

VÉRTICE

Nº1



CRISIS Y OPORTUNIDAD



## VÉRTICE:

### IDEAS PARA EL CHILE QUE VIENE

**E**n geometría, el vértice se define como aquel punto donde intersectan dos líneas para formar un nuevo ángulo. En los cuerpos tridimensionales, el vértice tiene la función de unir las aristas, dando forma a la figura geométrica. En el plano de las ideas, con la revista *Vértice* queremos hacer algo similar: servir de punto de unión entre el pensamiento, la política y la cultura para contribuir en la formación del Chile que viene.

Nos reconocemos como herederos de la tradición de pensamiento cristiano que le ha dado forma a la cultura occidental. Por eso, buscamos que estas páginas también sirvan como lugar de encuentro para todos quienes piensan que en la actualización de esa tradición está la clave del Chile del futuro. Abocados a la noble tarea de hacer de nuestro país un lugar mejor, buscamos defender y promover aquellos valores permanentes del ser humano que están en la base de la civilización cristiana-occidental, recogiendo así, humildemente, la invitación realizada por San Juan Pablo II en 1987, en su mensaje a los representantes de la cultura.

Al mismo tiempo, buscamos ser un punto que conecta aquellas realidades que muchas veces aparecen como divergentes. Lejos del ruido ensordecedor de las redes sociales, queremos poner en contacto la reflexión académica pausada con la opinión pública, el debate de actualidad con aquellos principios políticos que hacen posible una convivencia social más

sana, el mundo de las ideas con el de la acción, la experiencia y el conocimiento de los mayores con la fuerza y la voz de las nuevas generaciones.

En este primer número de *Vértice*, titulado “Crisis y oportunidad”, ponemos en manos del lector nuevos criterios y elementos de análisis para enriquecer la comprensión de los problemas del Chile de hoy. Si bien la grave crisis política, social y cultural de nuestro país –manifestaciones de una crisis moral más profunda– es motivo suficiente para alimentar posturas pesimistas, queremos aportar un nuevo ángulo que rescate una visión más positiva y esperanzadora. Sin negar la gravedad de nuestra crisis, los últimos años han abierto una valiosa oportunidad para redescubrir el papel central que juega una genuina comprensión de la libertad, la justicia y la paz en la construcción de una mejor sociedad. Es nuestro deber saber leer y aprovechar esta oportunidad.

Te invitamos a recorrer estas páginas con espíritu abierto y constructivo, así como a reflexionar en qué medida tu propio compromiso puede ser parte fundamental en la definición del Chile de las próximas décadas.

**Gerónimo Matheson**  
*Director Ejecutivo*

**José Manuel Castro**  
*Editor General*

© Vértice

VÉRTICE N°1, agosto de 2022  
Santiago de Chile

Director Ejecutivo: Gerónimo Matheson

Editor General: José Manuel Castro

Comité Editorial:

Clemente Recabarren

María Jesús Wulf

Ignacio Stevenson

José Ignacio Palma

Emiliano García

José Manuel Castro

Colaboran en este número:

Macarena Bravo

Felipe Lyon

Montserrat Risco

Alejandro Tello

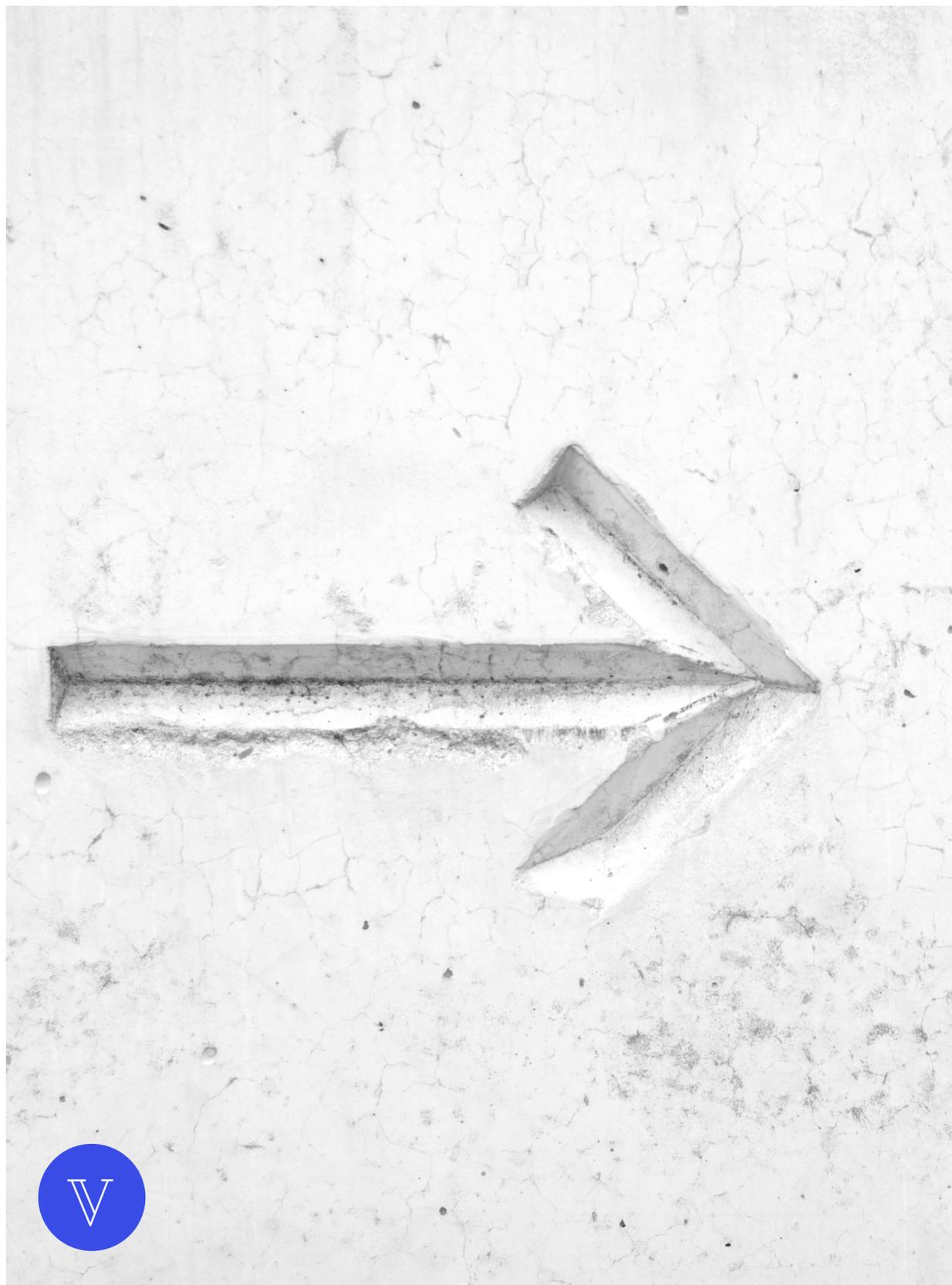
Ilustraciones: Felipe Guzmán Domeyko

Diseño: Huemul Estudio

Foto portada: “Huyendo de la crítica” (1874) Pere Borrell del Caso.  
Colección del banco de España en Madrid

**VÉRTICE**

<b>A .</b>	<b>CRISIS Y OPORTUNIDAD</b>	07
	Jaume Aurell, La autoestima de Occidente	09
	Alejandro San Francisco, Perspectiva histórica de las crisis institucionales en Chile	22
	Ignacio Covarrubias, Quod natura non dat, Constitutio non præstat	41
	Esther Gómez de Pedro, Crisis de la antropología cristiana en el mundo actual	55
	Juan L. Lagos, La crisis de la universidad contemporánea como una crisis de la libertad	69
<b>B .</b>	<b>BAJO LA LUPA</b>	81
	Rosario Corvalán, Contradicciones en la propuesta de aborto de la Convención	83
	María Jesús Wulf, Invisibilización de la familia en el proyecto constitucional	86
	Raimundo Larraín, Educación en el proyecto de nueva constitución: una mirada crítica	90
	José Ignacio Palma, El intelectual conservador: entre el activismo y la erudición	94
	Macarena Bravo, Crisis política y social: diagnóstico y oportunidad	98
<b>C .</b>	<b>ENTREVISTAS</b>	
	Carlos Frontaura. Todos los intentos de conciliación entre el cristianismo y la modernidad han fracasado	102
<b>D .</b>	<b>REFERENTES</b>	
	Joseph Ratzinger, Europa en la crisis de las culturas	115
<b>E .</b>	<b>IDEAS DE FONDO</b>	131
	Ignacio Stevenson, Qué es el conservadurismo (I): Participar de una tradición	132
	Catalina Balmaceda, El régimen político de la república romana: ¿una democracia?	142
<b>F .</b>	<b>RESEÑAS</b>	155
	Elisa Montes, Chile en el tiempo: sociedad política y crisis (Gonzalo Vial)	156
	Alejandro Tello, En estado de alerta. Entre el miedo y la esperanza (Sergio Muñoz Riveros)	158
	Gabriela Caviedes, The Rights of Women. Reclaiming a Lost Vision (Erika Bachiochi)	160
	José Manuel Castro, Obras Completas (Jaime Guzmán)	163
<b>G .</b>	<b>LETRAS LIBRES</b>	167
	Una tecla incómoda y disonante . Jagten, de Thomas Vinterberg (2012)	168
	Corre viento fresco. El Podcast de “Puerto de Ideas”	169
	Una unión perfecta entre lo excitante y lo bello. El poder y la gloria, de Graham Greene	170



a.

---

# Crisis y oportunidad

---

Jaume Aurell. <i>La autoestima de Occidente</i>	09.
Alejandro San Francisco. <i>Perspectiva histórica de las crisis institucionales en Chile</i>	22.
Ignacio Covarrubias. <i>Quod natura non datus, Constitutio non prestat.</i>	41.
Esther Gómez de Pedro. <i>Crisis de la antropología cristiana en el mundo actual</i>	55.
Juan Lagos. <i>La crisis de la universidad contemporánea como una crisis de la libertad</i>	69.

---



# LA AUTOESTIMA DE OCCIDENTE

JAUME AURELL

Aunque en pleno siglo XXI los principios y valores de la civilización occidental muestran graves signos de crisis, el historiador Jaume Aurell examina aquellas claves fundamentales para su renovación.

Cuando muchos agoraban el triunfo de la globalización sobre las seculares tensiones nacionales y los choques civilizacionales, el atentado de las Torres Gemelas del 2001 supuso una conmoción de proporciones gigantescas. Un mundo, que se sentía muy seguro tras finiquitar la Guerra Fría en 1989, se encontraba ahora con un elemento inesperado de desestabilización –el terrorismo islámico– que echó por tierra todos los ingenuos planteamientos hegemónicos, como el que había realizado Francis Fukuyama en su libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992). Además, durante el último decenio, otras dos sombras se han ido imponiendo en todo el mundo, pero especialmente en Occidente. En primer lugar, el imparable avance de los populismos, cuyo fundamento ideológico es una revisión del liberalismo y la democracia, cuanto no su cuestionamiento radical. En segundo lugar, el recrudecimiento del enfrentamiento de las civilizaciones, con el fundamentalismo islámico en plena expansión y la reciente invasión a Ucrania por

parte de Rusia. En este sentido, el profético diagnóstico de Samuel P. Huntington sobre el choque de civilizaciones (*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, 1993), ha resultado ser, a la vuelta de los años, mucho más acertado que el de Fukuyama.

Huntington postulaba su escepticismo respecto al paraíso de la hegemonía de los valores de Occidente –principalmente, el liberalismo y la democracia– que Fukuyama había descrito en su diagnóstico. La política global había generado su propio fantasma, cuya amenaza más apremiante era el choque violento entre las cuatro grandes civilizaciones que habían emergido en el mundo durante los últimos siglos: Occidente, Rusia, el poliédrico grupo de los países islámicos y China. Se proyectaba una vez más aquella trifurcación que se había generado en Europa y el Oriente Próximo durante la Antigüedad tardía: una combinación de valores religiosos, étnicos, culturales y tradicionales, bien simbolizada por los nombres de Carlomagno, Justiniano y Mahoma. A ellas había que añadir ahora la gigantesca civilización

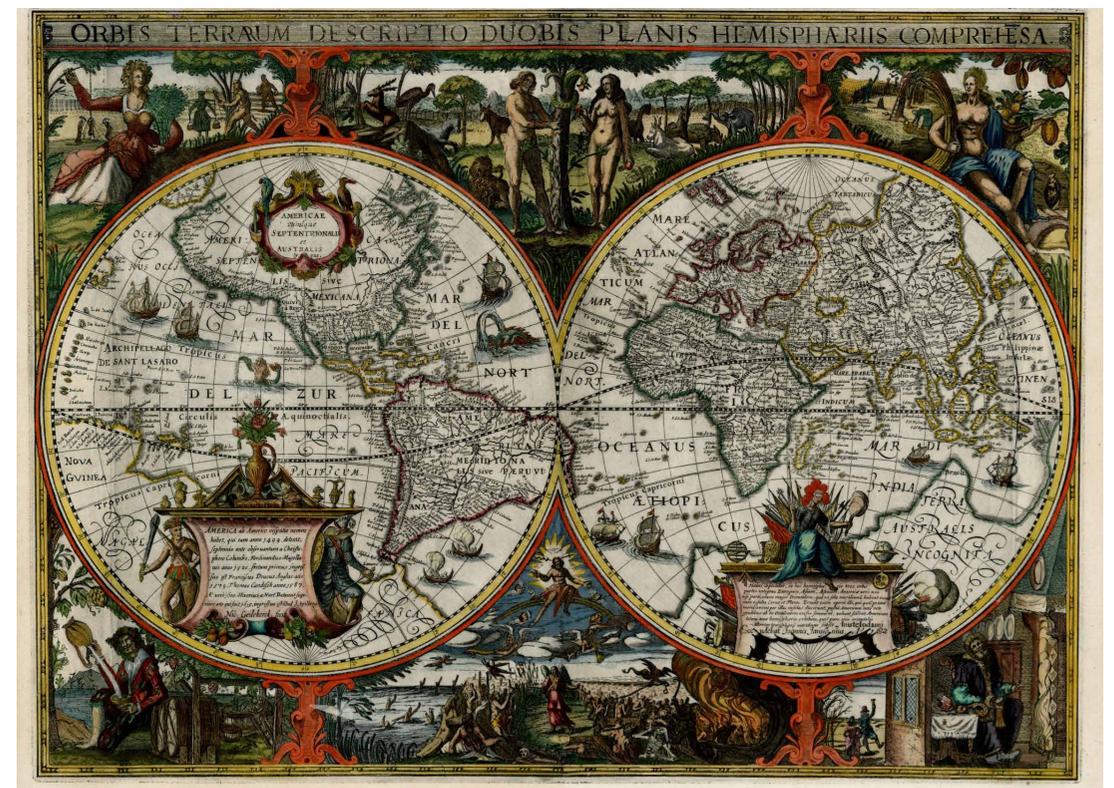
„ Estamos en una época tardomoderna, análoga a aquellas otras tardoantiguas y tardomedievales, que se alargaron varios siglos. Son épocas en las que se experimenta un cuestionamiento radical de los valores asentados durante siglos en las respectivas civilizaciones, pero que todavía no han encontrado alternativas viables a lo que están cuestionando. “

china, que precisamente desde la caída de la URSS en 1991 había experimentado un crecimiento imparable.

La experiencia histórica de estos últimos decenios ha demostrado que ni el escenario de *pax romana* preconizado por Fukuyama, ni el escenario de choque de civilizaciones sostenido por Huntington, se han cumplido del todo. Pero ambos acertaron plenamente en el diagnóstico de dos de los elementos claves del mundo actual. Por una parte, Fukuyama acertó en que los valores de la civilización moderna occidental siguen hoy presentes en nuestras vidas, por lo menos en su formulación original. Por tanto, no estoy muy seguro que podamos afirmar que hemos superado la época de la modernidad, como algunos se empeñan en agorar, puesto que sus valores esenciales (el estado en lo político, el capitalismo en lo económico, la confianza en la ciencia y la tecnología en lo cultural, la secularización en lo religioso) siguen plenamente vigentes. Me inclinaría más bien por afirmar que estamos en una época tardo-

moderna, análoga a aquellas otras tardoantiguas y tardomedievales, que se alargaron varios siglos. Son épocas en las que se experimenta un cuestionamiento radical de los valores asentados durante siglos en las respectivas civilizaciones, pero que todavía no han encontrado alternativas viables a lo que están cuestionando.

El concepto de civilización es entendido como la forma global de la vida de un pueblo, que se concreta en una cultura, en una cosmovisión, en el desarrollo de unas mismas costumbres, tradiciones, así como en unos valores espirituales y en unas formas religiosas compartidas. Por tanto, este concepto es más omnicompreensivo que el de religión, ideología, raza, nación o lengua, y por tanto, se aviene mejor al incesante proceso de globalización en el que está inserto el mundo actual. El concepto «civilización» parece haber suplido, como forma hegemónica de asociación, al de imperio (típico de la Antigüedad y la Edad Media), al de religión (característica de la Edad Moderna), al de nación (hegemónica desde la



Nicholas Van Geelkercken, *Orbis Terrarum Descriptio Duobus Planis Hemisphaeris Comprehesa* (1610).

revolución francesa hasta la Primera Guerra Mundial) y al de ideología (dominante desde la época de entreguerras a la caída del muro de Berlín). Hoy día nos encontramos en un escenario que, lejos de haberse convertido en global, se compartimenta cada vez más en unas *civilizaciones* –especialmente la china, la islámica y la eslava– extraordinariamente celosas de sus propios valores, cuando Occidente parece mirar con desdén los suyos propios.

Todo ello nos obliga a replantearnos algunas cuestiones que aparecen hoy como fundamentales: ¿Qué función tiene Occidente en el escenario actual? ¿Por qué ha perdido Occidente su capacidad de hacer

globales unos valores –la democracia, el liberalismo, el estado del derecho, la liberación cristiana– que parecían hasta hace muy poco intocables? ¿Qué sentido tiene, en un mundo tan agresivamente competitivo por parte de las civilizaciones, esa tendencia tan desagradable de Occidente a autolesionarse? ¿Será capaz Occidente de mantener unidas sus cuatro grandes porciones – Europa, Latinoamérica, Estados Unidos y el resto de los países occidentalizados dispersos por el mundo como Japón o Australia? ¿Debe reconcentrarse Occidente en sus propios valores tradicionales, o ser capaz de asimilar los valores de otras civilizaciones sin perder lo esencial? Los

paralelismos con la ansiedad de San Agustín ante la desintegración de su mundo, la caída del Imperio Romano, tan bien reflejada en *La Ciudad de Dios*, son demasiado evidentes como para no retrasar más una reflexión profunda, que parece más necesaria que nunca.

## I.

No es ningún secreto que la civilización occidental está siendo en la actualidad severamente revisada, cuando no abiertamente atacada, desde dentro y desde fuera. En esta agresiva maniobra, se ha puesto en duda incluso su realidad como ente histórico. Cuando ha sido imposible negarla, se ha censurado su sentido de misión e incluso se ha cuestionado su derecho a la supervivencia como una civilización específica.

Este fenómeno no es, ni mucho menos, nuevo. Hace por lo menos un siglo ya se empezó a hablar de la “crisis” o “decadencia” de Occidente – que, en realidad, era una crisis de la *modernidad* de Occidente más que propiamente de Occidente en



San Agustín, *La Ciudad de Dios*.

entreguerras, relevantes pensadores, artistas y literatos expresaron su malestar por las derivaciones más antihumanas de los procesos de racionalización, urbanización, industrialización y masificación, todos ellos asociados a la modernidad. Oswald Spengler lanzó un gemido desesperado en su *Decadencia de Occidente* (1928), como aquel otro grito que había hecho célebre el pintor noruego Edvard Munch poco antes. Las múltiples corrientes literarias y artísticas asociadas bajo el polidrico concepto del *modernismo* o las *vanguardias* se declararon abiertamente críticas con la modernidad, aunque su etiqueta de *ultra-modernos* pudiera llevar a engaño. Pensadores, artistas y literatos como Nietzsche, Proust, Virginia Woolf, Picasso y Kafka incidieron en el desasosiego, el sufrimiento o el tedio de Occidente. Otros, como Stefan Zweig, quien había titulado sus memorias con el nostálgico *The World of Yesterday* (1934), optaron por el suicidio como la única salida a su tragedia interior.

Las cosas no mejoraron después de la Segunda Guerra Mundial. A partir de los años sesenta, a raíz del progresivo descubrimiento de los horrores del holocausto, las tensiones globales de la guerra fría –que no engendró triunfo para Occidente, sino agotamiento–, las tiranías establecidas en tantos países y la revolución cultural, se generalizó la expresión *post-modernidad* para definir una supuesta superación de los valores asociados a la modernidad: el subjetivismo religioso, el racionalismo filosófico, el capitalismo económico y el estado político. Esta vez fue un intelectual francés, Jean-François Lyotard, quien dio en el clavo en el diagnóstico, con su *The Postmodern Condition*, publicado originariamente en francés, en 1979, junto a los postulados de pensadores radicales como Jacques Derrida y Michel Foucault.

También por aquellos años, los procesos de descolonización incentivaron la *indigenización* cultural de muchos pueblos asiáticos y africanos. Ellos indagaron en sus propias raíces en una reacción que respondía tanto a criterios auténticos y naturales como acrílicos y viscerales. Estos procesos de auto-reconocimiento y de auto-conciencia fueron más o menos radicales, pero todos compartieron

un cierto sentimiento anti-occidental, materializado en un sentimiento más anti-americanista que anti-europeísta. Los movimientos multiculturales y postcoloniales del nuevo milenio son un eco de esos procesos culturales y están socavando no sólo los valores modernos inherentes a la colonización, sino los mismos fundamentos de Occidente. Su estrategia es enfatizar los efectos más perversos de la expansión mundial de Occidente, como su hegemonismo étnico, el capitalismo salvaje y la colonización depredadora. Algunos autores pioneros para la legitimación intelectual del post-colonialismo y el multiculturalismo han sido Edward Said (*Orientalism*, 1978) y Gayatri Spivak (*A Critique of Post-colonial Reason*, 1999).

Estos movimientos intelectuales y sus derivaciones activistas arguyen que, en la actualidad, ya no estaríamos experimentando ni la crisis de la modernidad de la primera mitad del siglo XX, ni la época post-moderna de la segunda mitad, sino un periodo post-occidental, post-colonial y post-cristiano propio del siglo XXI. Las nuevas tendencias han promovido, finalmente, un movimiento abiertamente antioccidental, dedicado a demoler sus fundamentos históricos, su tradición secular, su religiosidad específica y sus valores como civilización. Sin reflexionar quizás demasiado en que ellas mismas deben su existencia a la permanente predisposición de Occidente hacia la auto-conciencia y la auto-crítica, han retado a la propia existencia, identidad y valores de aquello que se ha considerado tradicionalmente como *The West*, de la que ellos son, paradójicamente, herederos y deudores.

