revisar su desarrollo para identificar algunas prácticas que puedan ilustrar características del fundamentalismo.

Por ello, tal como se indicó, de acuerdo con Paulo Botta (2007, p. 8):

...el término más cercano en idioma árabe a lo que en occidente se entiende por “Fundamentalismo” es “Usuliya” (esto es, referido o relativo a las fuentes, a los orígenes del Islam) hace referencia a todos aquellos movimientos que pretenden encontrar las respuestas a los problemas políticos y sociales por los que atraviesan sus comunidades en el retorno a las fuentes o a las raíces de la primigenia comunidad islámica establecida por el profeta Mahoma en la ciudad de Yazrib (luego llamada Medina) a comienzos del siglo VII.

La Usuliya o Usuliyum no debe identificarse con el fundamentalismo islámico en sí, menos el de agitación política. Lo que sí es un factor influyente para el fundamentalismo, es que este regreso a las fuentes implica un fuerte componente tradicionalista con características literalistas y políticas. Lo literalista viene dado de la concepción de *inspiración* en el Corán y su consecuente perspectiva de la inerrancia de sus escrituras presente en una importante porción de los creyentes. En tanto, el factor político hunde sus raíces en la nostalgia de la primera comunidad del profeta Mahoma, que busca ser reconstruida desde la *sharia* (ley divina).

Siguiendo a Kienzler (2000, p. 97), para los países islámicos la *sharia* es irrenunciable en asuntos políticos y de jurisprudencia, pues no se concibe el islam separado de los otros ámbitos de la sociedad y por ello, se debe gobernar desde el Estado y de manera sistémica. Por esta razón, no es difícil encontrar ciudadanos de estos países que, aunque hayan perdido la dimensión trascendente y creyente del Islam, son enérgicos en defender la *sharia* y el estado islámico.

Ahora bien, estos son algunos de los factores que explican que estos movimientos no intentan conformar un modelo *político* en el uso específico y cotidiano del término, a pesar de que lo puedan buscar mediante medios políticos (personas específicas participan de medios políticos), sino que buscan, de acuerdo con Eisenstadt (1999, p. 103), “[...] implementar una visión moral general, de construir una nueva identidad colectiva y de apropiarse de la modernidad en sus propios términos” (traducción propia). De esta forma, en el contexto del último siglo, caracterizado por la globalización y la modernidad, su identidad religiosa y cultural se ve profundamente amenazada. Aceptar la modernidad es siempre desde una selección adaptada de elementos. Del mismo modo, aceptar la globalización implicaría una negación de sí mismos y su identidad.

3. Conceptos y caracterización

Resulta preciso ahora destacar que, tal como se ha podido percibir, el concepto de fundamentalismo religioso, en términos generales, es parte de una construcción relativa al despliegue histórico-intelectual y social de la modernidad. Esto implica una valoración problemática de las expresiones religiosas que pueden ser igualmente *legítimas*, aunque consideradas fundamentalistas. En efecto, habría que preguntarse en qué sentido una expresión es legítimamente religiosa o no, puesto que eso indicaría una visión más normativa –y por lo tanto, debe ser fundamentada ampliamente para no imponer un particularismo confesional–, que fáctica. De esta forma, por el carácter axiológico del término y su uso en la investigación, autoras como Nikki R. Keddie (1998) han propuesto terminologías como “Nuevas políticas religiosas” (NRP en inglés) para sustituir al *Fundamentalismo religioso*, pero que implicaría una fenómeno parcialmente distinto y con rasgos más políticos.

Con todo, tal como puede percibirse desde su registro bibliográfico, su uso sigue siendo vigente, tanto en contextos cotidianos como en la investigación académica. Por tanto, esto requiere atender a los análisis genealógicos del concepto, así como también a sus caracterizaciones más vigentes.

En el caso de Martin Riesebrodt (2000, p. 268), desde un análisis sociológico, asume la problematicidad del término y su aplicación en diversas confesiones y expresiones religiosas. Desde esta perspectiva, admite que las características compartidas entre distintos fenómenos considerados fundamentalistas podrían ser más relevantes que sus

diferencias, porque estos movimientos podrían impactar en procesos de transformación social. En este marco, Riesebrodt (2000, pp. 268-9) ofrece una definición de fundamentalismo como:

[...] un tipo específico de movimiento de renacimiento religioso, cuyas reacciones a los cambios sociales son percibidas como una crisis dramática. En tales movimientos, las personas intentan reestructurar sus mundos de vida cognitiva, emocional y prácticamente, reinventando sus identidades sociales y recuperando su sentido de dignidad, honor y respeto. Pero tales objetivos son logrados en el fundamentalismo mediante medios que son diferentes de otros tipos de movimientos de renacimiento religioso. (Traducción propia)⁸

Estos medios son los que más adelante se explicarán en el ámbito ético y político. No obstante, es fundamental resaltar la experiencia dramática del modo en que se percibe la sociedad u otros grupos sociales. Esto se debe a que tal es la característica que lo distinguiría de un común tradicionalismo religioso, sin un compromiso de cambio en el estado del mundo, siendo un tradicionalismo más bien movilizado y restaurador.

Para Riesebrodt (2000, p. 270), el fundamentalismo se encontraría dentro de los movimientos de renacimiento religioso (como lo es también el *New Age*) que experimentan una consciencia de crisis por contextos de rápido cambio social. En una búsqueda por superar esa situación, estos movimientos reinterpretan el pasado, pretendiendo así encontrar los *auténticos* principios del orden social en un pasado referencial. El fundamentalismo se situaría como un grupo cuyo pasado es mítico, aunque su interpretación pueda ser legalista-literalista o, por otra parte, carismática. Ambos fundamentalismos compartirían el pensamiento escatológico de declive social que requeriría un retorno a la tradición ética y legal.

El autor también ofrece una tipología de fundamentalismos. El grupo más destacado es el legalista-literalista, y su distinción principal consiste en la manera en que reaccionan. Se encontrarían, entonces, fundamentalismos de “Escape del mundo” de segregación parcial o

⁸ “[...] a specific type of religious revival movement which reacts to social changes perceived as a dramatic crisis. In such movements people attempt to restructure their life-worlds cognitively, emotionally, and practically, reinvent their social identities, and regain a sense of dignity, honor, and respect. But, such goals are achieved in fundamentalism in ways which are different from other types of religious revival movements”.

separación completa; y los fundamentalismos de “Control del mundo”, que buscan un cambio del estado social, religioso, o político. Esta distinción cobra especial sentido puesto que muchas caracterizaciones sobre fundamentalismo, que se verán más adelante, destacan este elemento como algo común y no una variante.