## II.

Este panorama sombrío, esta autoflagelación de Occidente, contrasta sin embargo con algunas realidades históricas objetivas que conviene –por una cuestión de pura supervivencia– no dejar en el olvido. Basta una sencilla exploración en Google para acreditar que Europa sigue siendo el continente más visitado por los turistas de todo el mundo, el destino soñado por emigrantes de todo el planeta, el espacio político donde las coberturas sociales

son mayores, el territorio donde los derechos de las minorías son más respetados y el lugar con los mayores índices de seguridad. No le vale enorgullirse de nada, porque muchos de estos valores son compartidos con otros territorios (o deberían serlo todavía más) y porque parte de ellos (sobre todo los que hacen referencia a la riqueza material) se han formado a partir del expolio y los despojos de la colonización europea, lo que nos debería espolear todavía más para comunicarlos.

Pero también es necesario levantar la cabeza, tomar perspectiva, aumentar la confianza en nosotros mismos y procurar expandir, con mayor entusiasmo, algunos valores que son patrimonio de Occidente (en particular de Europa, pero perfectamente compartibles con Latinoamérica y Estados Unidos) y que pueden contribuir a una mejora objetiva del mundo: la creación de unas instituciones públicas eficaces y respetadas por todos, la convivencia entre la iniciativa privada y la planificación pública, el igualitarismo social, la seguridad jurídica, la preservación de los derechos civiles, el establecimiento de una red educativa y asistencial universal y gratuita, un sistema de pensiones digno, el respeto a la diversidad étnica y religiosa aunque sean minoritarias, la autonomía entre lo político y lo religioso, el aprecio por el arte y la cultura, la compatibilización entre lo

particular y lo global, el sentido cívico de la existencia y el sentido solidario.

Todo ello lleva a concluir que urge recuperar la autoestima de Occidente. He dado muchas vueltas a este asunto en estos últimos años, algo angustiado por el desastre del Brexit, la expansión de los movimientos antioccidentales por doquier, el sinsentido de los flirteos de Trump con la civilización eslava –“de aquellos polvos, estos lodos”– y la inconsciencia de algunas de las derivaciones más radicales de los movimientos postcoloniales cuando se hacen excluyentes. Y, sin embargo, basta reflexionar un poco sobre la condición e historia de la civilización occidental para darse cuenta de lo contradictorio de estas manifestaciones antioccidentales. Occidente –esa peculiar síntesis de los fundamentos judíos, griegos, romanos y cristianos de la Antigüedad, consolidados en la preciosa Edad Media– puede enorgullirse del innovador monoteísmo de los judíos de la Antigüedad, que les llevó a realzar la dignidad de *cada* persona; el equilibrio entre contenido y forma (función y belleza) del Partenón; la obra civilizadora de Roma; la expansión del cristianismo con su profundo humanismo; el audaz diálogo de los primeros intelectuales cristianos con los paganos; la constante labor cultural de los monjes benedictinos; la restauración carolingia; la recuperación del



Jules Breton, *La fiesta de San Juan* (1875).

derecho romano por parte de los canonistas de la reforma gregoriana; la fundación de las universidades por franciscanos y dominicos; la consolidación de las maravillosas ciudades italianas como Florencia, Pisa, Siena y Venecia, que todavía hoy nos asombran por su sublimidad; los fundamentos del capitalismo en las urbes flamencas como Ámsterdam, Amberes y Gante; la obra evangelizadora (y civilizadora) de los misioneros españoles y portugueses en América; el desarrollo de centros culturales tan vigorosos como el París ilustrado, el Londres victoriano, la Viena fin-de-siglo o el Berlín de entreguerras; la obra reunificadora de la Unión Europea; el desarrollo de la socialdemocracia de los países escandinavos y, en fin, todo el acervo intelectual, cultural y religioso pacientemente atesorado por Occidente.

Como historiador, he reflexionado también mucho sobre las consecuencias más nocivas de la hegemonía de Occidente tras la época de los descubrimientos en el siglo XVI: la esclavitud, la colonización, los totalitarismos fascistas, el anti-humanismo comunista y las utopías populistas. Sin negar, soslayar o dejar en el olvido esas atrocidades –Occidente es la única civilización capaz de enfrentarse críticamente a su propio pasado, algo que muchos olvidan más o menos deliberadamente–, pienso honestamente que las actitudes *meaculpistas* y *revisionistas*, tan a la moda hoy día en Europa, Latinoamérica y los Estados Unidos, no resuelven ningún problema. Más bien los acrecientan, puesto que se limitan a censurar sin presentar ninguna alternativa, y fomentan el rencor, el revanchismo, la polarización y la división, más que la reconciliación y la unidad.

¿Cómo compatibilizar el entusiasmo por esos evidentes logros, junto al reconocimiento de los errores objetivos? ¿Cómo conseguir *vivificar* una herencia tan extraordinaria, que hoy parece abatirse y languidecer ante el avance imparable de las actuales reediciones del barbarismo tardoantiguo? La respuesta nos llega del compositor bohemio Gustav Mahler, quien sugirió que la tradición “no consiste en la adoración de las cenizas, sino en avivar el fuego”. El consejo venía, significativamente, de un judío converso al catolicismo –la asimilación conjunta de los mejores valores heredados de Jerusalén y Roma–

” ¿Cómo conseguir vivificar una herencia tan extraordinaria, que hoy parece abatirse y languidecer ante el avance imparable de las actuales reediciones del barbarismo tardoantiguo? La respuesta nos llega del compositor bohemio Gustav Mahler, quien sugirió que la tradición no consiste en la adoración de las cenizas, sino en avivar el fuego. “

„Enzarzados en nuestra propia demolición, estamos perdiendo un tiempo precioso para nuestra reconstrucción – que nunca consiste en un mimetismo con el pasado y la tradición, sino en una reactualización enriquecida por la experiencia.“

que procedía además de Bohemia –casi el epicentro geográfico de Europa– y vivió buen parte de su vida en Viena: es decir, dentro de la fecunda franja cultural que formaban las ciudades de Berlín, Praga, Viena y Budapest. La Europa Central de principios del siglo XX consiguió revivificar, efímera pero sublimemente, lo mejor de la tradición occidental: la apuesta por la recuperación del mundo clásico (Atenas), la construcción de un imperio multinacional (Roma), el mantenimiento de la tradición cristiana, una gran sensibilidad ante la cultura (Florencia) y la fascinación por lo estético (Venecia).

La máxima de Mahler nos enseña que el reconocimiento de las contribuciones de Occidente al mundo no podía quedarse en una simple fascinación contemplativa de esas glorias –una “adoración de las cenizas”– sino en su *actualización*, en transmitir el fuego buscando modos de vivificarlas, reactualizarlas y expandirlas a nuestra sociedad. No bastaba con realizar un mero recuento histórico-erudito de los hitos de Occidente, sino una reflexión genealógica, de modo que *los occidentales* se sientan personalmente comprometidos y afectivamente vinculados a esa tradición para hacerla fructificar y fecundar en el presente.

Hoy estamos asistiendo al triste espectáculo de la auto-destrucción de esos valores de Occidente, atorados durante tantos siglos por nuestros antepasados. Es una ironía (o un despropósito) que quienes atacan con saña a Occidente no se dan cuenta de que están demoliendo la única tradición que ha sido capaz de generar una reflexión crítica respecto a las dos principales reivindicaciones que esos grupos, paradójicamente, sostienen: el respeto a las minorías

(étnicas, nacionales, religiosas, ideológicas y de clase) y la igualdad de oportunidades. Que Occidente haya sido la única gran tradición en iniciar ese movimiento crítico hacia sí misma no significa que haya resuelto estos complejos problemas por completo. Pero demuestra, por lo menos, muy poco sentido práctico arremeter contra esa tradición porque, más o menos inconscientemente, se revalorizan aquellas que no se han caracterizado precisamente por la defensa de esos valores, como la islámica (en su tendencia al exclusivismo y el fundamentalismo), la china (en su persistente negación de la dignidad de las personas sofocadas ante los intereses comunes), la hindú (en su sistema tan estricto de *castas*), y la ortodoxa-eslava (en su incapacidad por respetar la autonomía entre lo político y lo religioso).

Admito que esta aproximación puede ser tachada de demasiado “purista”, porque hoy día, con los procesos de globalización y post-colonización, las civilizaciones están muy mezcladas, y tienen a ser más bien multiétnicas, multirreligiosas y multinacionales. Pero es precisamente este carácter *mestizo* de las civilizaciones actuales lo que, desde mi punto de vista, hace más urgente recuperar los valores de la única civilización que ha experimentado deliberadamente esta pluralidad y sensibilidad por todas las tendencias que conviven en su seno, sin ceder nada de lo esencial. Cada uno de estos ámbitos ha costado “sangre, sudor y lágrimas”, literalmente, y, junto a los avances, se han producido retrocesos – sobre todo en la época de los totalitarismos de mediados del siglo XX, con el Nazismo y el Comunismo como su coda. Pero, por lo menos, Occidente ha propiciado el ámbito específico de libertad necesario para

generar un espacio de auto-crítica (que es muy diferente que la auto-flagelación), que es el que posibilita una lucha efectiva por esas reivindicaciones.

### III.

Enzarzados en nuestra propia demolición, estamos perdiendo un tiempo precioso para nuestra reconstrucción – que nunca consiste en un mimetismo con el pasado y la tradición, sino en una reactualización enriquecida por la experiencia. Creo que el momento merece, por lo menos una mayor reflexión sobre lo que ya hemos conseguido. Se da la triste paradoja de que ahora Occidente es vilipendiado precisamente por principios que se gestaron en su propio seno. Creo que hay mejores modos de encarar el futuro que una acritica autocrítica. Es preferible basarse en la experiencia del pasado y en el posibilismo del presente.

Mientras los intelectuales siguen debatiendo estas importantes cuestiones, el mundo se sigue desangrando en contiendas crueles e interminables. El problema de la inmigración sigue golpeando las conciencias de Occidente, cuyos ciudadanos siguen desorientados respecto a cuáles son las soluciones más eficaces para paliar el problema.

Estas soluciones no residen desde luego en el típico *meaculpismo* europeo, muy estético y políticamente correcto, pero poco práctico, pues se trata de una actitud estéril que suele generar pasividad –cuanto no cinismo– y equivoca la estrategia al desviar la atención del lugar donde se originan los problemas. También olvidamos con demasiada frecuencia que la experiencia histórica demuestra que la inmigración no debería representar un problema de convivencia racial sino más bien de asimilación cultural. Los romanos se pasaron tres siglos aterrorizados ante la inminencia de las inmigraciones germánicas, poniendo todos los medios a su alcance (militares y culturales) para retenerlas. Pero cuando las masivas inmigraciones se hicieron irremediables, bien por la vía de la invasión o de la colonización, nada cambió sustancialmente, puesto que los pueblos germánicos asimilaron por lo general la cultura, la civilización y el sistema jurídico y administrativo romano, admirados de su eficacia. La verdadera transformación se hizo en cambio efectiva con las invasiones islámicas, puesto que los nuevos pueblos islamizados (persas, árabes y norteafricanos) se negaron deliberadamente a asimilar la cultura romana e impusieron su propia cultura y religión en los lugares donde se asentaron y se consolidaron



Thomas Cole, *The Course of Empire: Desolation* (1836).



El mestizaje en América Latina.

en el poder. Así, la división hecha efectiva a partir de las invasiones islámicas del siglo VII es la que pervive hoy en la fractura entre la civilización occidental y la islámica, mientras que la división entre pueblos germánicos y pueblos latinos, verificada a partir del siglo IV, no representó una fractura cultural insuperable.

Latinoamérica siguió la misma práctica de la fusión romano-germánica, puesto que las dos etnias –la latina y la indígena– se disolvieron a través de diversos procedimientos, el más importante de ellos el mestizaje. La cultura latino-occidental prevaleció sobre la indígena –como había prevalecido la cultural romana sobre la germánica–, pero pretender

„ Latinoamérica siguió la misma práctica de la fusión romano-germánica, puesto que las dos etnias –la latina y la indígena– se disolvieron a través de diversos procedimientos, el más importante de ellos el mestizaje. La cultura latino-occidental prevaleció sobre la indígena –como había prevalecido la cultural romana sobre la germánica–, pero pretender abogar por la supresión de la parte occidental de este mestizaje es una demagogia sin demasiado sentido histórico ni crítico.“

abogar por la supresión de la *parte* occidental de este mestizaje es una demagogia sin demasiado sentido histórico ni crítico. Estados Unidos, en cambio, optó por una demolición del pasado indígena, acantonando a los indios en colonias, cuando no haciéndolos desaparecer. Esta solución que se ha terminado volviendo en contra suya, puesto que los problemas asociados con el racismo tienen una vigencia en ese país sobrecogedoramente actual.

Occidente –tanto en su pulmón europeo como el Atlántico– se juega mucho defendiendo la preser-

vación de su propia identidad cultural, y no tanto procurando la utópica impermeabilización de su territorio, algo por otra parte imposible de conseguir en nuestra aldea global, además de dudosamente legítimo y justo. Pero es imposible preservar la propia tradición y cultura si no se conoce y por tanto no se aprecia ni fomenta. De ahí la importancia de recuperar nuestra autoestima como civilización, lo que necesariamente requiere su conocimiento, aprecio, cultivo y afán de transmitirla a las siguientes generaciones. 

## SOBRE EL AUTOR



### Jaume Aurell

Profesor de historia medieval e historiografía de la Universidad de Navarra. Entre sus publicaciones más recientes destacan *Genealogía de Occidente* (Pensódromo, 2017); *Medieval Self-coronations: the History and Symbolism of a Ritual* (Cambridge University Press, 2020); *Elogio de la Edad Media* (Rialp, 2021).



# PERSPECTIVA HISTÓRICA DE LAS CRISIS INSTITUCIONALES EN CHILE

ALEJANDRO SAN FRANCISCO

¿Qué tienen en común la “revolución del 18 de octubre de 2019” con otros episodios críticos de la historia nacional? El historiador Alejandro San Francisco examina los principales patrones de las crisis institucionales más importantes de nuestro país.

## La crisis y la identidad nacional

Hay dos rasgos de la identidad política de Chile que se han manifestado nítidamente en diferentes momentos a lo largo de su historia. Ambos son expresión de las dos caras de la trayectoria política, el desarrollo económico y el progreso social del país.

El primer elemento es la autopercepción de excepcionalismo.<sup>1</sup> Esto corresponde a la convicción de que, en el plano político e institucional, el desarrollo republicano y democrático nacional habría sido diferente al de los demás países sudamericanos, por la fortaleza de su constitución,

1 Hemos desarrollado el tema en Alejandro San Francisco, “La excepción honrosa de paz y estabilidad, de orden y libertad”. La autoimagen política de Chile en el siglo XIX”, en *Nación y nacionalismo en Chile. Siglo XIX*, ed. Gabriel Cid y Alejandro San Francisco (Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2009), Tomo 1, 55-84.



la estabilidad de sus gobiernos y la capacidad de resolver de manera pacífica los conflictos entre los poderes del Estado y los partidos. La segunda dimensión es la existencia de rupturas institucionales muy dolorosas, habitualmente asociadas al uso de la violencia y que han significado el fin de una etapa relativamente larga de continuidad política, a través de una guerra civil o un golpe de Estado. En el siglo XX, estas situaciones han sido precedidas de crisis sociales, políticas o económicas, que van asociadas al surgimiento de reflexiones intelectuales, que cristalizan en una crítica que se proyecta en el tiempo.

El excepcionalismo, que algunos denominan “mito”, logró asentarse claramente desde mediados del siglo XIX y se ha mantenido vigente —si bien

con altibajos— hasta el presente.<sup>2</sup> Fue entonces cuando un intelectual argentino se refirió a Chile como “la excepción honrosa de América del Sur”.<sup>3</sup> El concepto ya se había utilizado antes en la prensa local, al terminar el decenio del general Joaquín Prieto. Un artículo de *El Araucano* enfatizó que el país era “la excepción honrosa de paz y estabilidad, de orden y libertad”, situación que se daba “en

2 Alfredo Jocelyn-Holt, “¿Un proyecto nacional exitoso? La supuesta excepcionalidad chilena”, en *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, ed. Francisco Colom González (Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2005), Tomo I, 417-438.

3 Así aparece citado en Simon Collier, “Chile”, en *Historia de América Latina*, ed. Leslie Bethell (Barcelona: Crítica, 1991), tomo 6, 238.



Otto Grashof, *Los fundadores de Chile* (1854).

medio de los desórdenes de la anarquía y de las demasías del poder arbitrario que afligen a la mayor parte de los estados Hispanoamericanos”.<sup>4</sup> Esa fórmula continuaría hacia el futuro, e incluso desde otras naciones reconocerían la situación particular de Chile en el contexto continental.

Con el tiempo, sería una autopercepción compartida por la clase dirigente chilena y una forma de presentarse ante el mundo. A fines del siglo XIX José Manuel Balmaceda expresó ante el Congreso Nacional que Chile había sido “en el período de su organización una excepción entre las Repúblicas fundadas en el siglo XIX; y en los últimos treinta años ofrece un ejemplo sin igual en los continentes de ambas Américas, y acaso sin paralelo en el resto del mundo”, enfatizando que en esas tres décadas no había sufrido “ni un solo trastorno político, ni un solo motín militar. Ni por un instante se ha perturbado la marcha de sólido progreso realizado por una y otra generación”.<sup>5</sup>

4 *El Araucano*, Santiago, 9 de abril de 1841.

5 El mensaje presidencial de José Manuel Balmaceda en Con-

En el siglo XX, no es casualidad que incluso el presidente Salvador Allende –duro crítico de la realidad nacional y de la democracia burguesa– destacara en su primer discurso al llegar al gobierno:

“Ya en 1845, Francisco Antonio Pinto escribía al general San Martín: ‘Me parece que nosotros vamos a solucionar el problema de saber cómo ser republicanos y continuar hablando la lengua española’. Desde entonces, la estabilidad institucional de la República fue una de las más consistentes de Europa y América. Esta tradición republicana y democrática llega así a formar parte de nuestra personalidad, impregnando la conciencia colectiva de los chilenos”.<sup>6</sup>

greso Nacional, Cámara de Senadores, Sesión de las dos Cámaras reunidas el 1 de junio de 1890, 3-9.

6 Las palabras del presidente Salvador Allende esta reproducido en “Discurso al instalarse el Gobierno de la Unidad Popular”, Estadio Nacional, Santiago, 5 de noviembre de 1970, en *Salvador Allende 1908-1973. Obras escogidas*, comp. Gonzalo Martner (Santiago: Ediciones del Centro de Estudios

La misma línea de argumentación manifestaría el propio Allende en su discurso ante las Naciones Unidas, en diciembre de 1972. Esta sería la visión general de los gobernantes chilenos y de la autopercepción política nacional.<sup>7</sup>

Sin embargo, al comenzar la tercera década del siglo XXI, la noción de crisis histórica está más presente en la sociedad chilena que la supuesta excepcionalidad histórica. Desde la revolución del 18 de octubre de 2019 –o estallido social, como se le ha llamado– hasta mediados de 2022, Chile ha experimentado un proceso de agudas contradicciones, utilización de la violencia y polarización en los más diversos ámbitos.<sup>8</sup> Podríamos decir que el país ha vivido

“ Al comenzar la tercera década del siglo XXI, la noción de crisis histórica está más presente en la sociedad chilena que la supuesta excepcionalidad histórica. Desde la revolución del 18 de octubre de 2019 –o estallido social, como se le ha llamado– hasta mediados de 2022, Chile ha experimentado un proceso de agudas contradicciones, utilización de la violencia y polarización en los más diversos ámbitos. ”

mil días en medio de una crisis múltiple: política, en la cual se vio afectado el Ejecutivo y se instaló un “parlamentarismo de facto”; institucional, que llevó a la elaboración de una nueva constitución; sanitaria, producto de la pandemia del coronavirus y su secuela de muertes; económica, en la que

dos millones de personas perdieron sus empleos; y social, que se ha notado en el aumento de la pobreza y la multiplicación de los campamentos, entre otros problemas.

Quizá lo más notorio en el plano internacional fue la crisis institucional y la ruptura que experimentó el sistema político –canalizado posteriormente por los poderes del Estado–, que llevaron a muchos a preguntarse sinceramente:

Políticos Latinoamericanos Simón Bolívar/Fundación Presidente Allende (España), 1992) 287-301. La referencia en 290-291.

7 El tema, para la última parte del siglo XX y comienzos del siglo XXI, ha sido desarrollado por Sebastián Hurtado-Torres, “De sombras y luces. Nociones de excepcionalidad en la crisis, destrucción y reconfiguración de la democracia chilena”, *Estudios Públicos* 166 (2022): 107-140.

8 Hay muchos libros que han tratado el tema de la crisis chilena y la revolución de octubre de 2019, desde diversas perspectivas. Entre ellos podemos mencionar Juan Pablo Luna, *La chusma inconsciente. La crisis de un país atendido por sus propios dueños* (Santiago: Catalonia, 2021); Benjamín Ugalde, Felipe Schwember y Valentina Verbal (eds.), *El octubre chileno. Reflexión sobre la democracia y libertad* (Santiago: Democracia y Libertad, 2020); Gloria de la Fuente y Danae Mlynarz,(eds.), *El pueblo en movimiento. Del malestar al estallido* (Santiago: Catalonia, 2020); Andrés Jouannet, *Golpe al Estado. El octubre chileno* (Santiago: Historia Chilena/Konrad Adenauer Stiftung, 2020); Kathya Araujo (ed.), *Hilos tensados. Para leer el octubre chileno* (Santiago: Editorial USACH, 2021). En una línea distinta, y escrito antes del 2019, resulta interesante el trabajo de Daniel Mansuy, *Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2016).



Enrique Lynch, *La matanza de Lo Cañas* (1891). Fotografía Garreaud y Leblanc. Biblioteca Nacional de Chile.

¿Qué le pasó a Chile? En alguna medida, podríamos responder, lo mismo que en otros momentos de su historia.