Ahora bien, Pace y Guolo (2006, pp. 8-9) definen el fundamentalismo como:

[...] un tipo de pensamiento y de accionar religioso que se interroga sobre el vínculo ético que tienen las personas que viven en una misma sociedad, sentida como una totalidad de creyentes ocupados en cuanto tales en todos los campos del accionar social.

Aunque toda definición implica opciones, lo complejo de esta es el carácter fundamentalmente intelectual o cognitivo con que se caracterizaría el fundamentalismo. Así, se le comprendería como un “tipo de pensamiento”, una “interrogación”, ignorando los presupuestos o las motivaciones prácticas o emocionales que pueden motivar el fenómeno. Tampoco quedaría claro si es transversal a las creencias religiosas, emergiendo como una posibilidad en todas, o es una forma circunscrita a algunas.

Pace y Guolo (2006, pp. 10-1) también entregan una caracterización de sus principios ampliamente compartida e implementada en la literatura sobre el tema, que recoge gran parte de lo que ya se ha abordado históricamente. Dichos principios que constituirían los rasgos distintivos del fundamentalismo serían los siguientes: (1) inerrancia de los textos sagrados; (2) ahistoricidad de la verdad presente en los textos; (3) superioridad de la ley divina por sobre la ley terra; (4) supremacía del mito de fundación.

Por otra parte, Eisenstadt (1999, pp. 45-6), concluyendo una comparación entre el proto-fundamentalismo de la era Axial (milenio antes de Cristo), los movimientos fundamentalistas y los movimientos nacional-comunales, plantea que un elemento compartido es un fuerte componente sectario-utópico orientado a la implementación de una visión prístina (sobre su periodo pasado de referencia).

A su vez, una de las características diferenciadoras, propuesta por el autor, entre el proto-fundamentalismo y el fundamentalismo moderno,

ha sido las orientaciones políticas (principalmente jacobinas). Entre estas, destacan aquellas con un fuerte énfasis en la reconstrucción, mediante medios políticos, del Estado, la sociedad y la vida individual. Esta característica los haría funcionar bajo instituciones fundamentalmente modernas.

Otra característica específica de los movimientos fundamentalistas sería el particularismo que enfatiza sus distinciones de otras comunidades, ya sean religiosas o seculares (o del mundo secular en general), que los constituiría como los “otros”, mientras que lo “propio” sería lo que preserve el estado prístino de su tradición. Para Pace y Guolo (2006, p. 13), esto es llamado el “Síndrome del enemigo”, pues los “otros” son percibidos como una amenaza a la propia identidad colectiva en un contexto de individualismo y relativismo moral.

Con todo, las caracterizaciones y tipologías propuestas pueden funcionar como *síntoma* de presupuestos teológicos y existenciales que operan en las prácticas fundamentalistas (Gisel, 1999, p.8). Para ello, es necesario indagar en las categorías de fe y creencia que pueden estar configurando un modo específico de experiencia religiosa fundamentalista.

4. Aspectos teológico-antropológicos

La revisión de las definiciones dadas y su despliegue histórico muestra la complejidad del fenómeno y la necesidad de una constante investigación atenta a los cambios y variantes. ¿Es un movimiento religioso? ¿Un tipo de pensamiento? ¿O podríamos caracterizarlo como una forma de vida religiosa?

Con todo, creemos que es necesario entregar una definición que pueda ser coherente a su identificación en el lenguaje cotidiano, así como también, asumir las confusiones y prejuicios que llevan los valores asociados al fundamentalismo. La motivación detrás de esto se basa en el concreto impacto de algunas de sus expresiones, ya sea a nivel de las mismas religiones en su ambiente privado, o del espacio público en que se despliegan.

De esta forma, no buscamos vincular el fundamentalismo religioso a una confesión particular ni a la experiencia religiosa en general. Más bien, de acuerdo a lo planteado, nos parece preciso definir el *fundamentalismo religioso* como una forma de vivencia religiosa, que

puede estar presente en cualquier confesión o expresión religiosa, en la medida en que radicaliza un aspecto de la propia identidad para distinguirse de un *otro* (por ejemplo, la modernidad, la postmodernidad, occidente, lo distinto). Para resaltar ese ámbito identitario, busca en su propio pasado referencial (textos sagrados o tradición) como evento ahistórico y, por lo tanto, sin mediaciones que puedan contaminarlo. Como consecuencia, esta radicalización puede llevar a expresiones de fuga del mundo, o de reforma radical de la configuración político-social.

Dado los análisis presentados, resulta evidente que el fundamentalismo religioso no busca fuera de sí las raíces principales para defender su doctrina, aunque sus estrategias puedan asumir una configuración moderna y globalizada. De esta forma, es posible encontrar presente ya, en cada una de las religiones en las que existe alguna forma de fundamentalismo, potenciales elementos clave que podrían dar cabida al desarrollo de estas posturas radicalizadas. En consecuencia, se puede acotar que los argumentos fundamentalistas tienen un fuerte componente teológico-antropológico que, en su planteamiento, adquiere características absolutistas.

Considerando estas condiciones y la definición entregada, conviene revisar los aspectos y dimensiones teológicos-antropológicos que se implican en esta concepción, pues cada una de ellas podría abordar una pregunta fundamental de la experiencia humana.

4.1 Imágenes operantes sobre Dios, lo divino o lo absoluto

Los análisis mencionados, han sido enfáticos en el carácter divisorio de los grupos fundamentalistas respecto a otros grupos humanos, ya sean seculares o dentro de su propia confesión religiosa. Ante esto, destacan la importancia del componente identitario rescatado de una autoridad referencial, sea esta un texto sagrado o un elemento tradicional institucional. Sobre esto, su carácter sacro o su relación a la divinidad revela la imagen de Dios que opera en estos movimientos, de acuerdo con lo cual Chauí (2003, p. 123) señala que:

cada una de esas religiones sólo puede ver a la ciencia y a las otras religiones a través del prisma de la rivalidad y de la exclusión recíproca [...], más aun considerando que en varias ocasiones se trata de religiones que cuentan con preceptos considerados divinos y con una relación inmediata con lo absoluto, portadoras de la verdad eterna y

universal, perspectiva desde la cual se excluye la diferencia y se produce la figura del otro como demonio y hereje, es decir, como lo Falso y el Mal.

En ese sentido, la imagen de Dios es acabada, no guarda espacio a un ámbito misterico, puesto que lo revelado es lo que se puede acceder mediante los elementos sagrados que la misma divinidad ha entregado. No hay espacio para la interpretación con consciencia hermenéutica, esto podría ser considerado una alteración del mensaje prístino y si lo hubiese, no sería lo que fue originalmente querido por Dios.

Como consecuencia, opera una imagen intervencionista de Dios, con ausencia de colaboración humana en la comprensión de su mensaje, a excepción de los espacios de socialización religiosa –donde los actores religiosos actuarían como medios de reproducción de un contenido–.

A su vez, como presupuesto ético, la imagen de lo divino es acerca de un ser que no sólo espera un comportamiento humano, sino que lo exige. Ya sea para los movimientos de escape del mundo o de cambio del mundo, es un estado puro, salvífico, el que debe ser resguardado, a modo de aislamiento frente a las influencias y contaminaciones externas, o transformándolas para ser asimiladas.

4.2 Concepciones de tiempo

Otro de los elementos teológicos del fundamentalismo puede ser inferido de las escatologías practicadas por los movimientos y de su relación con su pasado referencial. Así, las confesiones religiosas, en su mayoría, guardan un vínculo original con un pasado añorado, sea desde un texto o desde un relato fundacional, que los configura a una identidad específica. En el caso del cristianismo, como en otras expresiones religiosas, la relación con el pasado se puede dar:

a. Como un intento de retorno a un pasado mejor, un momento de paz y amistad con Dios, que ha acabado y por cuya restitución deben trabajar.

b. Como un futuro por el cual también deben esforzarse por construir y vivir una vida de acuerdo con este propósito.

Ambos aspectos no son excluyentes. Los fundamentos del cristianismo, por ejemplo, se sustentan en la *esperanza cristiana*. Esta *esperanza* puede ser considerada de ambos modos, es decir, como una

esperanza en que el estado original del ser humano antes del pecado será restituido completamente tras la resurrección de los muertos, y también como una actividad del presente, explicitada bajo la categoría evangélica de Reino de Dios, ante la cual hay una constante invitación a la *conversión* y a la *construcción* del Reino de Dios.

Ahora bien, en el caso fundamentalista, el relato fundacional como una narración atemporal, adquiere un matiz físico y literal. Parte de este fenómeno se explica en lo que significó la modernidad para la experiencia religiosa y las religiones institucionalizadas, puesto que, siguiendo a Chauí (2003, p. 120):

[...] la modernidad simplemente reprimió a la religiosidad como costumbre atávica, sin examinarla en profundidad. Desde una perspectiva consideró a la religión como algo propio de los primitivos o de los atrasados desde el punto de vista de la civilización, y desde otra creyó que en las sociedades adelantadas el mercado respondería a las necesidades que anteriormente eran asumidas por la vida religiosa.

Ante un panorama de perjuicio y desprecio, las expresiones religiosas se desplegaron en dos modos principales de respuesta: adaptación y oposición. Sabemos que el fundamentalismo es considerado una estrategia de oposición a la modernidad, aunque a su vez la integra utilizando elementos significativos de esta última. En este marco, el pasado ofrece un conjunto de certezas morales y existenciales que entregan una identidad y que la modernidad puso en riesgo.

En ese sentido, el cambio de los grandes relatos de sentido configurados por varios siglos del escenario de la vida humana no podía ser algo inocuo. Por muy intensa que fuese la proclamación de la autonomía en época moderna y por muy radical que fuese la renuncia de la posmodernidad a un solo relato de sentido, en el fondo, lo que ocurría era un cambio de paradigma. Este vuelco paradigmático se experimentó como una nueva manera de pensar y de vivir, caracterizada, según Chauí (2003, p. 119), por lo volátil, la preponderancia de la contingencia y su incertidumbre.

Este es el ambiente de surgimiento de los fundamentalismos tal y como los conocemos. Este es el contexto desde el cual, de acuerdo con Chauí (2003, p. 120) apelan al retorno de aquello que la cultura censuró

y reprimió, y no solo referido a una cuestión cultural, sino a algo mucho más profundo: a un asunto existencial, relativo a la forma de ser, existir, estar o habitar en el mundo.

Para estos movimientos, las crisis que producen los cambios culturales exigen una respuesta clara y proactiva, ante el riesgo de la disolución de la propia identidad cultural y religiosa. Después de todo, el cambio epocal no sólo representa un cambio de tendencias externas, sino sobre los núcleos de sentido por los cuales se interpreta la realidad y se configura el actuar.

En ese sentido, la imagen de Dios antes mencionada, más intervencionista –ante la disyuntiva con el riesgo de declarar un dios ocioso–, implica una concepción temporal más inminente y/o inmanente de la restauración del mundo. Vale decir, si Dios es fiel a sí mismo y actúa en la realidad como la conocemos, el mundo tendrá un cumplimiento próximo, ya sea por medios humanos o divinos.

Si es por medios humanos, esto se puede traducir en una escatología inmanentista con la construcción de una utopía política, donde el estado original de las cosas (visto en los relatos de referencia) debe ser reconstruido materialmente.

Si es por medios divinos, en el caso de los movimientos milenaristas, también esto puede ir de la mano con un actuar ético y político radical en el mundo. Es la urgencia de una venida próxima de Cristo o del fin de los tiempos que moviliza al cambio de una sociedad que perdió su rumbo. Otra variante que puede sumarse sería más bien sectaria y/o pasiva, donde el pecado del mundo no puede ser erradicado y quienes creen ya fueron elegidos. En cualquiera de los casos, la restitución del pasado y el proyecto salvífico futuro es radical y materialmente implementado en el presente. De esta forma, podría existir también una escatología sin conciencia histórica, en que el fin de los tiempos no significa una plenitud de la realización ya comenzada sino, una especie de evento radical y separado de la historia humana (Noemi, 2000).

Con todo, el modo de relación al pasado como un origen referencial configura también el modo de relación al presente y futuro. En la medida en que este pasado es experimentado de manera real e idealista, el modo más coherente de responder a este es buscar reconstruirlo, ya sea en su partición pública, privada o sectaria.

4.3 Dimensión práctica (política y ética)

Uno de los fenómenos más relevantes y característicos de la modernidad occidental europea es la secularización, y con ello, la separación de los asuntos religiosos de los espacios políticos y científicos, principalmente. En este contexto, también es preciso destacar el principio, vale decir, la capacidad de las personas de autonormarse, sin necesidad de que haya algún factor de origen extrínseco (Dios, la Iglesia) que cumpla esta función. De acuerdo al espíritu de la modernidad, cuando las personas quieran decidir sobre su código ético, lo harán orientándose dentro de los límites de la razón y no apelarán a algún tipo de trascendencia que, en última instancia, juzgue sobre las categorías trascendentales. Como consecuencia, se emplea una falsa disyuntiva entre autonomía y heteronomía. Esto será percibido como una amenaza a la religión que implemente un sistema de valores sin un fundamento en la razón.