### Las rupturas institucionales

En términos comparativos, efectivamente Chile ha tenido una trayectoria relativamente estable durante su vida republicana. Desde luego, ha logrado desarrollar una democracia que logró expandirse a través del tiempo, aumentando el cuerpo electoral y las libertades públicas, dentro de un régimen constitucional.<sup>9</sup> Después de un periodo breve de anarquía o ensayos constitucionales, el país consolidó

<sup>9</sup> Un completo trabajo es el de Joaquín Fernando, *La democracia en Chile. Trayectoria de Sísifo* (Santiago: Ediciones UC/CEP, 2020).

un orden republicano bajo la Constitución de 1833 —cuya vigencia se extendió por casi un siglo—, surgida del triunfo pelucón sobre los pipiolo, es decir, de los conservadores sobre los liberales. Desde entonces hubo dos grandes cambios: la Constitución de 1925 y luego la Constitución de 1980 (esta última reformada en 2005).<sup>10</sup>

Analizado en términos históricos, la organización política chilena presenta una paradoja indudable. Por una parte, las diferentes cartas fundamentales surgieron tras procesos de ruptura institucional violenta: la guerra civil de 1829 —a la que se podría agregar la guerra civil de 1891, que consolidó el parlamentarismo—, los golpes militares de 1924 y 1925, y la intervención militar de 1973. Después

<sup>10</sup> Este tema ha sido desarrollado por Juan Luis Ossa, *Chile constitucional* (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2020).

de esos procesos nacieron las nuevas constituciones que, por lo mismo, contenían un problema de legitimidad de origen, por su origen fáctico —no institucional o democrático—, y porque representaban la imposición de los vencedores sobre los vencidos.<sup>11</sup> Adicionalmente, en otros momentos han existido otras manifestaciones de violencia política, llevadas a cabo por el Estado o por grupos particulares.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Alejandro San Francisco, “Poder fáctico constituyente y desarrollo democrático en Chile”, *Átomo* 6 (2021): pp. 123-139; Sergio Grez, *Asamblea constituyente. La alternativa democrática para Chile* (Santiago: América en Movimiento, 2019 [Tercera edición]), especialmente “Primera parte: La ausencia de un poder constituyente democrático en la historia de Chile”, 21-57.

<sup>12</sup> Brian Loveman y Elizabeth Lira, “La violencia política en Chile: Contextos y prácticas desde 1819”, en *Historia política de Chile, 1810-2010*. Tomo I. *Prácticas políticas*, ed. Iván

Pese a ello, a la larga esas cartas fundamentales permitieron un avance en el desarrollo republicano del país, en parte porque tuvieron procesos de reforma posteriores y porque fueron aceptadas por los diferentes sectores políticos.<sup>13</sup> Así, entre 1831 y 1890 Chile tuvo una estabilidad sin comparación en el continente; lo mismo ocurrió entre 1891 y 1924; también podríamos decir que hubo gran continuidad en el periodo clásico de la democracia, entre 1932 y 1973; finalmente, el restablecimiento de la democracia en 1990 permitió una nueva etapa de solidez institucional. Como contrapartida, todos esos largos periodos de estabilidad culminaron con

Jaksic y Juan Luis Ossa, (Santiago: Fondo de Cultura Económica/Universidad Adolfo Ibáñez, 2017), 361-392.

<sup>13</sup> Sofía Correa, “Mutación constitucional vía reforma: una mirada histórica”, *Revista Anales* 10 (2016): 61-75.

„ La incapacidad de resolver el conflicto por vías institucionales llevó a los chilenos, en distintos momentos, a resolver sus problemas mediante vías violentas o de una forma distinta a la establecida en las respectivas constituciones. Las diferentes crisis han tenido ciertos patrones que, al ser analizados comparativamente, permiten ver las potenciales razones de la ruptura o ciertos elementos que confluyen en la pérdida de vigencia del orden institucional. “

las mencionadas rupturas, a las que se podría añadir el estallido social de octubre de 2019, con sus antecedentes y consecuencias.<sup>14</sup>

¿Por qué unas instituciones aparentemente sólidas entran en crisis y terminan por colapsar? ¿Había conciencia de la crisis antes de la ruptura institucional? Las rupturas ¿responden a circunstancias puntuales o representan más bien tendencias de largo plazo? Estas preguntas son necesarias y de sus respuestas podemos avanzar hacia una mejor comprensión de las paradojas del desarrollo político nacional.

### Las rupturas institucionales y sus patrones

La incapacidad de resolver el conflicto por vías institucionales llevó a los chilenos, en distintos momentos, a resolver sus problemas mediante vías violentas o de una forma distinta a la establecida en las respectivas constituciones. Las diferentes crisis han tenido ciertos patrones que, al ser analizados comparativamente, permiten ver las potenciales razones de la ruptura o ciertos elementos que confluyen en la pérdida de vigencia del orden institucional. Sin perjuicio de ello, cada una tiene sus lógicas propias y circunstancias específicas que requieren un estudio particular.

Un primer elemento presente en todas las crisis es la discordia constitucional. En 1829 el problema

era sobre la interpretación de la elección de vicepresidente de la República, que precipitó la guerra civil; en 1891 fue la disputa entre el sistema presidencial (representativo, se le denominaba) y el parlamentario; en 1924 fue por la crisis del parlamentarismo y la necesidad de una reforma profunda o un cambio en la carta fundamental; en 1973 fue por las violaciones a la Constitución de 1925, que se sumaban a las continuas propuestas previas de cambiar y dar por superada esa carta. La crisis del 2019 tuvo, sin duda, esta misma característica, al punto que pronto se inició un proceso constituyente.

El segundo aspecto es la polarización política, e incluso el surgimiento de grados crecientes de odio entre los diferentes sectores involucrados en la lucha. Esto es lo que permite apreciar el proceso de descomposición de la convivencia cívica, la consolidación de las posturas extremas e incluso la capacidad de usar la violencia o ir a la guerra intestina y matarse entre compatriotas. Esta característica se vincula con otra: la incapacidad de encontrar acuerdos políticos estables en el tiempo o de actuar de acuerdo a fórmulas institucionales de resolución del conflicto, pese al deseo y esfuerzo de una parte de los grupos políticos o incluso a la intervención de instituciones extra estatales, como la Iglesia Católica.

Un tercer factor ha sido la irrupción de los militares, como actores políticos relevantes y decisivos en los procesos de ruptura institucional.<sup>15</sup> Esto fue

particularmente importante en el siglo XIX, en forma de guerras civiles, y en el siglo XX, cuando se manifestó a través de golpes militares. Como resultado, diferentes líderes uniformados llegaron al gobierno poco después de la crisis: el general Joaquín Prieto en 1831, el capitán de navío Jorge Montt en 1891, el coronel Carlos Ibáñez del Campo en 1927

los mecanismos establecidos en la Constitución de 1828; la guerra civil de 1891 también inició un proceso constituyente, pero que no llegó a término, por la derrota del presidente José Manuel Balmaceda en dicho conflicto. En el siglo XX, los golpes militares de 1924 y 1925 precipitaron la promulgación de la Constitución de 1925; finalmente, la Constitución



Diario Ilustrado, "Ruidos". Caricatura sobre el "ruido de sables". Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

y el general Augusto Pinochet en 1973. De esta manera, se verificaba un doble proceso de la mayor importancia: la politización de las fuerzas armadas, a la que siguió la militarización de la actividad política. En 2019 las Fuerzas Armadas no emergieron como actor político relevante.

Como cuarto elemento, es posible mencionar que las grandes rupturas han tenido un proceso posterior de creación constitucional. No es casualidad que la guerra civil de 1829 haya culminado no solo con un nuevo gobierno, sino también con una carta fundamental, que ciertamente no respetó

de 1980 nació como fruto de la intervención militar de 1973. Como sabemos, la crisis de 2019 devino muy luego en un reclamo constituyente, que dio inicio a un nuevo proceso de cambio de la ley fundamental del país y, sobre todo, a un cambio de paradigma político y de organización social.

### La conciencia de crisis

La crisis del sistema político nacional –en sus diferentes momentos históricos– no ha llegado de manera espontánea. Un análisis retrospectivo,

14 Una interesante revisión bibliográfica (Book review essay) al respecto en Nicolás M. Somma, "Chilean democracy, past and present", *Latin American Research Review* 57 (2022): pp. 1-14.

15 Ver Alejandro San Francisco, "Los militares y la política en Chile republicano. Dos siglos con contradicciones, intervenciones y constituciones", *Anales del Instituto de Chile* XXX (2011): 109-148.

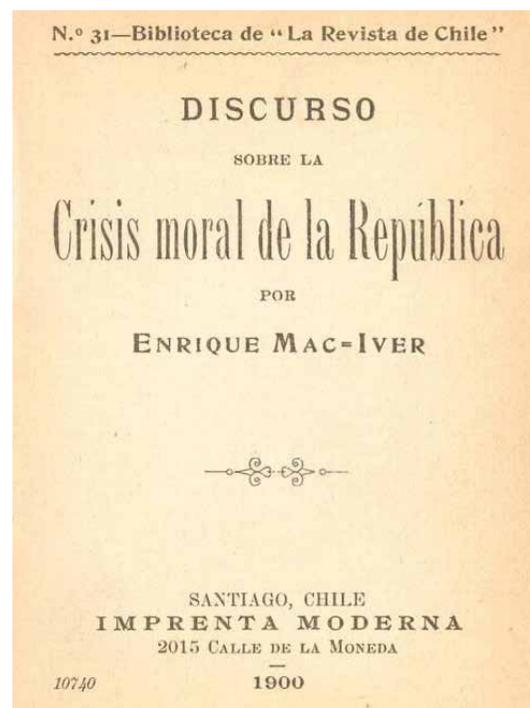
particularmente respecto del siglo XX, permite advertir que en los distintos casos hubo actores políticos o pensadores que describieron que Chile enfrentaba situaciones de crisis, cuyas dimensiones se extendían en diversos planos. Incluso, mirado retrospectivamente, es posible advertir la decadencia de las instituciones, el deterioro del régimen de gobierno, la incapacidad de resolver las dificultades y desafíos en cada tiempo, la pérdida de consensos importantes, con las consecuencias de descontento social y polarización política.<sup>16</sup>

En el siglo XIX la tendencia general de los sectores dirigentes había sido concebir que la función del Estado era garantizar la libertad política, más que preocuparse de los asuntos sociales. Solo en la primera parte del siglo XX emergió el concepto económico de gobierno, que implicaba una mayor preocupación del poder político por los problemas sociales y del Estado por la economía.<sup>17</sup> En parte ello se debió a la aparición de la cuestión social, que fue acompañada de una crítica transversal en la que participaron intelectuales de diferentes orígenes políticos y líneas de pensamiento, que denunciaron múltiples males que aquejaban a la sociedad chilena.<sup>18</sup> Entre ellos destacaron figuras como Enrique Mac Iver –quien denunció en 1900 “la crisis moral de la República”–, Nicolás Palacios, Tancredo Pinochet Le Brun, Alejandro Venegas (el doctor Valdés Cange), Francisco Antonio Encina, Guillermo Subercaseaux, Vicente Huidobro y

16 Gonzalo Vial, “Decadencia, consensos y unidad nacional en 1973”, *Dimensión Histórica de Chile* 1 (1984): 140-164; Bernardino Bravo Lira, “La eterna crisis chilena (1924-1973). Del Chile de ricos y pobres a la comunidad organizada y el Estado interventor”, *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* 123 (2014): 7-73.

17 Mario Góngora, “Libertad política y concepto económico de gobierno en Chile hacia 1915-1935”, *Estudios Históricos* 8 (Santiago: Instituto de Historia de la Universidad Católica de Chile, 1986).

18 Cristián Gazmuri, *El Chile del Centenario. Los ensayistas de la crisis* (Santiago: Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, 2001); Alejandro San Francisco, “La crítica social nacionalista en la época del Centenario (Chile, 1900-1920)”, en *Nacionalismos e identidad nacional en Chile. Siglo XX*, ed. Gabriel Cid y Alejandro San Francisco (Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2010), Tomo 1, 3-33.



Enrique Mac-Iver, *Discurso sobre la crisis moral de la República* (Santiago, Imprenta Moderna, 1900).

otros.<sup>19</sup> De alguna manera, ellos mostraban en parte la descomposición del régimen parlamentario, de notable continuidad política, pero de escasa capacidad para enfrentar los problemas sociales, que desembocaría en la crisis final de 1924.

La misma situación se repitió a mediados del siglo XX, cuando diversos actores del mundo intelectual y político denunciaron las pésimas condiciones de vida de millones de chilenos, que se expresaban en una miseria generalizada, falta de

19 Algunas obras importantes de esta crítica social son las de Enrique Mac Iver, *Discurso sobre la crisis moral de la República* (Santiago: Imprenta Moderna, 1900); Nicolás Palacios, *Raza chilena* (Valparaíso: Imprenta y Litografía Alemana de Gustavo Schäfer, 1904); Tancredo Pinochet Le Brun, *La conquista de Chile en el siglo XX* (Santiago: La ilustración, 1909); Alejandro Venegas (Dr. Valdés Cange), *Sinceridad. Chile íntimo en 1910* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1910); Francisco Antonio Encina, *Nuestra inferioridad económica* (Santiago: Editorial Universitaria, 1912); Guillermo Subercaseaux, *Los ideales nacionalistas ante el doctrinarismo de nuestros partidos políticos históricos* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1918).

“ En la década de 1960 amplios sectores de la sociedad llegaron a la conclusión de que Chile tenía problemas estructurales, por lo que los cambios debían ser revolucionarios, globales... Uno de los males de fondo era que los gobiernos democráticos no habían sido capaces de resolver adecuadamente los problemas económicos y sociales, lo cual deterioraba la confianza en el sistema y abría espacio para la lucha armada, ante el fracaso de las soluciones institucionales. ”

vivienda, malas condiciones de salud (con alta mortalidad infantil y desnutrición), un sistema de enseñanza muy limitado en su acceso en los diferentes niveles, alta inflación y otros problemas económicos. Entre ellos estaban el padre Alberto Hurtado, el historiador Julio César Jobet, los economistas Aníbal Pinto y Jorge Ahumada.<sup>20</sup> Este último llegó a proclamar “la crisis integral de Chile”.<sup>21</sup> El programa de gobierno de la Unidad Popular comenzaba su diagnóstico sobre el país asegurando lo siguiente: “Chile vive una crisis profunda que se manifiesta en el estancamiento económico y social, en la pobreza generalizada y en las postergaciones de todo orden que sufren los obreros, campesinos y demás capas explotadas”.<sup>22</sup> Para entonces, la idea de crisis se había instalado en forma hegemónica en la política nacional, como mostraban los programas de las tres candidaturas presidenciales de 1970, de Salvador Allende, Radomiro Tomic y Jorge Alessandri.<sup>23</sup>

En la década de 1960 amplios sectores de la sociedad llegaron a la conclusión de que Chile tenía problemas estructurales, por lo que los cambios debían ser revolucionarios, globales. Esta nueva realidad condujo a los proyectos de Eduardo Frei Montalva, llamado “Revolución en Libertad”, y de Salvador Allende, la denominada “Vía chilena al socialismo”.<sup>24</sup> Uno de los males de fondo era

que los gobiernos democráticos no habían sido capaces de resolver adecuadamente los problemas económicos y sociales, lo cual deterioraba la confianza en el sistema y abría espacio para la lucha armada, ante el fracaso de las soluciones institucionales.

Lo mismo se puede decir de la última ruptura, en este siglo XXI, que también fue precedida de una conciencia de crisis que se extendió por algunos años. Hacia fines de la década de 1990 apareció una primera crítica a la transición y al “neoliberalismo”, así como en los años siguientes surgieron propuestas para cambiar “el modelo”, que todavía conservaba una percepción de éxito.<sup>25</sup> Las movilizaciones estudiantiles –de 2006 y especialmente del 2011– generaron un cambio sustancial en la forma de hacer política, pusieron en duda la legitimidad y capacidad de las instituciones políticas (el Presidente de la República y el Congreso Nacional) y redefinieron el mapa de las coaliciones y partidos.<sup>26</sup> De esta manera surgió un nuevo movimiento generacional, dispuesto a cambiar el sistema y a disputar el poder político.

### El problema generacional

Hay un tema que ha sido poco evaluado, pero bien merecería una investigación particular. Sabemos que la democracia chilena o sus constituciones tienen una duración temporal, relativamente breve o larga

126-138; ver también Adolfo Ibáñez Santa María, *Historia de Chile (1860-1973)*, Tomo II (Santiago: Centro de Estudios Bicentenario, 2013). Ver además Alfredo Jocelyn-Holt, *El Chile perplejo. Del avanzar sin transar al transar sin parar* (Santiago: Planeta/Ariel, 1999 [Segunda edición]), Capítulo “De la euforia al desmadre”, 87-131.

25 En este plano destaca la obra pionera de Tomás Moulian, *Chile actual. Anatomía de un mito* (Santiago: LOM Ediciones, 1998). Tiempo después, entre otros, aparecieron trabajos de Alberto Mayol, *El derrumbe del modelo La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo* (Santiago: LOM Ediciones, 2012); Fernando Atria, Guillermo Larraín, José Miguel Benavente, Javier Couso y Alfredo Joignant, *El otro modelo. Del orden neoliberal al régimen de lo público* (Santiago: Debate, 2013).

26 Gloria de la Fuente y Danae Mlynarz, “Conversación con Manuel Antonio Garretón”, en *El pueblo en movimiento*, ed. de la Fuente y Mlynarz, 17-67.

20 Alberto Hurtado, ¿Es Chile un país católico? (Santiago: Ediciones Splendor, 1941); Julio César Jobet, *Ensayo crítico del desarrollo económico-social de Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1951); Jorge Ahumada, *En vez de la miseria* (Santiago: Editorial del Pacífico, 1958); Aníbal Pinto, *Chile. Un caso de desarrollo frustrado* (Santiago: Editorial Universitaria, 1959).

21 Jorge Ahumada, *La crisis integral de Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1966).

22 *Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular* (Santiago: 1970), Introducción, 3.

23 El tema lo hemos desarrollado en Alejandro San Francisco (Director general), José Manuel Castro, Milton Cortés, Myriam Duchens, Gonzalo Larios, Monserrat Risco, Alejandro San Francisco y Ángel Soto, *Historia de Chile 1960-2010. Tomo 5. Las vías chilenas al socialismo. Salvador Allende (1970-2010)* (Santiago: CEUSS/Universidad San Sebastián, 2019), 117-120.

24 Mario Góngora denomina al proceso “planificaciones globales”, en *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile*,



Ivan Aivazovsky, *Arcoiris* (1873).

según se mire: unos 40 o 50 años, aproximadamente. Después de ese tiempo, sobreviene la crisis y la ruptura del orden constitucional y su reemplazo por uno nuevo.

Si analizamos las situaciones de los siglos XX y XXI, se puede apreciar que antes de la crisis se produjo el surgimiento de una nueva generación, que tuvo una expresión contestataria y rupturista contra el orden vigente. En la práctica, parecía que en sus respectivos momentos se hubiera producido un desgaste del régimen parlamentario, del sistema presidencial de 1925 o del Chile posterior a la transición, mientras aparecía una juventud deseosa de propiciar o adelantar los cambios, ya que no se contentaba ni con el sentido de las cosas ni con el ritmo de la evolución política.

Antes de 1925 se dieron dos fórmulas muy influyentes, tanto en el plano discursivo como en el orden práctico. El primer caso fue la juventud rebelde de la Federación de Estudiantes (FECH), que se expresaba a través de la revista *Claridad*, todo un símbolo de la rebeldía juvenil, anarquista y contraria

” Si analizamos las situaciones de los siglos XX y XXI, se puede apreciar que antes de la crisis se produjo el surgimiento de una nueva generación, que tuvo una expresión contestataria y rupturista contra el orden vigente. En la práctica, parecía que en sus respectivos momentos se hubiera producido un desgaste del régimen parlamentario, del sistema presidencial de 1925 o del Chile posterior a la transición, mientras aparecía una juventud deseosa de propiciar o adelantar los cambios, ya que no se contentaba ni con el sentido de las cosas ni con el ritmo de la evolución política. “

a las elites gobernantes de la década de 1920.<sup>27</sup> El segundo grupo es la juventud militar, la oficialidad que se levantó en septiembre de 1924 en el llamado ruido de sables y que se agrupó en la denominada Junta Militar. Sin ir más lejos, el Manifiesto del 11 de septiembre denunció la “corrupción de la vida política de la República”, asegurando que su finalidad era “abolir la política gangrenada”. De esta manera concluía expresamente:

“Nuestra finalidad es la de convocar a una libre asamblea Constituyente, de la cual surja una Carta Fundamental que corresponda a las aspiraciones nacionales.

Creada la nueva Constitución, ha de procederse a la elección de poderes públicos, sobre registros hechos por inscripción amplia y libre.

Constituidos estos poderes, habrá terminado nuestra misión”.<sup>28</sup>

La disputa generacional que implicaba el cambio de régimen fue definida de manera dramática y lapidaria por el poeta Vicente Huidobro, en su “Balance Patriótico” –publicado originalmente en agosto de 1925, en la revista *Acción*–, que mandaba a los viejos a sus casas, “no quieran que un día los jóvenes los echen al cementerio”. Para ello recordaba a los muchos que habían actuado en el pasado a temprana edad: José Miguel Carrera a los 22 años, Bernardo O’Higgins a los 34 y Diego Portales a los 36. Por ello concluía: “Que se vayan los viejos y que venga juventud limpia y fuerte, con los ojos iluminados de entusiasmo y de esperanza”.<sup>29</sup>

Un proceso similar se desarrolló en la década de 1960, cuando nuevamente irrumpió una juventud rebelde, comprometida con los aires revolucionarios

que soplaban en la región y dispuestos a sumarse personalmente a las tareas que demandaba el tiempo histórico. De esta manera apareció una voluntad revolucionaria y un proyecto vital muchas veces utópico.<sup>30</sup> Paralelamente, hubo logros importantes, como los triunfos estudiantiles y la promoción de la Reforma Universitaria en distintas casas de estudio. También surgieron agrupaciones de carácter político, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y el Movimiento de Acción Unitaria (MAPU), de indudable raigambre generacional.<sup>31</sup> A ellos se podría sumar, en la vereda opuesta, el Movimiento Gremial de la Universidad Católica. El tema de fondo es que estos grupos procuraban leer su época con una perspectiva propia, rechazaban las explicaciones habituales de los mayores y querían acelerar la historia.

Lo mismo ocurrió con la democracia chilena posterior a 1990, especialmente a partir de la primera década del nuevo siglo. Dos movimientos estudiantiles graficaron el regreso de los jóvenes a los noticiarios y a la relevancia política que habían perdido bajo una supuesta apatía en la última década del siglo XX: ellos fueron la revolución de los pingüinos de 2006 y la movilización universitaria de 2011. Como consecuencia, se modificó el modo de hacer política –la calle reemplazó a la negociación parlamentaria– y se levantó un proyecto político novedoso y juvenil, como fue el Frente Amplio, sin las lealtades ni las limitaciones de la transición. Para mayor claridad, uno de los suyos, Gabriel Boric, conquistó la Presidencia de la República a fines de 2021, todavía en medio del proceso constituyente que se desarrollaba en Chile.

Hay un tema adicional, presente principalmente en la juventud universitaria. Al tono contestatario

27 El tema ha sido tratado por Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Ediciones La Ciudad, 1981), 46-55.

28 Junta Militar, “Manifiesto del 11 de septiembre de 1924”. en General E. Monreal, *Chile ante el Nuevo Régimen 1924-1929* (Santiago: 1929), Tomo I, 85-86.

29 Vicente Huidobro, “Balance Patriótico”, reproducido en Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado*, 113-120.