Vale recordar el planteamiento evolucionista que realizaba la perspectiva positivista del estudio de las religiones, apuntándolas a ellas y a sus explicaciones del mundo como próximamente extintas gracias al progreso científico. Junto con eso, un pluralismo religioso y valórico de derecho y no sólo *de facto* fomenta un mundo cultural y social que se traduce en una relativización de los valores ético-religiosos. Como señala Chauí (2003, p. 123):

[...] las grandes religiones monoteístas –judaísmo, cristianismo e islamismo– no sólo tienen que enfrentar, desde el punto de vista del conocimiento, la explicación de la realidad ofrecida por las ciencias, sino que también tienen que enfrentar por un lado la pluralidad de confesiones religiosas rivales, y por otro la moralidad laica determinada por un Estado secular o profano.

Desde esta perspectiva, no es difícil imaginar el surgimiento de facciones religiosas fundamentalistas que, en respuesta a su contexto, emprendan una reivindicación de su propia tradición a partir de la diferenciación y de la no-identificación con la sociedad en la que habitan. En parte, esto se lleva a cabo no solo mediante la propia reivindicación, sino también a través de la condena de todo aquello que circunde su entorno y que atente contra su planteamiento. No es despreciable la consideración de que la escalada del fenómeno fundamentalista está fuertemente relacionada con las tres religiones monoteístas, aunque no es exclusivo de ellos. En este sentido, baste recordar las dificultades

del integrismo católico con la asimilación del Concilio Vaticano II, o los problemas del islam con las democracias modernas, así como también la confrontación producto del conflicto palestino-israelí. En el ámbito ético, esto también se traduce en una postura más estricta que marque con claridad la distancia entre el comportamiento *ad intra* y *ad extra*.

Sería prudente agregar que, al mencionar el aspecto ético del fundamentalismo, de soslayo hablamos al mismo tiempo de su aspecto político. De acuerdo a lo que comenta Isaac Malheiros (2016, p. 228), hay autores que clasifican en dos las tendencias históricas del fundamentalismo. La primera fase sería una más moderada, caracterizada por *The Fundamentals*, marcada por la ansia de separación del mundo y los fundamentos modernos; la segunda, sería una fase que supera la separación entre política y religión, característica de la primera, que adquiere rasgos extremistas, que estaría políticamente articulada y que, sin embargo, en sí misma sería mucho más diversa teológicamente hablando.

Este paso no es tangencial, pues indica la integración de una visión escatológica en que el sistema de valores éticos no sólo debe practicarse en lo privado, sino también públicamente o incluso, en algunos casos, ser defendido de influencias externas y relativizaciones culturales. Por lo tanto, la motivación del actuar estaría en la restitución de un estado original y la conversión preparatoria a la consumación de los tiempos.

4.4 El origen y referencias (hermenéutica e inspiración)

Para el teólogo Pierre Gisel (1999, p. 8), el modo de relación al origen en las religiones determina su postura teológica. Ya hemos esbozado anteriormente, en el apartado sobre las concepciones del tiempo y la ética, el modo en cómo la relación con el pasado configura de una forma específica sus prácticas. En el caso de la figura de los textos sagrados, esto quiere decir que si son el portavoz oficial de una figura de origen y no una figura de referencia, la experiencia religiosa se vuelve lineal, sin espacio a interpretaciones ni novedad, una *religión de bolsillo*.

Esto explica también que, como señala Vogels (2002), en muchos casos el modelo de inspiración que configura este pensamiento es mecánico y verbal, centrado en la intención del autor de las escrituras sagradas que, en este caso, sería divino. De esta forma, el problema no sería la simple declaración de “inerrancia bíblica” en sí misma, sino cómo ésta es comprendida como testimonio explícito de las figuras

de origen, sin espacio a mediaciones y con un alcance omniabarcante en las prácticas y normas que constituyen una sociedad. En términos hermenéuticos, no se trata sólo cómo se interpretan los textos, sino cómo el grupo creyente se vincula a su figura referencial (o de origen, si este fuese el caso).

En este contexto, en el caso del integrismo católico, se reconoce esta figura de portavoz oficial muchas veces vinculada más al Magisterio que a las Escrituras, lo que ha ido en detrimento de una conciencia histórica y disciplinar del desarrollo dogmático, en comparación a cómo se ha ganado conciencia histórica en los estudios bíblicos.

De esta forma, uno de los argumentos teológicos que más relación tiene con la autoridad consiste en considerar el contenido de alguna religión particular como revelado, como ocurre en el caso del cristianismo, el judaísmo y el islam. Al atribuir el origen de ciertos aspectos de la religión a una revelación le entrega un carácter de autoridad a estos, sin que sea posible encontrar parangón alguno a estos elementos, tanto dentro como fuera de la religión en cuestión. Ya sea Jesús, Mahoma, u otro profeta, se trata de una autoridad divina o sagrada, cumpliendo una función de origen de sentido, no sólo de referencia y, con ello, su testimonio escrito no deja espacio a interpretaciones. A su vez, la autoridad comprometida alcanza niveles irrevocables e indiscutibles.

Esto desemboca, comúnmente, en una interpretación literalista de la revelación. Sin embargo, aquí la *interpretación* no es concebida como un re-decir de un hermeneuta que reactiva el decir del texto, como Ricoeur señala (2020, p. 147), sino más bien como la *única* manera de comprender el contenido de la revelación. Cualquier otro intento de interpretar dicho acontecimiento queda invalidado debido a que la tradición no es concebida como dinámica y susceptible a las culturas en las que se desarrolla. En este sentido, la tradición no tiene ningún tipo de vida ni heterogeneidad, ya que su inmutabilidad es indispensable.

Sin embargo, esto no puede llamarnos tanto la atención si consideramos, una vez más, el contexto moderno y su pretensión de desarticular este tipo de verdades que no pueden ser sometidas a los métodos de las ciencias modernas. Es válido recordar que, como dice Isaac Malheiros (2016, p. 227),

El fundamentalismo fue una reacción a la modernidad y al liberalismo teológico, que lanzaba dudas respecto

de temas centrales del cristianismo, como la inspiración bíblica y los milagros registrados en ella. El liberalismo modernista veía a la Biblia como una mera producción humana, sin intervenciones sobrenaturales, rechazando en su estudio todo lo que no fuese razonable o científico, como el nacimiento virginal de Jesús, su resurrección y su segunda venida. El fundamentalismo es una reacción a eso (Traducción propia)⁹

Es comprensible que, ante una afrenta de estas características, la reacción sea más de tipo defensivo que de entendimiento, produciendo esto una afirmación aún más significativa del misterio de revelación que se declara. La verdad propia pasa a ser la única posible y la diversidad se torna en un elemento que denota peligro.