30 Isabel Torres Dujisin, “La década de los sesenta en Chile: la utopía como proyecto”, *Historia Actual Online* (HAOL) 19 (2008): 139-149.

31 Cristina Moyano, *MAPU o la seducción del poder y la juventud. Los años fundacionales del partido mito de nuestra transición (1969-1973)* (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009); Eugenia Palieraki, ¡La revolución hay viene! El MIR chileno en los años sesenta (Santiago: LOM Ediciones, 2014), especialmente “II. La revolución: ¿un fenómeno generacional?”, 139-286.

“ Una cuestión clave para comprender las crisis de la democracia en sus dos últimas expresiones –en 1973 y en 2019– se puede apreciar en la decadencia de las normas de convivencia y la pérdida de lealtad hacia la democracia, demostrado por dirigentes políticos y partidos, en una pendiente resbaladiza que concluye en el derrumbe del sistema. Al respecto, un tema de particular relevancia es la irrupción de la violencia como método de acción política y su justificación por parte de actores políticos y de la sociedad. “

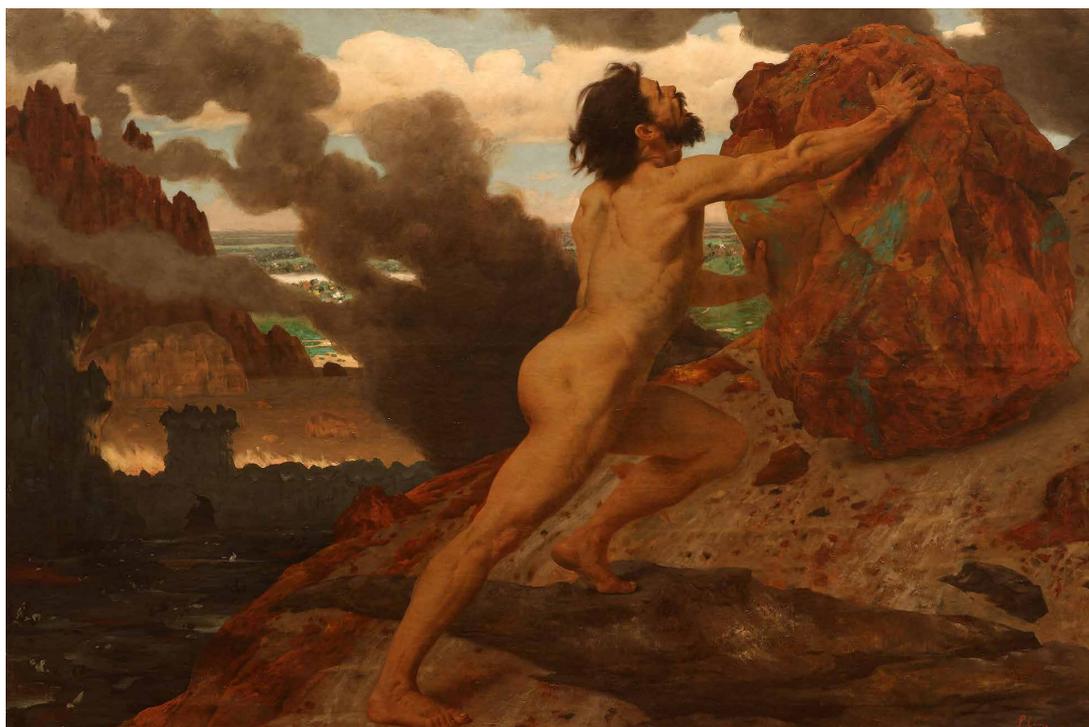
le añadía un carácter mesiánico, mostrando un claro quiebre con la generación anterior y asumiendo nuevas formas de acción política, que incluso validaban la violencia como método legítimo para actuar en la vida social.

### La democracia frente a la deslealtad y la violencia

La democracia supone no solo un conjunto de reglas e instituciones, sino también un afecto y una cultura ciudadana, favorable a esa forma de organización política y de convivencia social. Como suele ocurrir con todos los regímenes políticos, un régimen repu-

blicano organizado en forma democrática no está libre de problemas, como las crisis económicas, la corrupción o la ineficiencia de los gobiernos.

Una cuestión clave para comprender las crisis de la democracia en sus dos últimas expresiones –en 1973 y en 2019– se puede apreciar en la decadencia de las normas de convivencia y la pérdida de lealtad hacia la democracia, demostrado por dirigentes políticos y partidos, en una pendiente resbaladiza que concluye en el derrumbe del sistema. Al respecto, un tema de particular relevancia es la irrupción de la violencia como método de acción política y su justificación por parte de actores políticos y de la sociedad.



Pedro Lira, *Sísifo* (1893).

En la década de 1960 la idea de revolución impactó en todo el continente, bajo la imagen exitosa de la Revolución Cubana, encabezada por la guerrilla de Fidel Castro y Ernesto Che Guevara. Su impronta se extendió como una marea por diferentes grupos de la región, que formaron sus propias organizaciones e intentaron sin éxito consolidar la segunda revolución exitosa en América Latina.<sup>32</sup> Chile se sumó a esta corriente bajo diferentes formas, con una expresión especialmente notoria en la formación del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) en 1965.

En 1967 el Partido Socialista –de larga e histórica tradición institucional– declaró en su Congreso de Chillán que “la violencia revolucionaria

es inevitable y legítima para alcanzar el poder”.<sup>33</sup> En buena medida, la agrupación parecía decepcionada de las derrotas electorales y se veía animada por la experiencia cubana, pero también influyó la realización de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), que se realizó en La Habana a mediados de ese mismo año. La reunión de la izquierda continental había concluido que “la lucha revolucionaria armada constituye la línea fundamental de la Revolución en América Latina” y que la primera tarea de los países era “organizar, iniciar, desarrollar y culminar la lucha armada”.<sup>34</sup>

Hubo otras manifestaciones en el mismo sentido. Una encuesta de 1968 registraba que el 46% de los estudiantes universitarios adhería a la revolución “en cualquiera de sus formas”, esto es,

32 Sobre el impacto de la Revolución Cubana en América Latina y en la formación de las guerrillas, Alan Angell, “La izquierda en América Latina desde c. 1920”, en *Historia de América Latina. 12. Política y sociedad desde 1930*, ed. Leslie Bethell (Barcelona: Cambridge University Press/Crítica, 1997), 73-131, especialmente 100-112.

33 El documento del Congreso de Chillán está reproducido en Julio César Jobet, *Historia del Partido Socialista de Chile*, 313.

34 “Proclama de la Primera Conferencia de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS)”, en Pedro Martínez Lillo y Pablo Rubio Apolaza, *América Latina y tiempo presente. Historia y documentos* (Santiago: LOM, 2015), 188-190.

pacífica o violenta. Durante la Unidad Popular se hizo cada vez más evidente la posibilidad de que la democracia chilena –tradicional, histórica, limitada pero admirada– culminara violentamente. En 1973 era habitual escuchar hablar de la posibilidad de un golpe de Estado o incluso de una guerra civil, en una preocupación que trascendía a los grupos dirigentes. En julio de 1973, el presidente del Partido Demócrata Cristiano Patricio Aylwin se refirió a esta “pérdida de fe democrática”, asegurando que “el embate implacable del sectarismo, la arbitrariedad, la discriminación y la violencia, empuja cada día a más chilenos a pensar que sólo una dictadura castrense puede restablecer en Chile el orden y la autoridad indispensables para salvar nuestro porvenir como nación”.<sup>35</sup> Finalmente, el 11 de septiembre efectivamente existió un golpe militar, que culminó con el gobierno de la UP y con toda una etapa de la democracia chilena.

En 2019 la situación volvió a manifestarse de una forma análoga. En la práctica, se produjo un verdadero estallido de violencia, un “reventón social”, como ocurre pocas veces en la historia.<sup>36</sup> Así se inició un proceso revolucionario, que procuró en algún momento deponer al Presidente de la República, y que logró efectivamente iniciar un camino constituyente.<sup>37</sup> Lo más novedoso e interesante –para efectos del desarrollo democrático de Chile– fue el abandono de las vías legales o institucionales y el apoyo a las fórmulas de hecho. Tras comenzar sus funciones, la propia Convención constituyente reivindicó el uso de la violencia, por considerar que había sido una condición de posibilidad para

35 El discurso de Patricio Aylwin en Diario de Sesiones del Senado, *Sesión 35ª Ordinaria*, 11 de julio de 1973, 1.282-1.292. La referencia en 1.285.

36 El reventón social “grande y temible” ha sido destacado por Gabriel Salazar, *Acción constituyente. Un texto ciudadano y dos ensayos históricos* (Santiago: Ediciones Tajarar, 2020), 11-15.

37 Esta interpretación está presente en Valentina Verbal, “La democracia en entredicho”, en *La Constitución en disputa. Miradas sobre el debate constitucional chileno*, ed. Felipe Schwember, Valentina Verbal y Benjamín Ugalde (Santiago: Democracia y Libertad, 2021), 57-89.

llevar adelante el cambio constitucional.<sup>38</sup> Algunas encuestas han mostrado la evolución del problema: el 64% considera que “Existe violencia en el país y hay que darle mucha importancia porque amenaza con destruir el orden institucional”; por otra parte, más del 20% de los encuestados sostiene que es justificable que las personas usen la fuerza o la violencia “cuando una comunidad defiende su entorno natural”, “busca mejores condiciones de vida” o “cuando trabajadores/as luchan por aumentar sus salarios”; si “un grupo radical que favorece el uso de la violencia solicita realizar una manifestación o una marcha”, el 40% sostiene que debe otorgarse la autorización correspondiente.<sup>39</sup> Por otra parte, desde bastante antes de octubre de 2019 hay zonas del país –particularmente en La Araucanía– que viven en constante presencia de hechos de armas, provocación de incendios y terrorismo, con raíces en las guerrillas latinoamericanas, bajo la pretendida causa del indigenismo o la reivindicación de tierras para el pueblo mapuche.

## Reflexiones finales

Así como el excepcionalismo chileno no es una invención, las crisis y rupturas institucionales no deben entenderse como meras casualidades. En Chile coexisten largos periodos de estabilidad democrática interrumpidos por rupturas violentas del orden constitucional, que culminan con el reemplazo de la carta fundamental por una nueva.

El fracaso, en cada ocasión, muestra la crisis de la política y de las instituciones fundamentales del país –desde luego los poderes Ejecutivo y Legislativo– pero también ilustra el desgaste de la clase dirigente, de los partidos tradicionales (en cada momento histórico) y la incapacidad de resolver los problemas sociales emergentes. De esta manera, el régimen político experimenta en cada caso una

38 Ver *La Convención Constitucional a los órganos del poder constituido sobre la prisión política en Chile*, 8 de julio de 2021. Manuscrito 4 páginas, que tiene la firma de 41 convencionales.

39 Seminario “Anhelos y expectativas de la sociedad chilena”, Resultados Encuesta Bicentenario UC 2021 (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2021), 50, 52 y 54.

crisis de legitimidad y contradicciones que, en los casos mencionados, no lograron resolverse por la vía pacífica, sino que derivaron en guerras civiles, golpes de Estado o en una rebelión popular.

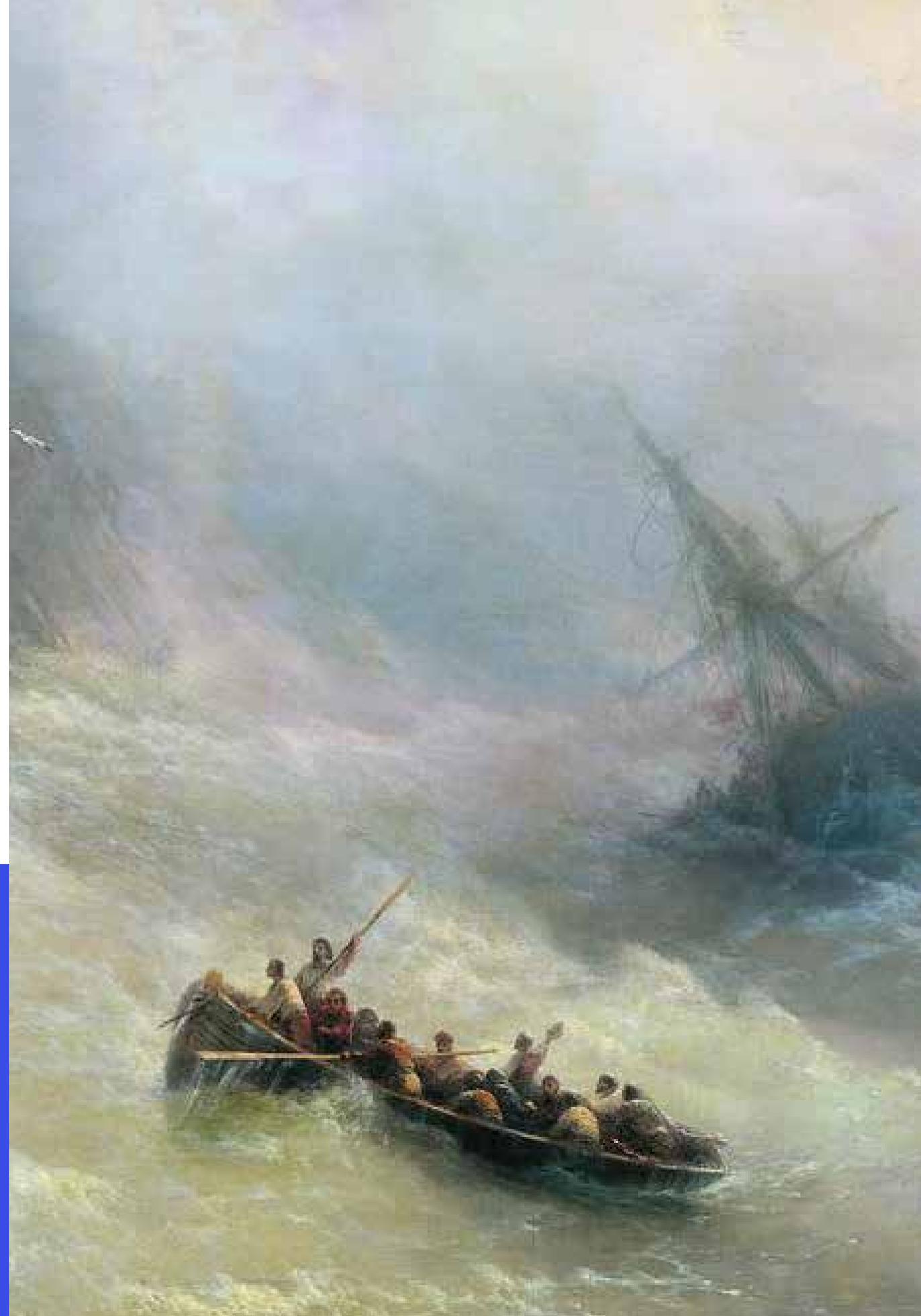
Sea por falta de creatividad o por genuina convicción, las crisis suelen proyectar la necesidad de redactar una nueva constitución, que tendría la posibilidad de revertir las dificultades que llevaron a la ruptura y sería la base de una sociedad mejor. El paso del tiempo tiende a mostrar que los problemas sociales son mucho más complejos y difíciles de solucionar, que la carta fundamental puede fijar un buen marco de acción, pero es incapaz de resolver la miseria, la incapacidad atávica del Estado para otorgar servicios de calidad o el desprestigio de los partidos y las instituciones. En algunos casos, además, la constitución no solo no detiene las crisis, sino que las precipita, cuando es fuente de discusión respecto del régimen de gobierno o cuando aparece la necesidad de cambio constitucional como medio *sine qua non* para la resolución del conflicto.

El caso chileno posterior a 2019 lo ha resumido adecuadamente un interesante y crítico artículo publicado en el *The Economist*, que se refiere a la situación de América Latina en general y de Chile en particular, asegurando que el “círculo virtuoso”

de hace algunos años ha sido sustituido por uno “vicioso”. En el plano de las reformas en curso, sostiene que el gobierno de Gabriel Boric “es rehén de una Convención Constitucional salpicada de los conocidos vicios latinoamericanos del utopismo y la sobre-regulación”. El problema es todavía más profundo, en toda la región: “La consolidación de la democracia solía considerarse una vía única, pero América Latina demuestra que las democracias pueden decaer fácilmente, y eso es una advertencia para los demócratas de todo el mundo”. Si hoy la democracia sufre problemas en los distintos continentes, ellos “son particularmente agudos y peligrosos en América Latina”, con riesgos no solo de transformarse en dictaduras, sino de alejar al continente “de la órbita de Occidente”.<sup>40</sup> Chile, ciertamente, no está ajeno a esta tendencia regresiva y muchas veces autodestructiva.

Después de todo, la constitución es un recurso necesario, pero no una fórmula mágica. En medio de las crisis institucionales, parece difícil comprenderlo en toda su complejidad y actuar en consecuencia. 

<sup>40</sup> The Economist, “El círculo vicioso de América Latina es una advertencia para occidente”, *El Mercurio*, Economía y Negocios, Domingo 19 de junio de 2022, B17.



## SOBRE EL AUTOR



### Alejandro San Francisco

Académico de la Universidad San Sebastián y de la Pontificia Universidad Católica de Chile; Director de Formación del Instituto Res Publica. Director general de *Historia de Chile 1960-2010* (Universidad San Sebastián, seis tomos publicados a la fecha).

# QUOD NATURA NON DAT, CONSTITUTIO NON PRÆSTAT\*

IGNACIO COVARRUBIAS CUEVAS

“Lo que la naturaleza no da, la Constitución no lo presta”.  
Parfraseando el antiguo refrán, Ignacio Covarrubias examina los puntos ciegos del constitucionalismo moderno y los fundamentos para una nueva comprensión de la convivencia social, más allá del mero contractualismo.

## Propósito

El desafío de los procesos constituyentes consiste en acordar un texto constitucional que, junto con ser representativo de una sociedad diversa, establezca principios compartidos. ¿Cómo consagrar los fundamentos regulativos de una vida en común que se concibe –y se vive– de modos diferentes y disruptivos? Es innegable la aspiración de conferir al proceso constituyente una instancia que contribuya a restañar los vínculos sociales fragmentados, o bien, para reestablecer virtudes cívicas deterioradas. El propósito de afincar la convivencia en bases sólidas ha motivado la necesidad de que el texto constitucional brinde cobijo a fines que compartimos, más allá de nuestras diferencias.

Ello se frustrará si no se clarifica que, a falta de supuestos comunes, una Constitución (CP) tiende a convertirse en germen de fragmentación antes que,

en eje de cohesión, pues al promover unos valores de los que no se puede hacer partícipe a todos los demás, lo que estamos haciendo más bien es generar un conflicto.<sup>1</sup> Ausente o debilitado el *ethos* común, los pactos constitucionales no sólo son ineptos para recomponer lo que el tejido social no logró sustentar, sino que la racionalidad propia del constitucionalismo contribuirá a su desmantelamiento.

## Los fundamentos de una Constitución no se encuentran en su texto

El constitucionalismo es fruto del contractualismo, por lo que las perspectivas habituales del derecho constitucional tienen dificultades para reconocer aquellos principios y realidades que son previos a cualquier pacto, sea civil o constitucional. Toda CP posee fundamentos –un *ethos*– que no se encuentran en la misma CP, por lo que tampoco ésta puede crearlos, aunque sí puede contribuir a su preservación o demolición.

\* Algunos ejes del presente ensayo están abordados en Ignacio Covarrubias Cuevas, “Bien común, principios de la Doctrina Social de la Iglesia y constitucionalismo”, *Política y Catolicismo*, ed. Álvaro Ferrer (Santiago: Comunidad y Justicia, 2021), 13-21.

1 Robert Spaemann, *Ética: Cuestiones fundamentales* (Pamplona: Eunsa, 2010), 61.



Nicolas Henri Jeurat de Bertry, *Alegoría de la revolución francesa* (1794).

La ley fundamental –como toda norma positiva– es reflejo del orden político que le antecede. No tanto en su dimensión cronológica, sino en cuanto alude a supuestos estructurantes de la comunidad política. Así, una CP no configura ni puede configurar, *per se*, los fundamentos de la vida en común, sino que es, simultáneamente, fruto de las bases en las que se asienta.

Si admitimos esto, la CP puede contribuir a sostener tales fundamentos, o bien, a demolerlos, dependiendo del grado de vigencia efectiva de aquellos principios y realidades estructurantes de la vida en común. Si la ley fundamental no configura las bases de la convivencia ¿cómo puede ayudar a desmontar dichas bases? Al tratarse de supuestos que no son, *strictu sensu*, constitucionales, una Constitución puede promoverlos, desconocerlos derechamente, o darlos por sentados, situación que si bien corresponde a la mayoría de los casos, puede traer consigo un resultado similar a su desconocimiento. En fin, si el *ethos* pre-constitucional se encuentra seriamente debilitado, la racionalidad propia del constitucionalismo contribuirá a desmantelarlo.

” Como toda norma jurídica, la Constitución requiere de fundamentos que ella no es capaz de proveer. Es ilusorio, por ende, invocar un listado de derechos para resolver desacuerdos morales o para imponer prestaciones sociales si no se clarifican las exigencias de justicia involucradas.“

### Realidades, instituciones y principios que no son, propiamente, constitucionales

Como toda norma jurídica, la Constitución requiere de fundamentos que ella no es capaz de proveer.<sup>2</sup> Es ilusorio, por ende, invocar un listado de derechos para resolver desacuerdos morales o para imponer prestaciones sociales si no se clarifican las exigencias de justicia involucradas. La misma sociedad liberal y secularizada depende de unos supuestos que el Estado no puede garantizar, pues, son anteriores a él.<sup>3</sup> Por ende, la democracia ni el mercado –tampoco la CP– genera aquellos fundamentos que los posibilita.<sup>4</sup> Las Constituciones han sido implementadas sobre realidades que van fraguando,

2 Arthur Kaufmann, *Filosofía del derecho* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1999), 339.

3 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Staat-Gesellschaft-Kirche* (Freiburg: Herder, 1982), 67.

4 Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit: Studien zur Rechts-philosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 112.

” La religión, que entre los americanos nunca ha tomado parte directamente en el gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; pues aun cuando no les da el gusto de la libertad, singularmente facilita el uso de ella “ – Alexis de Tocqueville

históricamente, el tejido de la vida común. La tradición, la moralidad, la religión, los hábitos –virtuosos y defectuosos–, las costumbres, responden todos a modos de ser y de convivir que dan cuenta de una identidad, de instituciones, de una cultura que caracteriza a los pueblos, a las naciones y a los estados.

A estas realidades se refería Tocqueville al subrayar la moral y la religión como presupuestos de la convivencia: “la religión, que entre los americanos nunca ha tomado parte directamente en el gobierno de la sociedad, debe ser considerada como la primera de sus instituciones políticas; pues aun cuando no les da el gusto de la libertad, singularmente facilita el uso de ella”.<sup>5</sup> El constitucionalismo, sin atentar deliberadamente contra dicho *ethos*, ni promoverlo activamente, tampoco lo impedía, al asumir su preservación. Lo decía Madison al referirse a las virtudes ciudadanas: “¿cómo podría un pueblo incapaz de gobernar su vida privada, gobernarse a sí mismo en la vida pública?”.<sup>6</sup>

El constitucionalismo germinó en sociedades que todavía gozaban de un *ethos* fertilizado por principios clásicos, lo cual contuvo en un grado significativo las consecuencias que se seguían de sus postulados. Según Zagrebelsky, hasta fines de los noventa, las distintas corrientes plasmadas en las Constituciones lograron convivir gracias a que todos los grupos coordinaron sus voluntades y las pusieron al servicio de la paz social.<sup>7</sup> Tales textos reflejaban “un cierto ‘orden natural’ histórico de las sociedades secularizadas y pluralistas”,<sup>8</sup> aunque, en parte, debido a la racionalidad constitucional, no pudiesen explicitar su base antropológica, de raíces cristianas.

5 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (Liberty Fund: Indianapolis, 2010), 475.

6 Citado sin referencia en Michael Novak, “La crisis de la socialdemocracia”, *Estudios Públicos* 74 (1999): 12.

7 Gustavo Zagrebelsky, *El derecho dúctil* (Madrid: Trotta, 2014), 65 y ss.

8 Zagrebelsky, *El derecho inútil*, 115.



Théodore Chassériau, *Retrato de Alexis de Tocqueville* (1850).



Carlo Crivelli, Santo Tomás de Aquino (1476).

Hay principios que designan realidades cuya vigencia real no depende de CP alguna. La dignidad humana y el bien común, para dar dos ejemplos, son principios cuyo valor intrínseco no depende del reconocimiento de ninguna norma positiva, ni de su adhesión mayoritaria por los ciudadanos. Con todo, la fisonomía misma de la convivencia sí depende del arraigo efectivo de tales principios.

### Las Constituciones requieren que los ciudadanos nos comportemos de un modo que ellas no pueden garantizar

Nuestras diferencias sobre la vida común refleja las diferencias sobre nuestros modos de ser, los que, a su vez, responden a un *ethos*, cuyos ejes están configurados por la moral, la religión, las costumbres, los hábitos provenientes de la vida familiar, de la escuela, de la universidad, del trabajo, entre otras instancias de sociabilidad. El mismo modo de afrontar la realización personal depende significativamente de nuestras nociones previas sobre la moral y lo justo. Dice MacIntyre que “*lo que a cada uno de nosotros nos place o nos duele o lo que cada uno de nosotros prefiere depende en buena medida de nuestra formación moral previa*”. El modo de ser justos, valientes o moderados depende *de hasta qué punto seamos justos, valientes o morigerados*”.<sup>9</sup>

Para Hume “*de todas las circunstancias*”, la protección de la propiedad es “*la más necesaria para el establecimiento de la sociedad*”, por lo que una vez acordada su garantía “*queda poco o nada que hacer para fundamentar una perfecta armonía y concordia*”.<sup>10</sup> Si para él habrá *concordia* allí donde no esté en entredicho el derecho de propiedad, para Aquino, la *concordia* es la consecuencia del recto ejercicio de la virtud de la justicia, algo mucho más comprometedor que no dañar la libertad y la propiedad del resto.

9 Alasdair MacIntyre, *Ética en los conflictos de la modernidad* (Madrid: Rialp, 2017), 141.

10 David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Libro III, parte segunda, Sección II: Del origen de la justicia y la propiedad (México: Porrúa, 1977), 316.

Si para la moralidad predominante se debe ser generoso y honesto como esposo o padre, pero en la profesión el patrón de conducta es maximizar el beneficio propio, difícilmente nuestra comprensión del bien común impregnará nuestra libertad, sin fragmentarla. Si la máxima es “*haz lo que quieras siempre que no dañes a otro o sus derechos*”, lo que se entiende por “*daño*”, e incluso lo que cuenta como “*otro*” o como un “*tercero*”, dependerá de nuestras nociones previas sobre la verdad y el bien. Lo que cuenta como *concordia*, como *costo* o *beneficio*, está sujeto a modos de ser que reducen, extinguen o amplifican lo que se tiene por dañino o por beneficioso.<sup>11</sup>

Así como la CP se sustenta en un *ethos* que ella no puede proveer, los derechos requieren que las personas nos comportemos de un modo que los mismos derechos tampoco garantizan. Éstos siempre fueron articulados en su alcance a una referencia moral fundadora (que surgía de una palabra divina, de la devoción al bien común, de las costumbres populares o del orden natural).<sup>12</sup>

### Dispositivos e instituciones que dan cuenta de la racionalidad constitucional

Uno de los grandes problemas del constitucionalismo radicó en pretender instaurar, desde fuera, un tipo de instituciones y dispositivos que si bien contribuyeron a encauzar el poder, estaban impregnadas de una racionalidad reñida con el *ethos* de la vida común. El despliegue de la soberanía fue modulado por ciertas realidades previas a la CP—dignidad, familia, amplia asociatividad, religión— que se asumían como superiores. Así, los efectos que impulsaba la racionalidad constitucional fueron morigerados en la medida en que el constitucionalismo, sin promover deliberadamente la unidad familiar ni la asociatividad, tampoco lo impedía, ya que operaba sobre un *ethos* que lo alentaba.

11 MacIntyre, *Ética en los conflictos de la modernidad*, 141.

12 Jean-Claude Michéa, *El imperio del mal menor: Ensayo sobre la civilización liberal* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2020), edición de Kindle, 53.

a). **La desconfianza como matriz de la sociabilidad**

Los padres del constitucionalismo, en consonancia con el protestantismo que profesaban, creían que el hombre estaba tan irremediadamente caído, que era prácticamente imposible de ser rehabilitado por la virtud y menos por la gracia. Por ello, surge bajo la lógica del equilibrio y contención entre dos fuerzas opuestas: los derechos *versus* el poder. La idea de articular un bien personal que al mismo tiempo pueda ser participable por todos le es ajena. Este pesimismo los llevó a ser muy conscientes de la inclinación humana para actuar egoístamente y abusar del poder. De ahí la relevancia concedida a los contrapesos institucionales y culturales. Por ello, creyeron que eran insuficientes si no venían aparejados con el reconocimiento de ciertos límites que pudieran evitar recaídas en un sistema autoritario, o incluso totalitario.<sup>13</sup>

b). **Los equilibrios y dispositivos de diseño institucional**

No llama la atención que en un contexto que confiaba desmedidamente en los efectos benéficos de la utilidad privada y que, por ello, sospechaba de la autoridad, el constitucionalismo se haya abocado a diseñar un entramado de dispositivos y de estructuras en cuyo horizonte no se vislumbraba, directamente, ningún bien superior que haya de ser perseguido mancomunadamente. Al buscar equilibrar los poderes estatales para resguardar los derechos individuales, la inventiva constitucional acude a una lógica muy en boga, que toma prestada de las teorías físicas del equilibrio: los sistemas de peso y contrapeso. Así, el derecho y el mercado son concebidos como instrumentos aptos para, primero, justificar el poder (mediante la soberanía) y luego controlarlo mediante su división, y la garantía a los derechos.

Las constituciones se centrarán en la forma de establecer el poder, equilibrarlo y ponerlo a raya

mediante derechos y otros dispositivos de control. La virtud de los ciudadanos al ejercer su libertad (los mismos ciudadanos que integran las instituciones gubernamentales), no será tema constitucional, sea porque se desestima su relevancia pública (sería parte de la esfera individual-privada), sea porque concediéndole importancia, lo circunscribe a la educación familiar, a las costumbres, a las asociaciones de la sociedad civil y a la religión.

c). **Reproduce la tensión que predica entre poder y libertad: gobierno y ciudadanos limitados únicamente desde fuera**

Al observar aquellas realidades previas como fenómenos propios de la esfera privada o de la sociedad civil, la lógica constitucional tenderá a encauzarlas por la vía de reconocerlas como derechos. Surgen así, las libertades religiosas y la asociativa, sin deberes más allá de respetar los otros titulares de derechos iguales. Veremos el reduccionismo que se seguirá del afán por reconducir a ciertas realidades e instituciones –dignidad, asociatividad, familia, religión, etc.– bajo la lógica de los derechos.

Al encontrarse preso de una racionalidad binaria y fragmentaria donde la disputa oscila entre gozar de más derechos o tener mayor injerencia estatal, el constitucionalismo no sólo se hace eco de dicha fragmentación, sino que la fomenta al empeñarse en abordar el complejo entramado humano y social bajo lógicas que no hacen sino reproducir y agudizar la tensión que predica entre autoridad y libertad. Difícilmente puede haber bien común y cohesión cuando la discusión sobre los fundamentos de la convivencia queda reducida a una mayor o menor interrelación entre los derechos, el mercado y el estado.

Como al ciudadano ya no se le puede pedir virtud, tanto el gobierno como los individuos han de ser contenidos externamente. Mientras en el gobierno, ello opera a través los contrapesos, en los ciudadanos, el límite también es afuerino: viene dado por lo que cada uno pueda moverse sin perjudicar a otros, “*al igual que el deslinde entre dos*

13 Walter F. Murphy, “Constitutions, Constitutionalism, and Democracy”, en *Constitutionalism and Democracy* ed. Douglas Greenberg y otros (New York: Oxford U. Press, 1993), 3-6.

„ Difícilmente puede haber bien común y cohesión cuando la discusión sobre los fundamentos de la convivencia queda reducida a una mayor o menor interrelación entre los derechos, el mercado y el estado. “

*campos por la cerca*”,<sup>14</sup> como dijo Marx en su crítica a los derechos individuales.

d). **Desfigura ciertas realidades al encapsularlas como derechos**

Debido al enfoque fragmentario de la acción humana, el constitucionalismo incurrió en la ingenuidad de formular como derechos ciertas realidades que no pueden ser agotadas ni representadas mediante un derecho o principio jurídico. Y si es efectivo que hay realidades que no pueden ser captadas jurídicamente, con mayor razón los derechos carecen de la aptitud para recogerlas y darles un adecuado cauce.

Por ejemplo, tanto la dignidad humana y el bien común asumen que el bien radica, significativamente, en los bienes del espíritu, para cuyo goce se requiere de un mínimo de igualdad material que haga posible la acción por la que se llegan a poseer aquellos bienes. Si el entorno social no favorece su goce, la lógica constitucional de no impedir –pero tampoco promover– no sólo entorpece su goce, sino que favorece su aniquilación, una vez que tales bienes son adjudicados bajo criterios de neutralidad e igualdad formal.

La misma dignidad, de la que brota nuestra naturaleza corpóreo-espiritual, nos impulsa a buscar, conocer y reconocer verdades y bienes superiores,

14 Karl Marx, *Sobre la Cuestión Judía* (Buenos Aires: Nueva América, 2005), 56.

no sólo trascendentes, sino también captables por la razón. Si bien el debilitamiento de ciertas realidades, naturales o trascendentes, no puede alterar nuestra inclinación por descubrirlas, esta misma necesidad nos ha llevado a aferrarnos a pseudo-verdades construidas por nosotros mismos. El gran problema de la modernidad, dice Arendt, radica en que “[m]ás importante que la verdad es el hombre que la busca”. Sin reconocer una verdad superior, pretendemos ser como dioses.

La “privatización” de dichas realidades dificultó comprender el riesgo que entrañaba encapsular como derecho fundamental ciertas dimensiones inviolables de la condición humana, que incluían lo religioso sin agotarse en ello. Así, la necesidad humana por las verdades universales quedó reducida a un dispositivo que le dio cauce mientras tal práctica fue vivenciada, pero, una vez debilitada, su jibarización fue inevitable bajo la modalidad de una libertad religiosa, cuyo valor debía apreciarse y adjudicarse dentro de un marco de derechos y libertades en disputa que al concurrir en pie de igualdad no permiten captar la jerarquía natural de la dignidad ni del fenómeno religioso. ¡Qué decir de la pretensión de jibarizar la subsidiariedad como libertad asociativa! La sociedad civil es el gran ausente del constitucionalismo. Mientras la vertiente anglosajona da por sentada su relevancia, y asume que lo que allí se desenvuelve es más bien un ámbito propio de la esfera privada, para la francesa, la sociedad civil era más bien una amenaza a la libertad individual.



Anónimo, *Moisés y los Diez Mandamientos* (circa 1600).

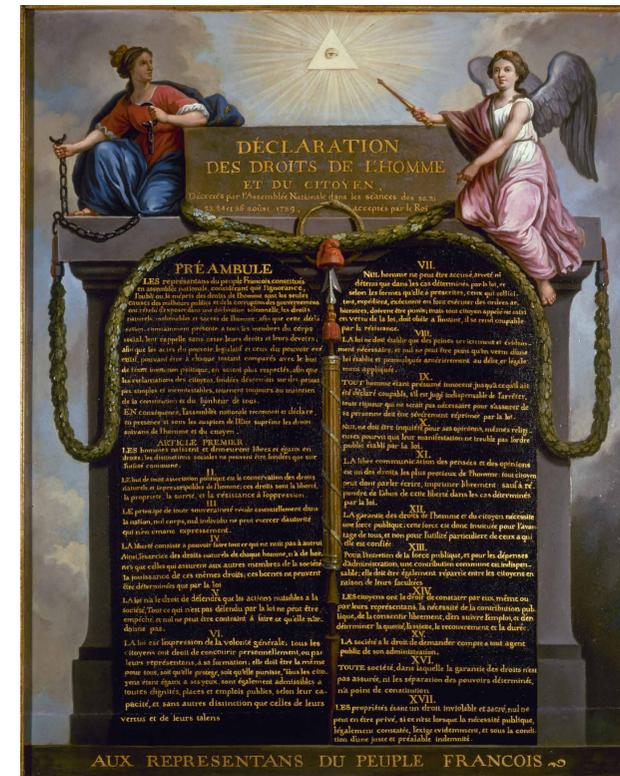
e.) Al priorizar la contención de la soberanía estatal pasa por alto la de la soberanía individual

Para el constitucionalismo clásico, los bienes de la humanidad son resultado de una acción individual que no depende de la ejecución de ningún diseño autoritativo,<sup>15</sup> por lo que recelan de las normas fundadas en la razón, promulgadas por la autoridad en vistas al cuidado del bien común. Como “*es el individuo quien mejor busca, conoce y promueve su propio interés o utilidad*”,<sup>16</sup> el bienestar general no requiere de la activa concurrencia de la autoridad, sino más bien su abstención o mínima injerencia.

Para el constitucionalismo liberal, deudor de esta perspectiva, todo el entramado de reglas que sienta las bases para una convivencia beneficiosa presupone la protección de derechos del individuo, pues la paz y armonía se alcanzan como resultado de garantizar esferas de independencia en espacios de autonomía. Como el resorte principal del bien

humano descansa en el individuo y en sus derechos, es esperable que el cometido de la autoridad consista en velar para que tales derechos no sean lesionados. Al asumir que el poder de interferir en la vida quedaba condicionado a la garantía de sus derechos individuales, sin mayor referencia respecto del bien para los cuales dichos espacios de libertad o privacidad habían de ser preservados, ello no sólo no resolvió el problema de contención del poder, sino que lo agravó y lo multiplicó.

Disuelto el significado en torno a aquellos ejes estructurantes de la vida en común –la dignidad humana, el bien común, la familia, la virtud– los derechos ya no sólo buscaron contener al Estado, sino que a cada uno de los individuos, quienes comenzaron a reclamar para sí una soberanía absoluta, que tampoco reconoce límites intrínsecos. Si los derechos no responden a una verdad previa, cualquier deseo u opinión es candidato a transformarse en una realidad protegible jurídicamente.



Jean-Jacques-François Le Barbier, *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (circa 1789).

15 Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (Edinburgh: Kincaid & Bell, 1767), 183, en Adrian Vermeule, “Liberalism and the Invisible Hand”, *American Affairs* (2019), Vol. III, 1.

16 Henri Grenier, *Thomistic Philosophy*, trans. J. P. E. O’Hanley, vol. 3, Moral Philosophy (Charlottetown, Canada: St. Dunstan’s University Press, 1948), 454, en Adrian Vermeule, “Liberalism and the Invisible Hand”, *American Affairs* (2019), Vol. III, 1.

„Disuelto el significado en torno a aquellos ejes estructurantes de la vida en común –la dignidad humana, el bien común, la familia, la virtud– los derechos ya no sólo buscaron contener al Estado, sino que a cada uno de los individuos, quienes comenzaron a reclamar para sí una soberanía absoluta, que tampoco reconoce límites intrínsecos. Si los derechos no responden a una verdad previa, cualquier deseo u opinión es candidato a transformarse en una realidad protegible jurídicamente.“

una ética compartida sobre la convivencia, ésta es sustituida por una ética de los consensos en torno a principios abstractos y reglas. Pero esta ética insuficiente es, también, ilusoria, al fundarse en ideas con prescindencia de cómo se vivan. Y las palabras suelen interpretarse según cómo se entiendan y se entienden según cómo se vivan. Así, no sirve de mucho ponerse de acuerdo en consagrar, constitucionalmente, la dignidad humana, si para muchos ni siquiera alcanza para beneficiar a todos los humanos. Por ello, la ética de los pactos es tan feble, pues se erige en torno a ideas maleables. Ello explica que muchos acuerdos operen como camisas de fuerza, incluso para sus suscriptores de buena fe: difícil es honrar y cumplir acuerdos respecto de los cuales no entendimos lo mismo.

#### a). Apelar a las palabras, vaciando su significado

En esta argucia de aludir a las palabras tradicionales pero alterando por completo su significado, Hobbes fue maestro. Así, cuando en *Leviatán* afirma que “toda verdad de doctrina depende, o de la razón, o de la Escritura”,<sup>17</sup> formalmente dice lo que todos sabían y querían oír, pero altera el alcance: la razón queda reducida a un cálculo de intereses, desprovista de la aptitud para llegar a lo inmaterial (virtudes, pasiones) y las escrituras (la religión) debe quedar a cargo de la interpretación del Soberano (un Monarca o un Consejo).<sup>18</sup>

La paradoja de fundar la convivencia según valores diversos, que tampoco son susceptibles de ser jerarquizados entre sí, radica en que una convivencia así configurada difícilmente fomentará la diversidad que dice proclamar. Por el contrario, el lenguaje de los valores más bien fomenta una monótona uniformidad: “Si Dios es un valor, el espacio público un valor, la ley moral inserta en mi corazón un valor, el cielo estrellado encima de mi cabeza un valor ¿qué

no es?”.<sup>19</sup> Es una quimera fundar la convivencia en torno a una diversidad de valores que no son capaces de proveer aquella unidad o cohesión mínimamente compartida, que es condición de posibilidad para asentar cualquier pluralidad de valores. La diversidad no es posible sin una unidad que le brinde sustento a la pluralidad.

Ilusionarse con palabras que apelan a valores que concitan una amplia adhesión es fuente de conflictos, y son fácilmente manipulables, si no se precisa su sentido. Como requerimos de verdades, acudimos formalmente a las nomenclaturas propias



Thomas Hobbes, *Leviatán* Grabado de Abraham Bosse (1651).

17 Pierre Manent, “The Return of Political Philosophy”, *First Things* 103 (2000): 15-22.

18 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Richard Tuck ed.), 6a ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 586: “For first, all Truth of Doctrine dependeth either upon Reason, or upon Scripture; both which give credit to many, but never receive it from any Writer”.

19 Elio Gallego, *Autoridad y Razón. Hobbes y la quiebra de la tradición occidental* (Madrid: CEPC, 2016), 50.



Zinaida Serebriakova, *El castillo de naipes* (1919).

de la tradición central para deconstruirlas y erigir otras sobre lo que queda de ellas. Así, contentarse en incorporar la dignidad humana, sin reconocer su alcance, puede implicar que ni siquiera alcance para proteger a todos los humanos, quede circunscrita únicamente a las condiciones materiales de existencia, lo que ayuda a legitimar que lo que uno quiere obtener como derecho lo consiga a costa de otros.

#### b). No concordar en el fundamento de los derechos es discrepar sobre los derechos que tenemos

Concordar en expresiones referidas a principios de justicia, sin transparentar su alcance, equivale a discrepar sobre los principios y derechos que tenemos. Desatender su fundamento favorecerá su debilitamiento y los transformará en armas de unos contra otros. Al depositar tanta confianza en los derechos –individuales o sociales– para configurar la convivencia, al final lo que lograremos tener en común será una multiplicidad de derechos que poco o nada tienen en común.

El puñado de absolutos morales son sustituidos por un listado cada vez más extenso de absolutos, tales como la autonomía como emancipación,

la deificación de la naturaleza, la humanización de los animales y el ejercicio de la autoridad como fuente de arbitrariedad. El ímpetu de incluir derechos a minorías o de reconocer diversidades bajo una lógica acumulativa, donde sería mejor tener más que menos, conduce a disolver lo que posibilita la diferencia. La inclusión no culturiza por la mera yuxtaposición, sino por habitar en común sobre supuestos que permiten preguntarnos en virtud de qué perspectiva podemos discernir qué tipo de diversidad es compatible o no, por ejemplo, con la dignidad humana.

Sin unidad en lo sustantivo, no hay real diversidad, pues carecemos de criterios para discernir en qué ser igual y en qué diferentes. Sin

compartir ni promover ciertos bienes que podamos identificar como propios, difícilmente lograremos acuerdos políticamente significativos, pues, la soberanía no provee ni logra, por sí misma, constituir la vida en común.

La dimensión verdaderamente sustantiva no estaba en el fraseo de los derechos, sino en los bienes a los que refería, sin los cuales los derechos no pasan

“ Cuando el bien deja de fundarse en los esfuerzos éticos de los integrantes de la sociedad, tiende a sustentarse en las estructuras, entre ellas, las de diseño constitucional. Una Constitución Política no dará más de lo que sus aplicadores y destinatarios pueden dar, por lo que es infructuoso intentar perfeccionar el diseño y calidad de las instituciones sin preocuparse, simultáneamente, de las virtudes de sus integrantes. “

de ser palabras vacías que exigen ser llenadas de contenido.

En fin, la búsqueda de los bienes humanos y sobrenaturales es confinada a lo privado y sustituida por una religión civil configurada por la ética de los acuerdos en torno a reglas y derechos, cuyo contenido va llenando cada titular, o la mayoría, a través de una deliberación ausente o meramente formal.

#### c). ¿Perfeccionar las instituciones sin perfeccionar a sus integrantes?

Cuando el bien deja de fundarse en los esfuerzos éticos de los integrantes de la sociedad, tiende a sustentarse en las estructuras,<sup>20</sup> entre ellas, las de diseño constitucional. Una CP no dará más de lo que sus aplicadores y destinatarios pueden dar, por lo que es infructuoso intentar perfeccionar el diseño y calidad de las instituciones sin preocuparse,

20 Joseph Ratzinger, *Iglesia, Ecumenismo y Política* (Madrid: BAC, 2005), 206.

simultáneamente, de las virtudes de sus integrantes. Las instituciones son del modo que son quienes las configuran.