Así también, si bien es cierto que los textos sagrados, que es en donde se deposita, normalmente, el contenido de una revelación, cuentan con bastante autoridad al interior de una comunidad religiosa, esto no significa que no haya ningún tipo de interpretación mediante el mensaje del relato y el receptor. En las religiones hay, además, ejemplos en donde queda claro que la interpretación juega un rol importante, como lo es el *Talmud* en el ámbito judío, y el *Magisterio* en el cristiano. En ambos casos, pasan a conformar parte de la tradición de esas religiones, llegando incluso a ser tan relevantes como la revelación que interpretan. Sin embargo, en el fundamentalismo religioso hay un cambio de paradigma en lo que a la comprensión de la tradición respecta, ya que esta pasa a ser entendida como algo acabado, cerrado en sí mismo y sin posibilidad de cambio. Aquella remonta a un pasado que ha sido heredado gracias a la tradición, pero una tradición estática que, precisamente, gracias a que no ha mutado en el tiempo, conserva una verdad perenne cuya inalterabilidad es vital.

Una vez más, Gisel (1999, p. 137) es claro en este aspecto, aclarando en qué medida una tradición es una construcción que el grupo religioso desarrolla desde su propia identidad, destacando cuáles eventos son más significativos por sobre otros, no una línea de hechos temporales:

⁹ “O fundamentalismo foi uma reação à modernidade e ao liberalismo teológico, que lançava dúvidas a respeito de temas centrais do cristianismo, como a inspiração da Bíblia e os milagres nela registrados. O liberalismo modernista via a Bíblia como uma mera produção humana, sem intervenções sobrenaturais, rejeitando em seu estudo tudo o que não era razoável ou científico, como o nascimento virginal de Jesus, sua ressurreição e a segunda vinda. O fundamentalismo é a reação a isso”.

[...] lo de una identidad construida y a reconocer. Es un momento segundo, del orden de una reanudación, a distancia y problematizante, relevando un «metadiscurso», el cual no se basa en doctrinas de primer nivel, eclesiales, ni sobre dispositivos simbólicos [...], sino sobre la vida creyente efectiva y su institucionalización real. (Traducción propia)¹⁰

La consciencia de que una tradición religiosa es una elección significativa para los creyentes entre muchas tradiciones evita la esencialización de una tradición y con ello, el valor de su desarrollo plural e histórico. Por otra parte, los grupos fundamentalistas son antitradicionales en la medida que niegas las tradiciones vivas, en su complejidad y heterogeneidad. Del mismo modo, sin esta consciencia de la diversificación de tradiciones, no se percibe compromiso con lo “secular”, puesto que es sólo una la historia religiosa legítima y válida.

5. Conclusiones

Hemos repasado algunas categorías y caracterizaciones fundamentales en la literatura vigente sobre el fundamentalismo religioso. Entre ellas se encuentran elementos relevantes para el análisis teológico y con ello, la comprensión creyente del fenómeno. En ese sentido, las dimensiones que acabamos de describir deben ser siempre estudiadas no como condiciones exclusivas en su conjunto para las expresiones fundamentalistas. Más bien, quieren colaborar a una reflexión y un uso exploratorio, funcionando como categorías heurísticas para el análisis, no de movimientos que sean comúnmente llamados fundamentalistas, sino en los modos de fundamentalismos que pueden convivir en nuestras experiencias religiosas.

Por ello, nos ha parecido fundamental repasar la historia y los hallazgos en la temática, para integrarlos a categorías teológicas que puedan colaborar a una síntesis operativa. En ese sentido, aunque el término ha estado cargado axiológicamente, tal como se ha mencionado, en un registro lingüístico y pragmático, su uso y vigencia no puede ser ignorado, aunque sí precisado.

Ahora bien, tal vigencia no radica sólo en su uso cotidiano sino en

¹⁰ “[...] celui d’une identité construite et à reconnaître. Ce moment est second, de l’ordre d’une reprise, à distance et problématisante, relevant d’une «metadiscours», donc non situé sur le plan des *doctrines* de premier niveau, ecclésiales, ni sur le plan des *dispositifs symboliques* [...], au demeurant, de vie croyante effective et d’institutionnalisation réelle”.

que pareciera ser que persiste como fenómeno, así como también convive en muchos creyentes el punto de vista moderno de lo religioso. Para este propósito sirve recordar con cuánta vehemencia se ha denominado a ciertos movimientos cristianos como fundamentalistas con el solo fin de señalarlos como una expresión degradada de la religión, alterando así no solo el concepto de *fundamentalismo religioso* –quedando este rebajado hasta la inespecificidad–, sino que también la identidad, preocupaciones y orientaciones del movimiento en cuestión, ridiculizándolo y dejándolo postergado a una religiosidad de segundo orden. En tales situaciones se hace evidente la contrariedad y la radical incoherencia que existe entre el carácter peyorativo del uso común del concepto, versus su uso en la autoproclamación fundamentalista de estos grupos religiosos.

Por eso, conviene investigar si el fundamentalismo religioso funciona como un fenómeno dentro de un grupo religioso específico o como una forma humana de interpretar la sociedad y el resto del mundo, de modo que puede surgir como tendencia bajo ciertas condiciones en que la propia identidad religiosa se ve amenazada o que los cambios sociales se experimentan como una crisis moral y religiosa dramática y amenazante.

Ante esto, el análisis teológico-fundamental de las categorías que subyacen a las creencias es clave para dar cuenta de la presencia de este fenómeno. De esta forma, las imágenes de Dios y el ser humano, el tiempo (escatología y origen) y las figuras o elementos de referencia, deben ser objeto de análisis y desglosar sus consecuencias.

A nivel local chileno, podría traducirse en examinar cómo algunos cambios sociales culturales –como la migración–, o fenómenos de sincretismo religioso –como la piedad popular–, pueden levantar alertas en algunos grupos religiosos, apelando a tradiciones o cuerpos de fundamentos. En este contexto, una comprensión de fundamentalismo como reacción a la modernidad sería imprecisa, ya que los grupos que representarían una amenaza a los grupos fundamentalistas estarían lejos de representar “lo moderno”, así como también, la adaptación fundamentalista apelaría a criterios propios de la modernidad –como críticas a lo supersticioso o a las expresiones emocionales–.

Con todo, considerando ciertos *parecidos de familia* entre los diversos esquemas y expresiones fundamentalistas, su comparación a pesar de las diferencias en las distintas creencias, culturas y épocas, indicaría una persistencia de los fundamentalismos religiosos a pesar de su complejidad y que siguen siendo una realidad presente, cambiante y diversa.