Harán el bien si sus integrantes hacen prevalecer el bien común por sobre el propio, pero esto no se logra por obra y gracia de haber sido elegido, ni por una eficiente gestión, sino que por la convicción de que nuestras acciones no nos atañen sólo individualmente. Las políticas públicas también descansan en la virtud ciudadana. Hemos visto que los efectos de un eficaz proceso de vacunación masiva pueden frustrarse si sus destinatarios no son conscientes que sus vidas y su salud no les afectan sólo privadamente. Difícilmente tendremos instituciones justas si no somos justos en lo cotidiano.

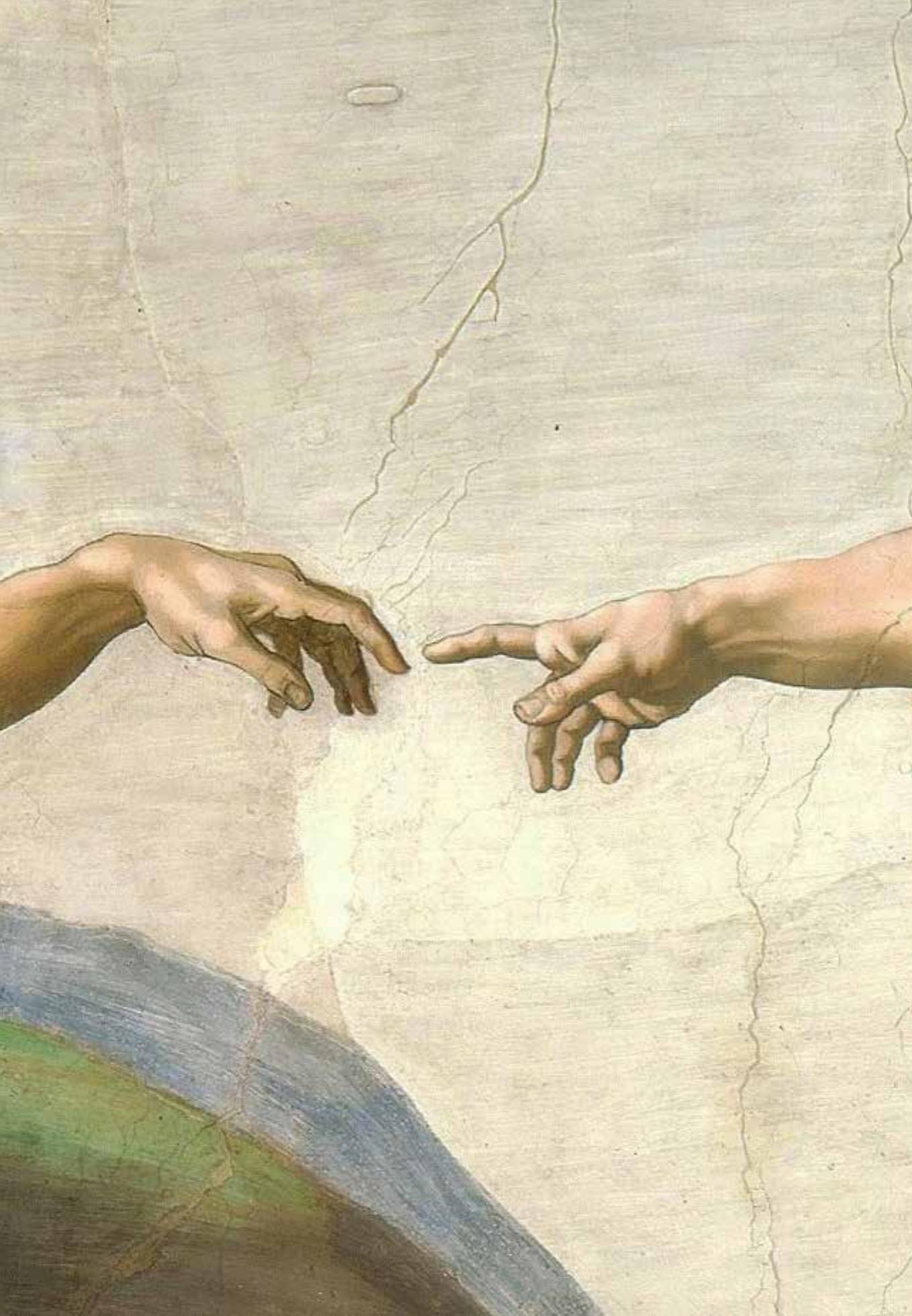
No basta reconocer las tendencias innatas al despliegue de las pasiones y de los deseos, sino también las ideas e instituciones que contribuyen a encauzarlas positivamente. No se trata únicamente de mantenerlas a raya. Si los ciudadanos y las instituciones (conformadas por los mismos ciudadanos) no están a la altura, el constitucionalismo tampoco lo estará. Lo contrario es creer que una CP es únicamente lo que ofrece su texto. v

## SOBRE EL AUTOR



### Ignacio Covarrubias Cuevas

Doctor en Derecho en la Universidad de los Andes. Actualmente es Decano de la Facultad de Derecho Universidad Finis Terrae, donde también es profesor de Derecho Constitucional.



# CRISIS DE LA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA EN EL MUNDO ACTUAL

ESTHER GÓMEZ DE PEDRO

La filósofa española M. Esther Gómez de Pedro nos invita a re-descubrir el genuino significado de la libertad como respuesta a la actual crisis antropológica.

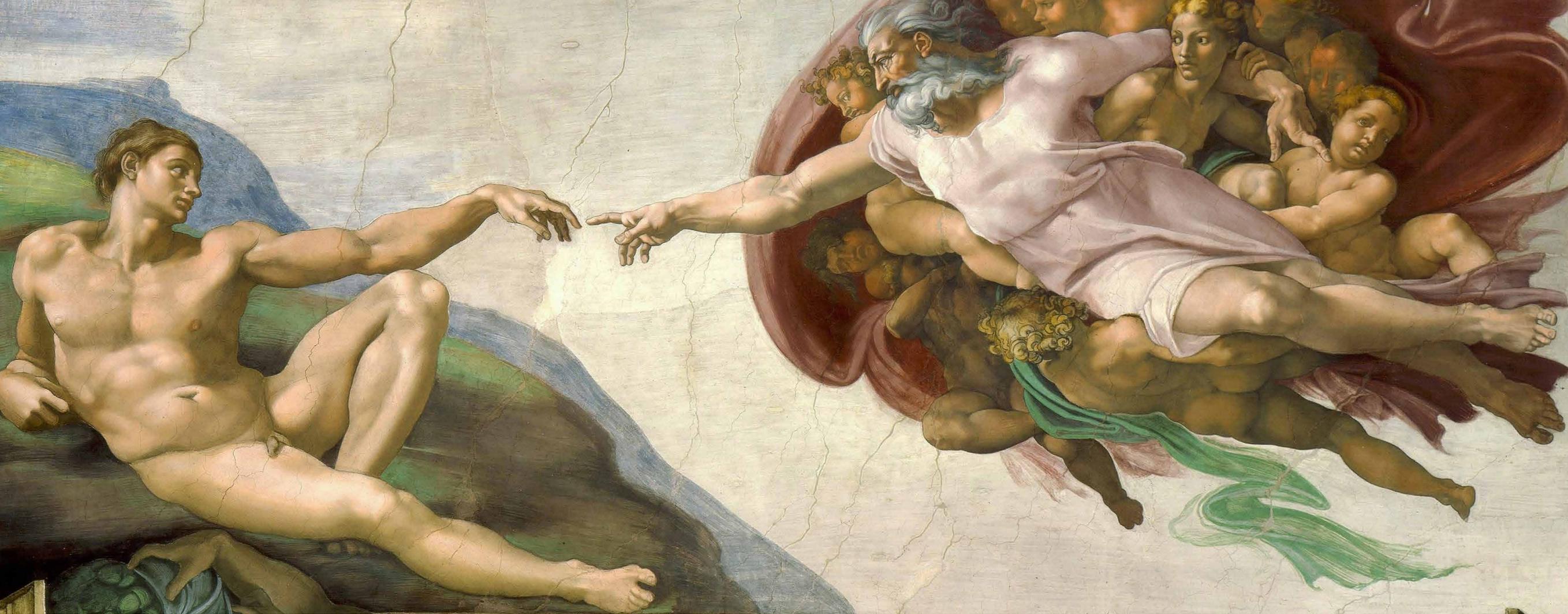
**H**ay una acepción positiva de crisis, que refiere a todo proceso necesario para crecer y es parte de la vida del ser humano y de su historia desplegadas por etapas. El perfeccionamiento es una característica de los seres vivos, por la que estamos orientados de manera natural a desarrollarnos al máximo. Cada paso exige dejar algo atrás –quizás la zona de confort, lo conocido– para asumir algo nuevo a lo que adaptarse. Como sucede en el paso de la niñez a la adolescencia y de esta a la juventud. Podemos decir, entonces, que la crisis es necesaria para crecer, pues permite superar etapas hasta lograr la madurez.

Sin embargo, esta mirada positiva de la crisis se basa en que el necesario desarrollo se oriente, como su fin propio, al perfeccionamiento de lo que se es: en nuestro caso es el ser personas. Solo cuando nos hace crecer y perfeccionarnos según lo que somos, la crisis puede ser positiva y signo de esperanza.

Pero si, por el contrario, no se orientara a ese fin que nos perfecciona, el cambio podría transformarse en un fin en sí mismo. Sería el caso de aquellas crisis que no ayudan a madurar. En este caso no sería una crisis positiva.

Puede suceder también que alguien se aferre a una etapa y no quiera pasar a la siguiente por miedo a la crisis. Sería infantilismo inmaduro, que frenaría el dinamismo propio del ser vivo por el que tiende a su perfección. De ahí que las crisis vitales no hay que rehuirlas ni idolatrarlas, porque son una etapa necesaria para crecer.

Pues bien, debemos plantearnos si se podría considerar analógicamente a la humanidad como un organismo que se va desarrollando en el tiempo y aplicar así nuestra reflexión sobre la necesidad de la crisis a la humanidad en general y a su historia. Sin embargo, parece que la equivalencia lo es sólo en apariencia, pues, aunque se supone que debiéramos progresar en una mayor conciencia de lo que somos y de nuestras responsabilidades, la experiencia nos



Miguel Ángel, *La creación de Adán* (1511).

dice que, por desgracia, no es así. Lo ponen de manifiesto, por ejemplo, las guerras y tantos comportamientos inmorales reiterados.

En realidad, sólo es posible aplicar el supuesto “progreso moral” a un cierto avance en el conocimiento de la verdad moral. Así lo entiende Joseph Ratzinger al afirmar que la libertad “es” nueva con cada persona, porque cada una debe aprender a usarla correctamente, sin dar por supuestos los logros de otros. A eso responde la educación moral y de la libertad:

“A diferencia de lo que sucede en el campo técnico o económico, donde los progresos actuales pueden sumarse a los del pasado, en el ámbito de la formación y del crecimiento moral de las personas no existe esa misma posibilidad de acumulación, porque la libertad del hombre siempre es nueva y, por

tanto, cada persona y cada generación debe tomar de nuevo, personalmente, sus decisiones. Ni siquiera los valores más grandes del pasado pueden heredarse simplemente; tienen que ser asumidos y renovados a través de una opción personal, a menudo costosa”.<sup>1</sup>

Esta cita evidencia que las verdades moral y antropológica han de ser “reconquistadas” por cada generación y por cada persona, por lo que, en ese caso, la crisis no implicaría un progreso si pone en riesgo su objetividad.<sup>2</sup>

1 Benedicto XVI, “Carta a la diócesis de Roma sobre la tarea urgente de la educación”, 21 enero 2008. Cf. También, entre otros, “Discurso a los participantes en la 61 Asamblea General de la conferencia Episcopal Italiana”, 27 mayo 2010 y el “Mensaje para la Jornada de la Paz”, 1 enero 2012.

2 En la búsqueda de esta verdad, existen orientaciones objetivas sobre la concepción cristiana de la persona. Una de

las cuales, dada en el documento “La interpretación de los dogmas”, del año 1989, emanado de la Comisión Teológica Internacional, resulta particularmente interesante en ese sentido. Se afirma que, a la hora de interpretar la validez de un dogma, junto a los criterios de origen y de comunión, se contemplen dos más: el cristológico y el antropológico. Este último implica colocar al verdadero hombre, Jesucristo, como medida de todas las cosas al hombre: “Para garantizar esto es importante el criterio del origen, es decir, de la apostolicidad, y también el criterio de la comunión (koinonía), o sea, de la catolicidad. Para la interpretación actual juega un papel importante, además de los dos criterios ya tratados, también el «criterio antropológico». “[...] el hombre es, en último término, para sí mismo una cuestión no resuelta, para la que sólo Dios es la respuesta plena. Sólo en Jesucristo se hace claro el misterio; en él, el hombre nuevo, ha manifestado Dios plenamente el hombre al hombre y le ha descubierto su más alta vocación. De este modo, el hombre no es la medida, sino el punto de referencia de la interpretación de la fe, y también de los dogmas”; “La interpretación de los dogmas”, III, 4, 1989, Comisión teológica internacional: Tomado de [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1989\\_interpretazione-dogmi\\_sp.html#Dogma\\_e\\_interpretaci%C3%B3n\\_actual](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1989_interpretazione-dogmi_sp.html#Dogma_e_interpretaci%C3%B3n_actual)

„ La dignidad de la persona consiste en un valor intrínseco especialísimo que radica en su ser espiritual y que le hace ser alguien que posee libertad, capacidad de trascendencia, de apertura a la realidad –especialmente a través del conocimiento– y de amar espiritualmente. Tal reconocimiento permitió superar la esclavitud, el trato desigual y toda discriminación arbitraria. “

## La concepción cristiana de la persona humana

Veamos a continuación algunas líneas maestras de la concepción cristiana de la persona humana. En efecto, existe una mirada al ser humano desde la fe revelada en el cristianismo que sustenta una antropología cristiana enriquecida por las filosofías que armonizan fe y razón.<sup>3</sup>

Históricamente brota en los primeros siglos, en un contexto de discusión trinitaria. Se apoyó tanto en conceptos de la filosofía griega, como los de hipóstasis –sustancia individual concreta–, naturaleza, y persona, como en la noción del derecho romano de *per se sonans*, es decir, el que tiene voz propia y habla por sí mismo. Desde el significado de *prosopon* o máscara con que se designaban los personajes en el teatro, se asume la unicidad de ese ser personal con una naturaleza especial: espiritual o racional; y que posee un estatus y reconocimiento, según la tradición romana. Esta definición debía aplicarse a todas las personas: humanas, angélicas y divinas. Tomás de Aquino afirmó que esencialmente “persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea, el ser subsistente en la naturaleza racional”,<sup>4</sup> por lo que posee “gran dignidad”.<sup>5</sup>

Este ser hace de la persona lo más perfecto de lo existente. No en vano Dios entrega a la persona humana un cierto “señorío” sobre la creación debido a su mayor perfección al pedirle, por ejemplo, darle nombre a los animales.<sup>6</sup>

La dignidad de la persona consiste en un valor intrínseco especialísimo que radica en su ser espiritual y que le hace ser *alguien* que posee libertad,

capacidad de trascendencia, de apertura a la realidad –especialmente a través del conocimiento– y de amar espiritualmente. Tal reconocimiento permitió superar la esclavitud, el trato desigual y toda discriminación arbitraria.

Su posición en el cosmos es muy especial: “constituido de naturaleza espiritual y corporal, como cierto confín, y teniendo ambas naturalezas”.<sup>7</sup> Como todas las criaturas visibles, su constitución esencial es hilemórfica o conformada de materia y de forma, y de acto y potencia. Esta explicación metafísica aristotélica evita tanto el dualismo como el monismo. El primero genera una cierta esquizofrenia en la comprensión y vivencia de las dimensiones corpórea y espiritual en la persona, mientras que el segundo cae en un reduccionismo, pudiendo ser materialista o espiritualista. De ahí que la comprensión de la unidad sustancial de cuerpo y alma den identidad a la persona humana integrando su ser: “el alma está proporcionada al cuerpo como forma del mismo”<sup>8</sup> y, por otro lado, “el fin próximo del cuerpo humano es el alma racional y sus operaciones; pues la materia se ordena a la forma, y el instrumento a la acción del agente”.<sup>9</sup> Un gran signo de la crisis antropológica es la despersonalización y cosificación propia de las concepciones materialistas, panteístas y en las llamadas sociedades del bienestar. La generalización de los medios de comunicación y digitales, al convertirse en instrumentos de primera necesidad, potencia la vida exterior descuidando la interior, y crea una especie de mundos paralelos irreales en que se difumina la identidad personal: aumenta la soledad, el refugio tras una pantalla, la disolución de los vínculos interpersonales, afectando fuertemente al sentido de la vida.

Esta constitución hilemórfica fundamenta la doble modalidad en que puede concretarse la persona humana: ser hombre o ser mujer. La carga genética la configura intrínsecamente en su ser masculino o femenino, y, desarrollado de forma madura, debería quedar integrado en su género específico como

3 No se trata de una historia de la filosofía, sino de recordar sus contenidos principales, al estilo de esa filosofía perenne a la que aludía San Juan Pablo II en su encíclica *Fides et Ratio*.

4 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Ia, q. 29, a. 3, in c.

5 *Ibid*, ad. 2. Con esta definición adaptó un tanto la definición de Boecio para preservar la irrepetibilidad y unicidad de cada persona –al dejar como sujeto de la definición al subsistente en la naturaleza racional, no a la naturaleza universal.

6 Tal “señorío”, rectamente entendido, ha de vivirse como un servicio a la creación. No siempre ha sido así y ha habido abusos de dominio del “hombre” sobre el resto de las criaturas, generando verdaderas catástrofes en la “casa común”.

7 Santo Tomás de Aquino, *Suma contra Gentes*, Libro IV, cap. 55.

8 *Ibid*, Libro III, cap. 97.

9 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I, q. 91, a. 3.

„ Un gran signo de la crisis antropológica es la despersonalización y cosificación propia de las concepciones materialistas, panteístas y en las llamadas sociedades del bienestar. La generalización de los medios de comunicación y digitales, al convertirse en instrumentos de primera necesidad, potencia la vida exterior descuidando la interior, y crea una especie de mundos paralelos irreales en que se difumina la identidad personal: aumenta la soledad, el refugio tras una pantalla, la disolución de los vínculos interpersonales, afectando fuertemente al sentido de la vida. “



Giovanni di Paolo, *La creación del mundo y la expulsión del paraíso* (1445).

parte de su personalidad –aunque debe pasar por la crisis de la adolescencia, que adolece de madurez para aceptar plenamente lo que se es (desde el ser recibido y según la trayectoria histórica vivida). Una comprensión integradora de la persona asume que estas dos dimensiones –la corpórea y la espiritual– son constitutivas y deben armonizarse para lograr la madurez. Si no se integran, la persona vivirá acomplejada y descontenta consigo misma.

Una manifestación de la actual crisis es la escasa integración de estas dimensiones, al dar excesiva preponderancia a la auto percepción “subjetiva” y negar lo que se recibe, ese “ser” o verdad del ser humano. Algunas de las modernas teorías de género –*queer* y las que normalizan cualquier tendencia sexual y de género– implican una completa des-

integración de la persona y su personalidad.<sup>10</sup> El deconstruccionismo desde fines del siglo XX es la filosofía de fondo, como radicalización del existencialismo y pretendida “liberación” de toda norma y naturaleza dada. Detrás vislumbramos el influjo de los padres de la sospecha y de la ruptura con el orden natural: la pretensión nietzscheana de la muerte de Dios y de la voluntad de poder, desvinculada de lo “dado”, junto a la potenciación de las pulsiones humanas básicas desligadas del orden de la recta razón en Freud y el materialismo de Schonpenahuer.<sup>11</sup>

Si se la compara al resto de los seres vivos,

10 Cfr. Daniela Carrasco, “Aproximación a los dilemas entre feminismos postidentitarios y dignidad humana en el siglo

11 Cfr. Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008).

nuestra naturaleza es más compleja en sus facultades y operaciones. Su dignidad tiene un fundamento ontológico que es reforzado por el teológico, más profundo, que viene por ser criatura de Dios. Dios nos creó a su imagen y semejanza, lo cual hace que tanto nuestro origen como nuestra meta sea Él. Esta verdad es central en la concepción cristiana de la persona y le otorga el horizonte de sentido absoluto. Reconocer la “creaturidad” exige la actitud de apertura a la realidad y de aceptación de que somos criaturas dependientes del Ser por esencia, aunque con cierta autonomía en el ejercicio de nuestra libertad, una “autonomía relativa”.<sup>12</sup>

Como consecuencia, nuestro fin último y felicidad es Dios, al Que ha de ordenarse todo. Es crucial aplicar esta orientación al ejercicio de nuestra libertad: en tanto criaturas, la libertad se nos ha entregado para llegar a nuestro fin: nos acercamos a nuestra plenitud si nos abrimos a nuestra verdad, origen y meta última: a Dios. Negarlo es obviar algo esencial, y sólo la verdad puede hacer libres. Una autonomía o una libertad que crea ser omnímoda, es decir, absoluta y sin límites objetivos, es errónea y desvinculada de lo que somos. Y como en todas nuestras decisiones siempre existe algún criterio de referencia, si no es la verdad que nos precede y conocemos en la ley natural descubierta por la recta razón y la fe, entonces nosotros mismos, que no somos absolutos sino contingentes, nos transformamos en el criterio absoluto. Pero es evidente que es un error la absolutización de lo relativo y contingente. La

12 Así lo señala el Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, 36: “Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. [...] Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece... Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

verdad antropológica y sobre todo moral, se pierde y puede verse sometida a las arbitrariedades de un momento, un sentimiento o un interés.

En el aspecto gnoseológico, se armonizan razón y fe como “las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”.<sup>13</sup> Si cada ciencia tiene su objeto propio, su metodología y su ámbito de acción, no sólo lo empírico sino también lo inmaterial y lo espiritual son susceptibles de ser conocidos racionalmente. El camino de la fe es legítimo en el campo epistemológico. Y si la fe es asumida personalmente, ha de vivirse siempre, no sólo en la vida privada sino también en la pública. Somos seres sociales y relacionales por naturaleza, y por eso debemos vivir con coherencia entre lo que pensamos, creemos y manifestamos. Precisamente la posibilidad de relacionarnos o religarnos con nuestro Origen y Fin último, Dios, es constitutivo de la persona humana, que no sólo es un “ser capaz de trascenderse”<sup>14</sup> sino que lo requiere para su plenitud, porque no se explica sólo desde y para sí mismo o lo material, sino desde y para los otros y, sobre todo, el Otro. La vocación al amor es propia de la esencia de la persona.<sup>15</sup>

Por otro lado, no somos ni buenos ni malos por naturaleza, como pretendían Rousseau y Hobbes, aunque está en nuestras manos (y en las de nuestros educadores) orientar nuestra vida en una u otra dirección. En ese trabajo, sin embargo, hay que asumir la exigencia y el esfuerzo moral necesario para curar ciertas “heridas” que afean y debilitan nuestra naturaleza y dificultan el logro de su fin: las del pecado original. Esto que suena tan lejano, puede palparse cada vez que detectamos sus efectos: a la par que amamos y buscamos la verdad, también nos equivocamos, caemos en errores y no superamos la ignorancia; aunque deseamos lo bueno para todos, muchas veces buscamos egoístamente nuestros intereses dejando el bien común de

13 Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 1.

14 Joseph Ratzinger, “¿Qué es el hombre?”, *Humanitas* 72 (2013).

15 Su raíz más profunda es ser creados a imagen y semejanza de un Dios Trinidad cuya esencia es Amor.



El Bosco, *El Jardín de las Delicias* (1500-05).

lado; y algo parecido nos sucede al aspirar a nuestros ideales, que ante las dificultades, nos cansamos y los dejamos por culpa de una debilidad interior de la voluntad, o nos vamos a los extremos llegando a caer en vicios cuando se trata de disfrutar de las cosas y actividades placenteras.

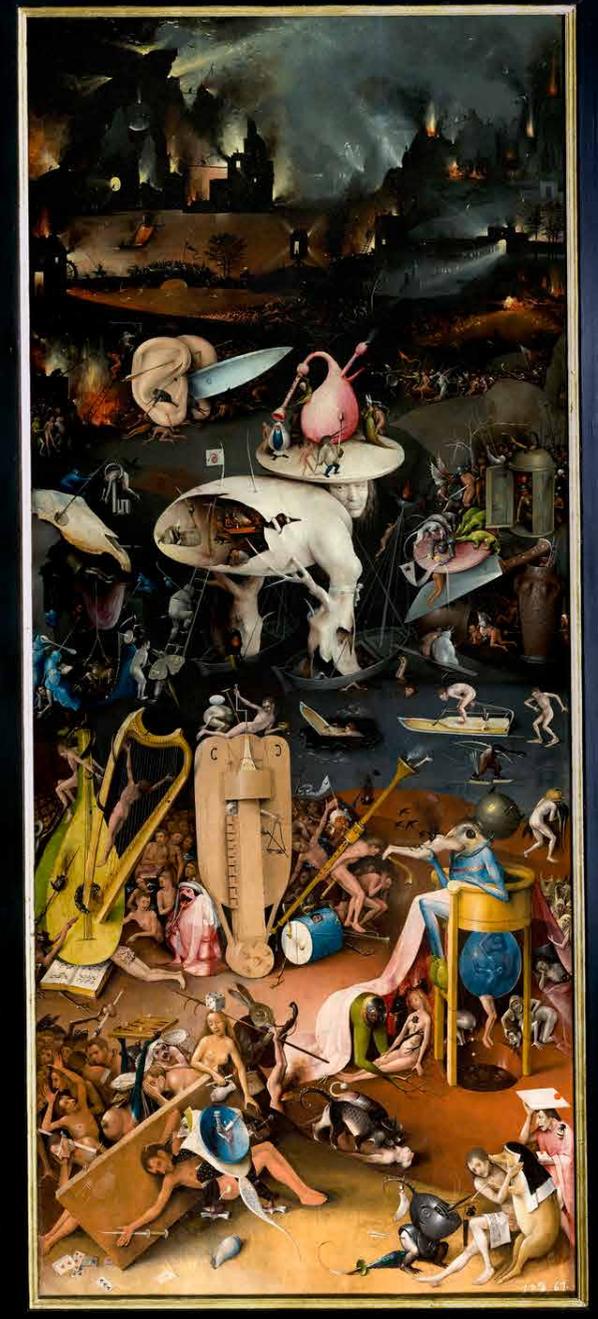
### El hombre ante la libertad: clave de la crisis

Una mirada realista a esta condición asume que



hay que corregir y contrarrestar positivamente esas debilidades con el ejercicio de virtudes.<sup>16</sup> Pero su olvido descuida la educación en hábitos perfectivos

<sup>16</sup> Practicamos así la prudencia para habituarnos a identificar y discernir lo moralmente bueno en cada situación, la justicia por la que buscamos nuestro bien, pero sin descuidar el bien común, la fortaleza con que soportamos las dificultades y la duración en el tiempo de la obra buena, o la templanza, para disfrutar rectamente de lo deleitable.



y entroniza la espontaneidad como la norma, con el riesgo de canonizar las pasiones o el inmediatez, como sinónimo de libertad, incluso hasta llegar a darle la espalda y justificar la “claudicación” ante las tendencias de las heridas como lo propiamente “humano”.

Es cierto que la existencia y las vivencias son importantes en la comprensión de la persona. Los existencialistas, especialmente Jean Paul Sartre, lo pusieron de manifiesto. Precisamente la centralidad

de la libertad y de la existencia, desarraigada de su esencia, la vivieron como un terrible destino que hace del hombre el eterno buscador sin descanso, porque no hay dónde descansar. Su ser es puro devenir histórico inacabado sin posibilidad de alcanzar la meta, la libertad es una condena.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Así lo expresó Ratzinger, gran conocedor del existencialismo, en su época de profesor universitario. “Jean-Paul Sartre considera como lo más tenebroso del destino humano que sea

„ El emotivismo y empirismo inglés, junto a la subversión de los valores y la exaltación del mundo afectivo promovidos por Nietzsche y Freud y potenciados por la sociedad de consumo, han colocado las vivencias afectivas subjetivas en el centro de la comprensión y percepción de la persona. Y como los afectos son inestables y cambiantes por definición, así también lo serían la identidad y la autopercepción personal. “



El valor de la existencia y de la temporalidad asociada a la libertad fue recogido por los filósofos personalistas del siglo XX.<sup>18</sup> Reconocieron en la persona humana un ser histórico, constituido por su devenir y la centralidad de su libertad, pero también por su naturaleza que le hace ser lo que es: persona.<sup>19</sup> Buscó equilibrar la pérdida de la dimensión constitutiva de la naturaleza humana que supuso el existencialismo. Al integrar además el valor personal y del bien común, ofreció un equilibrio ante el individualismo y el colectivismo. Mientras que el primero exagera el peso del individuo egoísta descuidando su dimensión social, en el segundo la persona desaparece en el colectivismo como parte

precisamente el hombre aquel condenado a la libertad, aquel que no puede escapar en absoluto a ese abismal misterio de su ser, aquel que no tiene el hermoso recogimiento del animal, cuyo ser existe de por sí, realizándose en su precisa forma, sino que esté condenado a no tener todavía su propio ser, por decirlo de alguna manera, debiendo crearse una y otra vez como hombre para responder siempre de nuevo la pregunta ¿qué significa ser hombre? (Joseph Ratzinger, Conferencia, *Qué es el hombre*, I, recogido en *Humanitas* 72.)

18 El personalismo emerge a partir de tres movimientos: el personalismo de Mounier de la Francia de entreguerras, tras descubrir la importancia de cada persona individual frente a las teorías abstractas, la consideración de las características personales asumidas por las filosofías realistas, y la fenomenología desde Husserl, Scheller, Hildebrand o Edith Stein, al revalorizar la objetividad de los fenómenos desde su esencia. Cfr. J. M. Burgos, *Antropología: una guía para la existencia* (Madrid: Palabra, 2003), cap. 1.

19 Así de integradora se muestra esta descripción de Maritain: “Cuando decimos que un hombre es persona no queremos decir solo que es un individuo como lo son un átomo, una espiga de trigo, una mosca o un elefante. El hombre es un individuo que se rige con la inteligencia y con la voluntad; no existe solamente en modo físico, sino que sobrevive espiritualmente en conocimiento y en amor, de tal forma que en algún sentido es un universo por sí, un microcosmos en el cual el gran universo todo entero puede quedar comprendido con el conocimiento, y con el amor puede darse todo entero a seres que están ante él como otros tantos él mismo; relación de la que es imposible encontrar el equivalente en el mundo físico. La persona humana posee estos caracteres porque en definitiva el hombre, esta carne y estos huesos perecederos, que un fuego divino hace vivir y obrar existe, desde el útero hasta el sepulcro por obra de la existencia misma de su alma que domina el tiempo y la muerte. Es el espíritu la raíz de la personalidad” (*Principios de una política humanista*, citado en Burgos, p. 43).

de un todo, sin trascendencia ni dignidad por sí misma. Por último, sin esperanza ultraterrena, la muerte es el único horizonte que nos encierra en el “carpe diem” o el “éxito a toda costa”.

El desequilibrio afectivo encuentra sus raíces en otras corrientes. El emotivismo y empirismo inglés, junto a la subversión de los valores y la exaltación del mundo afectivo promovidos por Nietzsche y Freud y potenciados por la sociedad de consumo, han colocado las vivencias afectivas subjetivas en el centro de la comprensión y percepción de la persona. Y como los afectos son inestables y cambiantes por definición, así también lo serían la identidad y la autopercepción personal.

Unido a esto, el descrédito de la filosofía y la metafísica clásica, ha encumbrado la Psicología y a la Sociología como únicas “ciencias” humanas válidas. Sin embargo, la explicación del fenómeno humano sólo desde su comportamiento, no llega a la altura propia del conocimiento por causas, que es lo propio de la ciencia y se cae en el riesgo de asumir impropiedades juicios de otros campos científicos, como el moral. La “vuelta a las cosas mismas” de Husserl, aun habiendo marcado un hito importantísimo en la filosofía del siglo XX, no devolvió a la razón el espacio y la confianza en su poder que se tenía antes de los nominalistas y de Kant. Este escepticismo epistemológico, unido al relativismo al que en parte ha llevado el abuso del concepto de verdad al haber sido impuesto a la fuerza en los regímenes totalitarios, y el creciente subjetivismo, han generado una desconfianza en la razón y en su capacidad de alcanzar la verdad. Si no se puede alcanzar, tampoco se aspira a ella y hay que contentarse con el pragmatismo inmanentista. De ahí la aceptación, casi total, del utilitarismo como “el criterio” en política, economía o decisiones personales y familiares.<sup>20</sup>

Podríamos decir resumiendo que lo característico de la crisis del concepto de persona anclado en la fe cristiana se manifiesta en un inmanentismo encerrado en las cuatro paredes de las aspiraciones y

20 Se trata de mostrar que el utilitarismo subyace en el Estado de Bienestar y sus crisis en Esther Gómez, *El Estado del Bienestar, presupuestos éticos y políticos* (Madrid: FUE, 2002).

„ Sólo en la relación con Dios comprende también el hombre el significado de la propia libertad.

[...] Ésta no es la ausencia de vínculos o el dominio del libre albedrío, no es el absolutismo del yo. El hombre que cree ser absoluto, no depender de nada ni de nadie, que puede hacer todo lo que se le antoja, termina por contradecir la verdad del propio ser, perdiendo su libertad“.

– *Benedicto XVI*

luchas humanas, sin criterios objetivos capaces de desentrañarlos y que le enredan progresivamente en un egocentrismo que puede llegar a ser enfermizo. La libertad se ha convertido en el valor absoluto, a lo que debe subordinarse todo lo demás, hasta el amor verdadero, pues generaría dependencias de la persona amada y renuncias a la auto realización personal. Esto, unido al miedo al compromiso, dificulta generar vínculos sanos y agrava la crisis de la familia y de las bases para la identidad personal que se configura al inicio de la vida.

Pero como la libertad sólo puede ejercitarse, por un lado, con la inteligencia que identifique la verdad y discierna el bien del mal moral, y, por otro, con la voluntad, hecha para el bien y la belleza, allí donde todo es relativo y se ha renunciado a la verdad y al bien objetivo, sólo queda inventar algo para aferrarse a ello. Los mundos irreales /virtuales son un escape.



Rafael, *La predicación de San Pablo en el Areópago de Atenas* (1515)

Desde esta crisis, la relación con las cosas y con las otras personas se torna enfermiza, pues se tiende a poseerlas por la pretendida ilusión de una seguridad que no brota de la identidad personal interior. La relación con el cuerpo también se ve afectada: la visión dualista, la pérdida de interioridad y el escaso o nulo dominio interior, puede degenerar en una desvalorización de lo que se percibe como algo externo a uno mismo y que a la vez es fuente de placer. Se experimenta con el cuerpo como si fuera un objeto de laboratorio, y, por supuesto, no se aceptan el envejecimiento o la pérdida de capacidades –aquí se hunde el moderno transhumanismo que se hace eco de la más antigua tentación: “Seréis como dioses”. La desvinculación de género y de sexo, por ejemplo, tan extendida, responde a una libertad pretendidamente omnimoda, y a una instalación de la revolución contra la naturaleza al estilo de la lucha de clases marxista.

Creo que la clave para superar esa crisis es la recuperación del verdadero sentido de la libertad, anclado en Dios. Por eso concluyo con unas iluminadoras palabras del Papa emérito:

“Sólo en la relación con Dios comprende también el hombre el significado de la propia libertad. [...] Ésta no es la ausencia de vínculos o el dominio del libre albedrío, no es el absolutismo del yo. El hombre que cree ser absoluto, no depender de nada ni de nadie,

que puede hacer todo lo que se le antoja, termina por contradecir la verdad del propio ser, perdiendo su libertad. Por el contrario, el hombre es un ser relacional, que vive en relación con los otros y, sobre todo, con Dios. La auténtica libertad nunca se puede alcanzar alejándose de Él.

La libertad es un valor precioso, pero delicado; se la puede entender y usar mal. Para ejercer su libertad, el hombre debe superar por tanto el horizonte del relativismo y conocer la verdad sobre sí mismo y sobre el bien y el mal. En lo más íntimo de la conciencia el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz lo llama a amar, a hacer el bien y huir del mal, a asumir la responsabilidad del bien que ha hecho y del mal que ha cometido. Por eso, el ejercicio de la libertad está íntimamente relacionado con la ley moral natural, que tiene un carácter universal, expresa la dignidad de toda persona, sienta la base de sus derechos y deberes fundamentales, y, por tanto, en último análisis, de la convivencia justa y pacífica entre las personas”.<sup>21</sup>

21 Benedicto XVI, Mensaje para la XLV Jornada Mundial de la Paz, 1 enero 2012. Tomado de [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20111208\\_xlv-world-day-peace.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20111208_xlv-world-day-peace.html)

## SOBRE EL AUTOR



### M. Esther Gómez de Pedro

Es Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Ha sido profesora en la Universidad San Pablo CEU, Madrid; Gabriela Mistral, Santiago de Chile, Santo Toribio de Mogrovejo, Perú, y en la Universidad Santo Tomás, donde se desempeña actualmente como Directora nacional de Formación e Identidad. Es miembro del Nuevo Círculo de Discípulos de Joseph Ratzinger.

# LA CRISIS DE LA UNIVERSIDAD CONTEMPORÁNEA COMO UNA CRISIS DE LIBERTAD

JUAN L. LAGOS

La “cultura de la cancelación” ha impuesto uno de los mayores desafíos para la universidad contemporánea. En este ensayo, Juan Lagos examina cómo la recuperación de la misión genuina de la universidad sirve como antídoto eficaz contra el espíritu de censura.

De Paulo V a Polette: cuatro siglos de universidad en Chile

Miguel Orellana Benado, en su ensayo *La academia sonámbula*, nos recordaba en 2019 que estábamos prontos a celebrar el cuarto centenario de la universidad en Chile.<sup>1</sup> En efecto, el 19 de agosto de 1622 el convento de la Orden de los Predicadores se convirtió en la Universidad de Santo Tomás en virtud del breve *Charissimi in Christo*. Mediante este documento del 11 de marzo de 1619, el papa Paulo V concedió a los obispos —o al cabildo en sede vacante— la facultad de conferir grados académicos, previa aprobación de los estudios por el rector o maestro, en lugares que distaran más de doscientas millas de las reales y pontificias universidades de México y de Lima.<sup>2</sup>

Las más de 1500 millas que separan a Lima de Santiago permitieron la erección de la Universidad de Santo Tomás en lo que hoy es la esquina de las calles 21 de mayo con Santo Domingo, en el centro de nuestra capital, iniciando entonces una tradición universitaria ininterrumpida hasta la fecha; una de las más longevas fuera de Europa —a la par de muchas instituciones centroeuropeas— y ya próxima a ser cuatricentenaria. A la hora de hacer un balance de estos cuatrocientos años, es evidente que la universidad chilena nunca ha sido el centro del pensamiento occidental. Vicente Huidobro no dejaba de tener razón cuando advertía que no se ha impuesto en el mundo ninguna teoría filosófica, principio químico o producto de origen chileno.

Sin embargo, este no parece ser el único criterio por el cual podemos valorar la trayectoria de nuestra universidad. Incluso, no es ni siquiera el más importante. En primer lugar, porque en la hegemonía de una idea se juegan muchos factores y

1 Miguel Orellana Benado, *La academia sonámbula. Ensayo sobre la institución universitaria chilena al culminar su cuarto de siglo* (Santiago: Orjikh Editores, 2019), 29-31.

2 Bernardino Bravo Lira, *La Universidad en la historia de*

*Chile: 1622-1992* (Santiago: Pehuén, 1992), 36.



Palacio de la Universidad de Chile e Iglesia de San Diego, en Recaredo Tornero, *Chile Ilustrado* (1872).

no todos son de la competencia o el interés de la universidad. Por ejemplo, no podemos ignorar el rol que ha jugado la fuerza en estas materias. A su vez, si la universidad chilena o hispanoamericana no se encuentran en el centro del mundo es precisamente porque Chile e Hispanoamérica no son el centro del mundo. Ante el eurocentrismo que define las modas y las tendencias intelectuales, no dejan de tener razón quienes afirman qué distinta habría sido la suerte del colombiano Nicolás Gómez Dávila, del chileno Jorge Millas o del argentino Juan Bautista Alberdi si hubieran nacido en Francia, Inglaterra o Alemania. Es el problema de los cánones a la hora de establecer una historia de la filosofía: son necesarios para delimitar una empresa que de otro modo sería imposible, pero se corre el riesgo de olvidarnos de aquellos que quedaron fuera de él.

En lugar de cuestionarnos por cuánto bien le ha hecho al mundo la universidad chilena, deberíamos preguntarnos, primeramente, por el bien que le ha reportado a nuestro país. Y creo que ha sido de mucha importancia y una notable excepción si nos comparamos con el resto de América Latina. La universidad chilena le ha dado al país una historiografía

de primer nivel, que ha sido clave en la consolidación del proyecto nacional; también juristas que han dotado de instituciones fundamentales para una patria en orden, y una gran cantidad de científicos y profesionales al servicio de las necesidades de los chilenos.

Sin embargo, pocos eventos han manchado más la trayectoria de la universidad chilena que el ataque por motivaciones políticas sufrido por Polette Vega, estudiante de Trabajo Social de derecha, en medio de una clase, a manos de sus compañeros de curso y a la vista del profesor a cargo, ocurrido el 24 de septiembre de 2019 en el Campus Juan Gómez Millas de la Universidad de Chile. Casi tan infame como el ataque fue la reacción de las autoridades: desde la dirección de la carrera le ofrecieron a Polette terminar su semestre fuera del campus, erradicando a la víctima de la violencia y no a sus victimarios. Mención aparte merece el entonces rector de la institución, Ennio Vivaldi, quien siempre estuvo más preocupado de la imagen de la universidad que del bienestar de una de sus alumnas. Por desgracia, el caso de Polette no es aislado y es un crudo ejemplo de la crisis de la universidad contemporánea.

### Crisis: distinguiendo lo difícil de lo incompatible

Generalmente, cuando hablamos de una crisis nos quedamos con su faz más caótica, aquella que nos muestra Koselleck cuando nos dice que corresponde a la esencia misma de la crisis tanto “la existencia de una decisión pendiente y todavía no adoptada” como “el hecho de que se desconozca provisionalmente cuál es la decisión que ha de tomarse”.<sup>3</sup> Esta aproximación siempre nos predispone a la resignación: a asumir que existen situaciones que nos incomodan, pero que al mismo tiempo nos superan. Por lo tanto, poco y nada podemos hacer para revertirlas y solo nos queda resistir, a la espera de un desenlace favorable que no depende directamente de nosotros.

Sin embargo, esta es solo una forma de aproximarnos a una crisis, y me atrevería a decir que es la menos razonable. La crisis es un fenómeno que no puede existir por sí solo, dado que siempre se predica de otra cosa. Por esta razón, más importante que analizar “la crisis”, siempre será mejor hacer lo propio con “lo que está en crisis”, aquello que María Zambrano definió como «el misterioso nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental que es nuestro íntimo sustento». <sup>4</sup> Cuando atendemos a “lo que está en crisis” podemos encontrar las raíces del problema y, con ello, los fundamentos de una eventual solución.

Por consiguiente, hablar de la crisis de la universidad no es otra cosa que hablar de la idea de universidad, porque solo a partir de la segunda podemos superar la primera. La Universidad –así, con mayúsculas– es la comunidad de maestros y discípulos para el descubrimiento y comunicación de la verdad. Gracias a esta idea sabemos que la Universidad es mucho más que los edificios, las plantas de académicos y los estudiantes matriculados: es una forma especial de articular estos elementos hacia un fin particular, y cuya ausencia transforma a esta clase de instituciones en pura fachada.

Pero la universidad es también una realidad histórica que “se encuentra incardinada en un tiempo y en un espacio, hecho que la hace ser de una manera y no de otra”.<sup>5</sup> Para seguir con su misión de siempre, la universidad ha tenido que cambiar en muchas ocasiones: porque han cambiado los maestros y los discípulos; porque el descubrimiento de la verdad se ha vuelto cada vez más complejo y fragmentado. Esto no significa que estos cambios han sido del todo pacíficos y sin complicaciones, muy por el contrario, han sido causantes de sendas crisis. Pero es aquí donde debemos distinguir entre aquello que dificulta el cumplimiento de una misión de lo que la hace completamente imposible. Coincido con José María Torralba cuando señala: (1°) que la masificación de la universidad dificulta la educación liberal, pero no la hace imposible y (2°) que la idea de universidad no se opone a la profesionalización mientras “se distinga lo que la universidad tiene que ser *primero*, de lo que tiene que ser *además*”.<sup>6</sup>

Si volvemos al caso de Polette Vega, en él podemos encontrar elementos que de plano hacen imposible la misión universitaria: estudiantes incapaces de tolerar al que piensa distinto; el uso de la violencia como medio para resolver disensos; autoridades incapaces de velar por un orden mínimamente compatible con la búsqueda de la verdad. Estas son solo algunas de las expresiones que tienen como denominador común el manifestar un profundo desprecio de la libertad y sus derivados, que amenaza con matar a la Universidad; no en el sentido de que cesarán las funciones de los edificios que tienen esta palabra como razón social, sino en uno mucho más profundo: eliminando el sentido de su existencia, porque, como bien señala Jonathan Haidt: “una universidad en que los estudiantes viven en un clima de miedo, donde temen dar su opinión sobre un libro, una idea y otra cosa, ha perdido el camino y no tiene mayor razón para seguir existiendo”.<sup>7</sup>

3 Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (Madrid: Editorial Trotta/ Universidad Autónoma de Madrid, 2007), 115.