Bibliografía

- Appleby, S. (2002). History in The Fundamentalist Imagination. *Journal of American History*, 89/2, 498-511. <https://doi.org/10.2307/3092170>
- Arguedas, G. (2020). “Ideología de género”, lo “post-secular”, el Fundamentalismo neopentecostal y el neointegrismo católico: la vocación antidemocrática. Observatorio de Sexualidad y Política (SPW).
- Armstrong, K. (2000). *The Battle for God*. The Random House Publishing Group. eISBN: 978-0-307-79860-2. Versión E-book.
- Botta, P. (2007). *El concepto de “Fundamentalismo Islámico”*. Recuperado del Centro de Estudios de Medio Oriente Contemporáneo. [Consulta: 22 febrero 2022]. https://www.files.ethz.ch/isn/103379/2007_OI_fundamentalismo.pdf
- Cairo, H. (2005). *Fundamentalismo cristiano en la imaginación geopolítica americana*. Presentado en VII Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración: Democracia y Buen Gobierno, AECPA, Madrid.
- Chauí, M. (2003). Fundamentalismos religiosos: la cuestión del poder teológico-político. En *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Eisenstadt, S.N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge University Press.
- Gisel, P. (1999). *La theologie face aux sciences religieuses*. Labor et Fides.
- Harding, S. (2001). *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv301gc8>
- Keddie, N. (1998). The New Religious Politics, Where, When, and Why Do “Fundamentalism” appear? *Comparative Studies in Society and History*, 40/4, 696-723. <https://doi.org/10.1017/S0010417598001704>
- Kienzler, K. (2000) *El fundamentalismo religioso. Cristianismo, judaísmo, islamismo*. Alianza.

- Lobo, M. (2016). Les religions à l'ère du fondamentalisme. Un parcours historique de la définition du concept de religion chez Paul Tillich. *Estudos de Religião*, 30/3, 189-212. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/index>
- López Gómez, C., G.M. Reyes Sánchez, y K.V. Morales Leguizamón (2017). Fundamentalismos: aspectos sociales y políticos desde la contemporaneidad. *Revista de la Universidad de La Salle*, 73/5, 85-100. <https://ciencia.lasalle.edu.co/ruls/>
- Malheiros, I. (2016). Os Adventistas do Sétimo Dia e o fundamentalismo cristão: Uma avaliação histórica e teológica. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, 7/2, 223-247. <https://revistaplura.emnuvens.com.br/plura/index>
- Noemi C., Juan. (2000). “En torno al fin del mundo”: Reflexión sistemática. *Teología y vida*, 41(1), 90-102. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492000000100010>
- Pace, E., Guolo, R. (2006). *Los fundamentalismos*. Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2020). *Del texto a la acción*. Fondo de Cultura Económica.
- Riesebrodt, M. (2000). Fundamentalism and the Resurgence of Religion. *Numen*, 47/3, 266-287. <https://doi.org/10.1163/156852700511559>
- Sandeen, E.R. (1970). *The Roots of Fundamentalism: British and American Milianiarism, 1800-1950*. University of Chicago Press.
- Tamayo, J. (2009). *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Trotta.
- Vassiliou, P. (2016). *Psicoanálisis y religión, entre creatividad y fundamentalismo* [Tesis doctoral inédita, Universidad de Buenos Aires].
- Vogels, W. (2002). *Three Possible Models of Inspiration*. En A. Izquierdo (Ed.), *Scrittura Ispirata. Atti del Simposio internazionale su l'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio "Regina Apostolorum"*. Libreria Editrice Vaticana.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

RESEÑAS

**CIUDADANÍAS ALTERNATIVAS:
HACIA OTRO ROL CIUDADANO.**

**LUGO, A. Y ORAISÓN, M. (COMPS.) (2021)
PARANÁ: FUNDACIÓN LA HENDIJA. pp. 315**

GUILLERMO VEGA

Dr. en Filosofía

Universidad Nacional del Nordeste, Argentina

guivega1978@gmail.com

Cómo citar este artículo:

Vega, G. (2022). Ariel Lugo y Mercedes Oraisón. *Ciudadanías alternativas: hacia otro rol ciudadano*. Paraná: Fundación La Hendija, 2021, 315 páginas. *Palabra y Razón*, 22, pp. 146-151 <https://doi.org/10.29035/pyr.22.146>

Hoy, más que nunca, preguntarnos por nuestra condición de ciudadanos o ciudadanas es de una importancia vital. La pandemia iniciada el año pasado ha condenado a muerte a miles de seres humanos en todo el planeta. La desidia de los gobiernos sumada a la avaricia y al espíritu del capitalismo ha derivado en la acumulación de vacunas, la comercialización a valores restrictivos para países pobres, el vencimiento de lotes sin usar y la consecuente pérdida de vidas. La pandemia ha puesto al descubierto que nuestras democracias contemporáneas están conformadas por una población con diferentes niveles de ciudadanía. La pregunta sobre quién tiene derecho a seguir viviendo recorre las escenas pandémicas de nuestro presente e interpela en forma directa a una modernidad que diseñó los grandes Estados como maquinarias de soberanía para conservar la vida. De esta manera, la igualdad revela su costado más formal y la pandemia no se desarrolla de la misma manera para todos y todas. Desde mayores exposiciones al contagio por el tipo de trabajo, menores chances de asistencia médica en función de ingresos, hasta un desigual acceso a las vacunas. La pregunta por la ciudadanía comprende claramente la escena actual, tanto como lo que se corresponde con nuevas identidades políticas, participación y ciudadanía digital, etc. Es por esto que debemos volver a investigar qué significa ser ciudadanos, qué garantías y obligaciones tenemos por serlo, cuánto de una real experiencia de ciudadanía hay en la vida pública, en las movilizaciones, en los reclamos por ampliación de derechos, por inclusión; cuánto hay en aquellos y aquellas que no tienen Estado o que lo cargan como un destino réprobo; en los migrantes, en los desplazados, en los olvidados, en los hombres infames, al decir de Foucault.

Ser ciudadano es una forma de decir que somos seres humanos. Esta equivalencia tiene su historia y la podemos remontar a la definición aristotélica de hombre: *zoon politikón*, animal político, animal de la *polis*, animal de la ciudad-estado. El estoicismo amplió los márgenes estrechos de la *polis* y planteó la seductora idea de un cosmopolitismo, de una ciudad-mundo o ciudad del tamaño del planeta en la que no existe un afuera. Pero la fascinación del estoicismo fue acompañada también de la ambición romana por un Imperio en el que nunca se pone el sol. Aquí abreva la idea, por un lado, seductora, de una ciudadanía global, pero que, por otro, es tal por su correspondencia palmo a palmo con un Estado Global, un Imperio. Pero, ¿podemos pensar la ciudadanía sin Estado? ¿Podemos pensarla sin Estado y no recaer en viejos planteos esencialistas, metafísicos, teológicos? ¿Podemos pensar en una ciudadanía global que tenga como referencia ya no los Estados Nación, sino la Democracia como forma de vida común?

La raíz aristotélica de la definición de hombre nos conduce a estas preguntas. Ahora bien, también hay otra historia posible. Una que comienza con la modernidad y en la que la ciudadanía es el resultado de un consenso, algo forjado, una condición que se obtiene y a la que se accede de común acuerdo. El siglo XVII pensó al ciudadano como el resultado de la opción por una vida política escogida ante los infortunios y desventuras, la guerra, el conflicto. Pero este modelo de ciudadanía implica un costo, tiene un precio. Un individuo no se convierte en ciudadano sin obedecer, sin acatar el poder y el orden establecidos, sin asumir al soberano que nombra, que clasifica, que reparte, que distribuye. El modelo de los Estados liberales tiene origen en este esquema. En su seno se construyó lo mejor de nuestra contemporaneidad política, pero también las tiranías y democracias en las que el fervor de las mayorías es atizado por los grandes medios de comunicación y el poder corporativo concentrado. El legado de esta tradición son preguntas que asumen la ciudadanía como algo no solo en permanente transformación sino también como un objetivo a lograr. La herencia de esta tradición se condensa en las siguientes preguntas: ¿cuál es la ciudadanía que queremos y a qué precio estamos dispuestos a conseguirla? Y ¿cuál es la relación entre ciudadanía y poder político? Las tradiciones aristotélica y hobbesiana son claves para identificar los límites del pensamiento sobre la ciudadanía como forma de la politicidad de nuestros modos de vida.

El libro que compilan Mercedes Oraisón y Ariel Lugo se ubica en el espacio abierto por estas tradiciones y en las líneas que se fugan más allá de los límites que las mismas ofrecen al pensamiento. *Ciudadanías alternativas* comienza haciendo una constatación: el problema de la ciudadanía no ha sido siempre el mismo, se ha ido transformando a lo largo de la historia en relación con las urgencias a las que hubo que dar respuestas en cada época. “¿Qué es lo que se dirime en las nuevas configuraciones de lo ciudadano?” se preguntan Oraisón y Lugo en la Introducción. A esta inquietud le podríamos sumar otras: ¿qué es lo que está en la base o en el fondo de la cuestión sobre la ciudadanía? ¿Se trata acaso del problema de formar parte? ¿Formar parte de un todo que puede ser la ciudad, el Estado, el mundo? Esta pregunta invoca los derechos políticos, económicos, ecológicos, etc., incluso aquí se podrían enmarcar las reflexiones sobre el “derecho a la ciudad” de David Harvey. Este plano jurídico-político está acompañado por una dimensión sociológica que permite pensar el lugar que adoptan las minorías y los segregados. Las reivindicaciones jurídico-políticas de inserción-marginación están atravesadas por temas ligados a la identidad, al reconocimiento, a los modos de reconocer preservando las diferencias y no disolviéndolas.

La ciudadanía se vuelve dinámica, como sostienen Oraisón y Lugo, coyuntural, forma pura de la *praxis* política, puesto que en su núcleo late el conflicto propio de las luchas por el reconocimiento y de los modos posibles de pensar la democracia.

Todo el libro *Ciudadanías Alternativas* es un ejercicio por liberar el pensamiento de los parámetros clásicos en los que la reflexión sobre la ciudadanía se ha desplegado. Mercedes Oraisón y Ariel Lugo se posicionan en otro lugar teórico, en otra tradición posible, que abreva en la filosofía francesa de Balibar, Derrida y Rancière, pero también en pensadores como Agamben y Chatterjee, y que orientan el pensamiento hacia los conceptos de democracia y participación, vertebrales para un diagnóstico sobre las nuevas ciudadanías en Latinoamérica. El modo en que ambos -Lugo y Oraisón- han clasificado las intervenciones de los/as colaboradores/as recuerda un poco al *De Cive* de Hobbes. En aquel libro, previo al *Leviatán*, Hobbes organiza el desarrollo del texto en base a tres elementos: la libertad, el poder y la religión. *Ciudadanías Alternativas* parece seguir la estructura hobbesiana, dado que también descansa sobre tres elementos emparentados a los anteriores: la participación, el poder, y el más allá.

En la primera parte, el texto nos propone pensar la ciudadanía en términos de participación. Cuatro escritos dan cuenta de las diferentes modalidades que asume el problema así formulado. ¿A qué racionalidad apelar cuando se trata de incorporar a las instituciones democráticas los movimientos políticos, el activismo popular, la participación ciudadana? ¿Cuál es la lógica política, la ingeniería institucional o la arquitectura jurídica que habilita este dinamismo, este movimiento permanente, sin aspirar a clausurarlo o detenerlo? La democracia es, claramente, una respuesta posible, como sostienen los compiladores en la Introducción. Hay esbozada aquí una indicación precisa. Necesitamos explorar por ese lado, por los procesos desarrollados en el país hermano de Bolivia, por los significados de un Estado plurinacional y de una ciudadanía compuesta en la potencia de la agencia y la participación política. A su vez, los movimientos poblacionales humanos terminan de componer la escena en la que se desenvuelve la reflexión en esta primera parte. La migración, inmigración y las fronteras en la puerta de la democracia. Los muros de la ciudad otra vez. La dialéctica interior/exterior extramuros, pero también intramuros (basta con solo ver el conflicto palestino-israelí).

Pensar la ciudadanía en términos de participación conduce a la democracia como centro neurálgico de las disputas contemporáneas. La ciudadanía es pensada en relación a la acción política, sin duda. La lucha por el reconocimiento es central. Sin embargo, todo esto parece introducir marginalmente otro asunto fundamental: el poder. El límite entre el adentro y el afuera, entre quienes son parte y quienes no, se traza unas veces con una mano invisible, la del mercado, la de las grandes corporaciones privadas, que diseñan fronteras y demarcaciones de todo tipo detrás de las democracias. O bien se dibuja con una mano bien visible, la de los Estados autoritarios, pero también la de los intereses financieros claramente definidos (bancos y financieras que han capturado, incluso, la maquinaria del Estado para hacerla funcionar a su favor). El problema del poder nos ubica en la segunda parte del libro que compilan Oraisón y Lugo. Y ambos han elegido una imagen que, al decir de los enólogos, “marida” bien con el poder: la catástrofe. Cuando el poder se concentra sobreviene la catástrofe. Y si la ciudadanía se piensa en la dimensión del poder, asoman dos formas de la catástrofe, cualitativamente diferentes en términos políticos. La que se desencadena cuando el poder separa, divide, excluye y somete. Es quizá a la que más estamos “acostumbrados” por estas tierras. Pero también hay otra, catastrófica (esta vez para el poder), y es la que adviene cuando la primera situación se vuelve intolerable, y la obediencia da paso a la inservidumbre voluntaria, a las rebeliones, a la multitud, a la razón populista. El poder del mercado y el extremismo de las derechas conservadoras son un hecho en nuestra Latinoamérica. La ciudadanía -como hecho y como anhelo- está en riesgo. Y lo está porque también la democracia, como modo de ser político de lo humano, se encuentra asediada. Cuando la catástrofe del poder es invocada para pensar la ciudadanía, del otro lado necesariamente se instala la cuestión democrática.

Finalmente, la tercera parte del texto se concentra en el más allá de las ciudadanía. La relación con el *De Cive* de Hobbes, ensayada al comienzo, no fue meramente ornamental. Pensar más allá de las ciudadanía es también pensar más acá de las mismas. Y es ése el movimiento hobbesiano con respecto a la religión en *De Cive*. La religión no está más allá del Estado sino más acá, antes, por debajo, a su sombra. Hay en el modo en que Hobbes resuelve la cuestión religiosa una paradoja inquietante. Lo que se define como fundado en el más allá solo puede funcionar a partir de los límites trazados por el aquí y ahora de la soberanía. Y las nuevas ciudadanía parecen transitar por ese camino, cuando al proyectarse más allá de lo establecido en el corsé jurídico del Estado finalizan, en algunos casos, estando más acá del mismo. Nos

referimos a la paradoja que tiene lugar con la ampliación de derechos e identidades que culminan en un proceso de integración y recodificación soberano.

Para cerrar es necesario destacar que el valor de este texto está cifrado en tres órdenes. Como primera medida, es un libro en el que la reflexión filosófica se entrecruza con la política, la antropología y la sociología. Podríamos sospechar, sin riesgo a equivocarnos, en una experiencia claramente interdisciplinaria, aunque vale más, quizá, encuadrar el material aquí reunido en un ejercicio de indisciplina, en un intento de des-disciplinar el espacio de reflexión. Más que convocar las disciplinas para pensar la ciudadanía, la compilación de Mercedes Oraisón y Ariel Lugo promueve la disolución de los límites tradicionales desde los que reflexionamos al poner el foco de atención en un objeto teóricamente escurridizo. Por otro lado, es un texto que reúne una pluralidad de miradas y de experiencias, situadas en diferentes lugares y en diferentes idiomas. El ejercicio de traducción que hace accesible el pensamiento y la palabra de otros también es un modo de la participación ciudadana. El texto lo recrea, porque promueve un acceso amplio al pensamiento de quienes están a la distancia tanto de la lengua como de las experiencias otras.

Finalmente, este libro plantea una doble intervención. En el orden de los saberes instala la difícil tarea de pensar en la dirección de una democracia más allá del Estado y de la soberanía clásica. Un desafío enorme para el pensamiento, pero también un programa de investigación para seguir trabajando. La otra intervención es en el orden de la acción, al cuestionar el modo en que ponemos en práctica nuestra ciudadanía. Con ello, interpela directamente las tendencias que han ido consolidándose en los últimos tiempos alrededor del programa neoliberal de gobierno. Tendencia en la que la participación política ha sido sustituida por una participación en el mercado, en donde la deliberación pública deja lugar a la competencia entre la oferta y la demanda, en la que los votos se cuentan en términos rentísticos, y en la que la “ampliación de ciudadanía” es planteada en clave de innovación mercantilizable. Sabemos que el neoliberalismo promueve una disolución de la soberanía, pero con ello arrastra a la democracia y la limita al mercado. Es en esta lucha, sin dudas, en la que este libro se convierte en una estrategia más para desandar.



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Envío de artículos

Palabra y Razón, revista de filosofía, teología y ciencias de la religión convocará dos veces al año, con un plazo que será establecido en cada convocatoria, para la recepción de manuscritos en las cuatro secciones declaradas por la Revista (artículo de investigación; reseña o traducción; contribución; dossier). Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos durante todo el año para ser publicados en las ediciones previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro meses de anticipación. Los manuscritos deberán ser exclusivamente enviados a través de la [Plataforma Virtual](#) de la Revista cumpliendo con todos los requisitos formales exigidos con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los mismos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados bajo la política de doble arbitraje ciego que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, resulta ser importante que el manuscrito sea enviado sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que las autoras y los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso evaluación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

Normas para las(os) autoras(es)

El envío de artículos deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8,000 y hasta un máximo de 10,000 palabras (incluyendo las notas y la lista referencias bibliográficas al final del texto). Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Garamod tamaño 12. En la primera página deberá incluir: título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico y número ORCID. Además, se debe presentar un resumen en español y un abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Garamond tamaño 11. Por último, se deben determinar cinco “Palabras claves” en español y cinco “Key words” en inglés.

Para mayor información visite las secciones [Sobre la revista](#) y [Envío](#) disponibles en el sitio web de la revista *Palabra y Razón*.

Artículos dossier “Ética y política. Claves filosóficas para pensar la democracia y la ciudadanía en Chile”

*Afectividades constituyentes

Valentina Buló

*Sobre la participación y toma de decisiones políticas en Chile. Tras el horizonte de posibilidad

Maximiliano Reyes-Lobo

*La noción de individualidad en relación con el compromiso ciudadano

María Luisa Brantt; Loreto Vera

*Ética y actividad política. Discursos de odio, negacionismo y desinformación en la Convención Constitucional de Chile

Cristhian Almonacid-Díaz

*La fraternidad como principio político constitucional: apuntes para la discusión de una nueva Constitución para Chile

Pablo Ramírez-Rivas; Paula Luengo-Kanacri

*Filosofía, violencia y educación: 20 años de una ética intercultural

Jaime Retamal-Salazar

Artículos misceláneos

*Fundamentalismo religioso: características del concepto y aspectos teológicos

Pascale Larré; Fernanda Cuneo

Reseñas

*Ciudadanías alternativas. Hacia otro rol ciudadano.

Lugo, A. y Oráisón, M. (Comps.) (2021) Paraná:

Fundación La Hendija. pp. 315

Guillermo Vega