4 María Zambrano, “La vida en crisis” en *Hacia un saber sobre el alma* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 99-123 (104).

5 Begoña Román y Francisco Esteban Bara, *¿Quo vadis, Universidad?* (Barcelona: Editorial UOC, 2016), 57.

6 José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2022), 32-34.

7 Jonathan Haidt, “Bienvenida la diversidad (menos la inte-

En lo que sigue, ahondaré en los elementos que hacen de la crisis de la universidad contemporánea una crisis de libertad que amenaza la existencia misma de esta institución educativa, porque, si la misión de la universidad es la búsqueda de la verdad, esta es solamente apropiada a la inteligencia humana “cuando dicha inteligencia no se encuentra obstaculizada (...) por el miedo, la parcialidad o alguna otra motivación irrelevante para adherir a una opinión”.<sup>8</sup> Es decir, cuando esta es libre.

Para estos efectos, dedicaré un apartado a los discípulos y otro a los maestros, para ver cómo se manifiesta esta crisis en específico. Estimo esta

aproximación de suma importancia, dado que la vida de las instituciones depende en último término de los actos de sus miembros.

#### Discípulos: la universidad no es lugar para niños

Posiblemente, lo primero que experimenta el estudiante universitario al entrar al campus es una sensación de libertad. Acaba de dejar la escuela con ciertas normas y costumbres que la nueva institución no contempla. Pero la libertad no solo es experiencia en la vida de todo estudiante, también es condición esencial para llevar una vida plenamente universitaria, sin perjuicio de que pueda ser –a su vez– ocasión para despilfarrar esta oportunidad. En medio de estas dos posibilidades, quien para evitar lo segundo esté dispuesto a sacrificar la libertad, debería tener presente las siguientes palabras que le dedicaría Schleiermacher:

lectual)” (Entrevista de Axel Kaiser), *Átomo* 1 (2018), 32-45 (37).

<sup>8</sup> John Finnis, “¿Acaso la universidad corrompe a la juventud?”, *El Derecho. Diario de Doctrina y Jurisprudencia*, 13.141 (2012), 1-4 (1).



Rafael, *La escuela de Atenas* (1509-11)

„Una universidad en que los estudiantes viven en un clima de miedo, donde temen dar su opinión sobre un libro, una idea y otra cosa, ha perdido el camino y no tiene mayor razón para seguir existiendo.“ – *Jonathan Haidt*

“[S]e olvida que el fin de la universidad no es el aprender en sí y para sí sino el conocer; que no se trata allí de llenar la memoria ni tampoco de enriquecer meramente la inteligencia, sino que debe suscitarse una nueva vida, un espíritu superior, verdaderamente científico, siempre que sea posible, en los jóvenes. Pero esto no puede lograrse por coacción; si no que el intento solo puede plantarse, ya de por sí en la temperatura de una total libertad de espíritu”.<sup>9</sup>

Se necesita ser libre para conocer, pero el conocer también nos hace libres. Por algo a este tipo de educación recibe el calificativo de “liberal”: nos libera de la estrechez de nuestro ego a través del reconocimiento de una realidad reglada por leyes que son independientes de nuestra subjetividad.<sup>10</sup> Se trata de una misión compleja, la cual se vuelve titánica para los jóvenes y su especial inclinación al actuar conforme a sus deseos.<sup>11</sup> Pero la universidad es un espacio privilegiado para conseguirlo, porque solo en ella el estudiante puede dedicarse a la búsqueda del conocimiento “sin tener que reacomodar sus escasas reservas de tiempo y energía: en etapas posteriores de la vida, tiene tantas responsabilidades que no le resulta fácil abandonarlo todo”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Friedrich Schleiermacher, “Pensamientos ocasionales sobre universidades en sentido alemán”, en *La idea de la universidad en Alemania* (Buenos Aires: Sudamericana, 1959), 117-207 (174).

<sup>10</sup> cf. José María Barrio Maestre, “Libertad personal. Condicionamientos y autodeterminación”, en *Frágiles. Desafíos en la salud mental y social*, ed. Javier Cabanyes (Madrid, Rialp, edición Scribd, 2022), 75 (de 596).

<sup>11</sup> cf. Aristóteles, *Retórica*, II, 12, 1389a.

<sup>12</sup> Michael Oakshott, “Las universidades”, en *La voz del aprendizaje liberal*, ed. Ana Bello (Buenos Aires: Katz/Liberty

Por desgracia, la universidad en la actualidad está lejos de ser el espacio anteriormente descrito. En su lugar, se ha convertido en un lugar intensamente regulado a fin de proteger a sus estudiantes tanto de situaciones como de ideas incómodas.<sup>13</sup> Hay quienes justifican esta tendencia argumentando que los estudiantes de hoy se parecen más a los niños que a los adultos y que, por esa razón, la universidad debe protegerlos. En esta línea, Eric Posner señala que quienes se quejan de que las universidades tratan a los adultos como niños se olvidan de que el verdadero problema “es que las universidades han estado tratando a los niños como adultos”.<sup>14</sup>

Si bien es cierto que el culto a la seguridad es un fenómeno generalizado y característico de la crianza que recibieron quienes hoy asisten a la educación superior –lo que explica sus mayores grados de infantilización–, no basta con constatar una realidad para concluir que una institución deba adaptarse a ella. La seguridad no puede ser el principio fundante de una universidad, porque implica el relevo de la razón en favor de los sentimientos y “es probable que cualquier cosa que literalmente sea considerada como arriesgada se pueda convertir en un objeto de prohibición”.<sup>15</sup> A su vez, esta tendencia no hace más que perjudicar a los estudiantes, dado que el securitismo no termina con los problemas y solo se limita a crear jóvenes “más frágiles, más ansiosos y más propensos a verse como víctimas”.<sup>16</sup>

Fund, 2009) 145-181 (172).

<sup>13</sup> cf. Frank Furedi, *What's Happened To The University. A Sociological Exploration Of Its Infantilisation* (London: Routledge, 2017) 46.

<sup>14</sup> Eric Posner, “Universities Are Right—and Within Their Rights—to Crack Down on Speech and Behavior” en *Slate*, 12 de febrero de 2015.

<sup>15</sup> Furedi, *What's Happened To The University*, 10.

<sup>16</sup> Greg Lukianoff y Jonathan Haidt, *Malcriando a los jóvenes estadounidenses. Cómo las buenas intenciones y las malas*



Étienne Colaud, *Reunión de doctores en la Universidad de París* (1537).

„ Los estudiantes tienen el deber de no perder el tiempo. Ya se dijo que el conocimiento libera, ahora agregamos que la ignorancia esclaviza y que no hay nada que someta más que ignorar la propia ignorancia. Esto último lo manifiestan aquellos estudiantes que se sienten capacitados para determinar la admisibilidad de ciertos contenidos y aproximaciones. Dentro del campus, es tanto lo que debe aprender un estudiante que sorprende que no pocos desperdicien su vida universitaria en quejas, funas, paros y tomas. Como si tuvieran tiempo de sobra; como si esta oportunidad no fuera irrepetible, como si tuvieran con qué exigir. “

„ La universidad actual parece haber olvidado el protagonismo de sus profesores, dificultando en ocasiones su libre búsqueda de la verdad y en otras, incluso, imposibilitándola de plano. La cultura de la cancelación ha encontrado sitio privilegiado en la universidad y su instalación ha traído consigo censuras de todo tipo: desde imposibilitar una charla hasta el despido de un académico. Paradójicamente, los profesores son las principales víctimas, pero a la vez son quienes permiten que una minoría sea capaz de clausurar la libre discusión de ideas, al ser incapaces de ofrecer una oposición que, a lo menos, hiciera más difícil la ejecución de esta clase de censuras. “

Para revertir esta mortal inclinación, las universidades deben asumir que no pueden renunciar a su misión a cambio de ahorrarle malos ratos a sus estudiantes. También deben admitir que su inestimable ayuda nunca podrá reemplazar ni las capacidades ni el interés de los alumnos. Esto implica reconocer que la universidad no es para todos “y el que no se interesa por aprender no tiene sitio legítimo en ella”.<sup>17</sup> Los estudiantes no necesitan conmiseración de su universidad, precisan de una institución “que los eduquen para una vida de libertad e independencia, no espacios seguros que los convierten en suplicantes infantilizados demandando protección”.<sup>18</sup>

Por su lado, los estudiantes también deben poner de su parte, porque no existiría el paternalismo si no existieran personas demandando protección. En primer lugar, deben ser responsables: la práctica de la libertad que confiere la vida universitaria debe estar acompañada de la capacidad de asumir las consecuencias de sus actos. Así, como los logros se aceptan con propiedad, lo mismo debería pasar con los fracasos, dejando fuera las excusas. La misión

de la universidad y la responsabilidad de sus estudiantes tienen un vínculo muy estrecho, pues resulta del todo absurdo pensar que aquel que no es capaz de asumir su propia realidad —con sus virtudes y defectos— pueda, a su vez, aproximarse con éxito a la realidad en general.

Junto con ello, y conscientes tanto del espacio como del momento privilegiados en los que se encuentran, los estudiantes tienen el deber de no perder el tiempo. Ya se dijo que el conocimiento libera, ahora agregamos que la ignorancia esclaviza y que no hay nada que someta más que ignorar la propia ignorancia. Esto último lo manifiestan aquellos estudiantes que se sienten capacitados para determinar la admisibilidad de ciertos contenidos y aproximaciones. Dentro del campus, es tanto lo que debe aprender un estudiante que sorprende que no pocos desperdicien su vida universitaria en quejas, funas, paros y tomas. Como si tuvieran tiempo de sobra; como si esta oportunidad no fuera irrepetible, como si tuvieran con qué exigir.

En definitiva, la universidad no es el lugar más indicado para niños, vagos o agitadores. Esta afirmación no debería ser especialmente polémica, pero lo es en la medida en que consideramos a la universidad como el único reducto de pleno desarrollo personal, cosa que es completamente falsa. Quienes descubren que la universidad no es su lugar en el mundo, solo le conviene “dedicarse a otras cosas más pronto que tarde. No pasa absolutamente nada, de verdad, de lo que se trata es de no perder

un tiempo maravilloso ni tampoco hacérselo perder a los demás”.<sup>19</sup>

#### Maestros: voluntad de verdad, no voluntad de poder

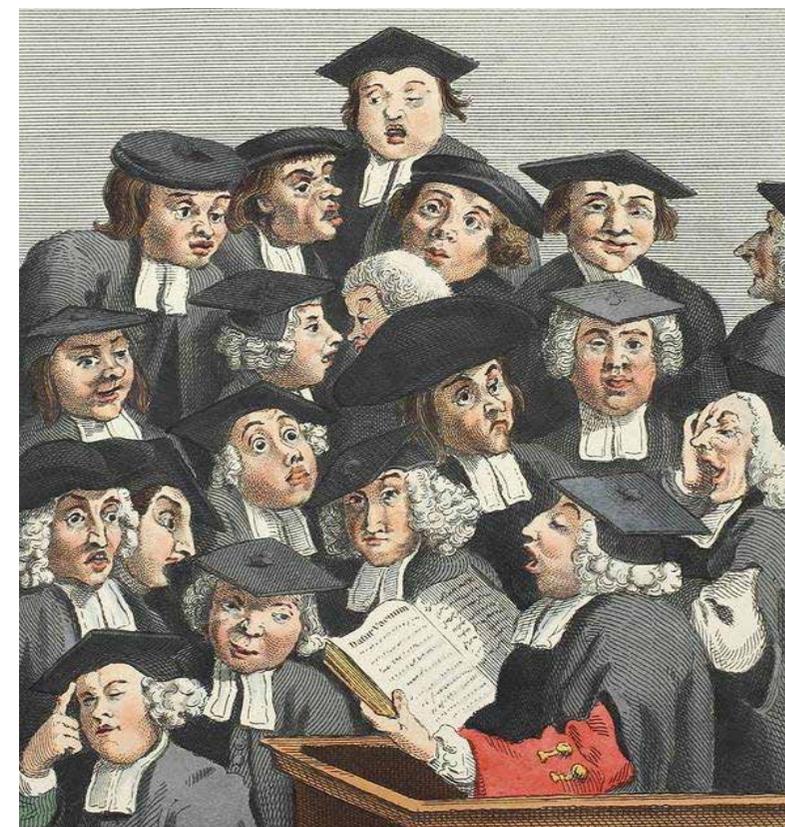
Un par de años antes de ser nombrado rector de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Juan de Dios Vial Correa escribía que los profesores eran las piedras vivas más importantes de la casa universitaria, y que la tarea más relevante de sus autoridades era atraer y conservar a los mejores profesores. Todo esto, porque “únicamente aquella universidad en la que los buenos profesores pueden desempeñarse con dignidad, independencia y autoridad merece el nombre de tal”.<sup>20</sup>

Los profesores son lo más importante de una universidad y la libertad de cátedra es su facultad más esencial. Si el rol de la universidad es la búsqueda del conocimiento conforme a la razón y si esta última es esencialmente libre, en cuanto no acepta —siguiendo a Kant— “órdenes que le impongan tomar por cierta a tal o cual cosa”,<sup>21</sup> libre también debe ser el ejercicio que compruebe la verdad del conocimiento existente. En este sentido, la libertad que goza un profesor no consiste en “decidir sobre la misión universitaria, sino escoger la mejor manera de alcanzarla”.<sup>22</sup>

La universidad actual parece haber olvidado el protagonismo de sus

profesores, dificultando en ocasiones su libre búsqueda de la verdad<sup>23</sup> y en otras, incluso, imposibilitándola de plano. La cultura de la cancelación ha encontrado sitio privilegiado en la universidad y su instalación ha traído consigo censuras de todo tipo: desde imposibilitar una charla hasta el despido de un académico. Paradójicamente, los profesores son las principales víctimas, pero a la vez son quienes permiten que una minoría sea capaz de clausurar la libre discusión de ideas, al ser incapaces de ofrecer una oposición que, a lo menos, hiciera más difícil la ejecución de esta clase de censuras.

23 Un ejemplo de ello es la excesiva burocratización de la vida académica. Véase: Joaquín García-Huidobro, “Algunas observaciones críticas sobre los procesos chilenos de acreditación” en *La universidad en debate. 18 miradas sobre una controversia*, ed. José Antonio Guzmán y otros (Santiago: Universidad de Los Andes, 2018), 295-311.



William Hogarth, *Scholars at a Lecture* (1736).

ideas están preparando a una generación para el fracaso (Santiago: Fundación para el Progreso, 2019), 67.

17 Juan de Dios Vial Correa, “La formación del universitario” en *Juan de Dios Vial Correa: Pasión por la universidad*, ed. Alejandro San Francisco (Santiago: Ediciones UC, 2017), 211-217 (212).

18 Furedi, *What's Happened To The University*, 16.

21 Immanuel Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades* (Buenos Aires: Losada, 2004), 23.

22 Román y Bara, *¿Quo vadis, Universidad?*, 68.

A primera vista, un motivo para terminar con el silencio que permite la cancelación es el simple cálculo utilitarista: “esto también me podría pasar”. Al tratarse de un fenómeno esencialmente emocional, es imposible poder prever a mediano plazo cuáles serán las futuras causas que motivarán a los censores, ni tampoco la magnitud de los actos que buscarán condenar. Por esta razón, no existe ningún académico honesto que esté libre de una eventual censura. Sin embargo, existe una razón todavía más poderosa que debería mover a profesores de diversas posiciones filosóficas a un rotundo rechazo de la cultura de la cancelación: tener una voluntad de verdad, es decir, tener la decisión de buscarla “por su grandeza significativa propia”,<sup>24</sup> oponiéndose a la voluntad de poder.

Solo si prima la voluntad de verdad en la universidad y en sus profesores, las ideas divergentes serán –a lo sumo– erradas y no “peligrosas”, “incómodas” u otros calificativos que las hacen objeto de censura. El error vuelve a ser una oportunidad de aprendizaje y estar equivocado deja de ser una cuestión de vida o muerte. En definitiva, la voluntad de verdad en la universidad nos permite asumir, junto con Gregorio Luri, que “no existe la experiencia de equivocarse, sino, en todo caso, la de darnos cuenta de que estábamos equivocados”.<sup>25</sup>

24 Romano Guardini, “¿Voluntad de poder o voluntad de verdad?” en *Tres escritos sobre la universidad*, ed. Sergio Sánchez-Migallón (Pamplona: Eunsa, 2012): 79.

25 Gregorio Luri, *El deber moral de ser inteligente. Conferencias y artículos sobre la educación y la vida*, (Plataforma Editorial, edición Scribd, 2018), 34 (de 202).

Sabemos que esta no es una tarea fácil, pero incluso en tiempos tan convulsos como los actuales, existen casos de ilustres profesores que nos brindan ejemplos mucho más ricos que los “debates plurales” de cinco contra uno que son tendencia en la academia actual. En un ensayo dedicado al argumento ontológico de San Anselmo, el profesor Humberto Giannini nos cuenta que, a fines de los años sesenta, en su clase de Filosofía Medieval se encontraba explicando dicho argumento frente a sus alumnos, entre los que se encontraban varios discípulos de Juan

„Solo si prima la voluntad de verdad en la universidad y en sus profesores, las ideas divergentes serán –a lo sumo– erradas y no “peligrosas”, “incómodas” u otros calificativos que las hacen objeto de censura. El error vuelve a ser una oportunidad de aprendizaje y estar equivocado deja de ser una cuestión de vida o muerte. En definitiva, la voluntad de verdad en la universidad nos permite asumir, junto con Gregorio Luri, que “no existe la experiencia de equivocarse, sino, en todo caso, la de darnos cuenta de que estábamos equivocados.”

Rivano, otro gran filósofo chileno, de mucha influencia entre sus alumnos – cuenta Giannini que incluso lo imitaban en el hablar y en el vestir– y que había publicado recientemente *La cultura de la miseria*, ofreciendo razones muy distintas de las sostenidas por don Humberto. Los “rivanistas” le ofrecieron a Giannini un debate con Rivano, a lo que este accedió. El debate se había postergado y Humberto Giannini se olvidó del asunto,

hasta que un día llegó al campus y se encontró con una gran muchedumbre que había llenado el Teatro para ver “a dos tipos” pelearse “por la existencia de Dios”. Giannini advirtió que ya era demasiado tarde para evitarlo y entró al Teatro para tener un debate intenso. Considero que este párrafo refleja perfectamente la voluntad de verdad que debe tener un profesor:

Aquel fue un día agotador, pero también, ¿por qué negarlo?, victorioso; de una victoria que en verdad poco tiene de ostentación: era la vitalidad del argumento, su fuerza misteriosa, lo que salimos a celebrar [Armando] Cassigoli,

y algunos amigos. Ante la desconcertada expresión de sus discípulos... Juan Rivano venía con nosotros (*o tempora! o mores!*).<sup>26</sup>

### Que cada uno cumpla con su deber, ni más (ni menos)

Es cuando menos curioso constatar que una crisis tan grave como la que sufre la universidad en la actualidad encuentre su solución en el cumplimiento de los deberes de cada uno de sus miembros. Pero no lo es si advertimos que la dificultad de las crisis no se mide solo por una difícil comprensión.

“Que cada uno cumpla con su deber” parece ser respuesta correcta de varias de nuestras crisis actuales –de orden público, de autoridad, de confianza, etc.–, lo que indica que la crisis de la universidad contemporánea no es más que otra crisis de nuestro tiempo, tan bien descrita por Giles Lipovetsky:

26 Humberto Giannini, “El hombre de Dios que deja ver algo de Dios” en *Desde las palabras* (Santiago: Ediciones UDP, 2021), 89-113 (90-91).

El deber se escribía con mayúscula; nosotros lo miniaturizamos; era sobrio, nosotros organizamos *shows* recreativos; ordenaba la sumisión incondicional del deseo a una ley; nosotros lo reconciliamos con el placer y el interés propio (...). La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, lo hemos reemplazado por las solicitudes del deseo, los consejos de la psicología, las promesas de la felicidad aquí y ahora.<sup>27</sup>

Veo en cada alternativa que describe Lipovetsky una expresión de la nueva universidad. Ese lugar idílico que nos promete “los mejores años de nuestra vida” sin indicarnos con claridad que existen “mejores formas” para aprovechar esos “mejores años.”

27 Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (Barcelona: Anagrama, 2000), 46-47.

## SOBRE EL AUTOR



### Juan L. Lagos

Investigador de la Fundación para el Progreso. Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile.



b.

---

## Bajo la lupa

---

Rosario Corvalán, <i>Contradicciones en la propuesta de aborto de la Convención</i>	82.
María Jesús Wulf, <i>Invisibilización de la familia en el proyecto constitucional</i>	86.
Raimundo Larraín, <i>Educación en el proyecto de nueva constitución: una mirada crítica</i>	90.
José Ignacio Palma, <i>El intelectual conservador: entre el activismo y la erudición</i>	94.
Macarena Bravo, <i>Crisis política y social: diagnóstico y oportunidad</i>	98.

---

# Contradicciones en la propuesta de aborto de la Convención

ROSARIO CORVALÁN

**S**in duda uno de los puntos más injustos de la propuesta de nueva Constitución es el reconocimiento del aborto como un derecho. Tanto el tenor literal del artículo como las probables interpretaciones que se le den a ciertas palabras o frases hacen que esta norma sea en extremo preocupante.

Esta propuesta de aborto no solo es intrínsecamente injusta, sino que además no respeta siquiera la lógica interna de la propuesta de texto constitucional (si acaso existe), así como tampoco la lógica discursiva o comunicacional con la que pretenden explicar esta propuesta de aborto, contradiciéndose con otros derechos y principios de la propuesta de texto constitucional o con dichos de los convencionales en otras materias.

Hemos visto cómo en distintos aspectos del proceso constituyente ha imperado la lógica de “mi libertad llega hasta donde empieza la del otro” (esto, al menos en el plano de las libertades personales). Esta máxima, propia de un liberalismo ramplón y reduccionista de la libertad humana, la vemos reflejada, por ejemplo, en el listado de derechos sexuales y reproductivos, en el reconocimiento del derecho a la identidad, o el derecho a la autonomía personal, entre varios otros.

Por su parte, el derecho al aborto no respeta siquiera esa primera premisa liberal, puesto que la libertad de uno llegaría más allá que donde empieza la del otro: la autonomía de la mujer tendría un rango tal que permitiría transgredir este “principio del daño” (pues permitiría elegir al punto de dañar a otro sin su consentimiento; el no nacido). Si bien este principio denota una concepción antropológica a nuestro parecer reduccionista, suscribirlo debiera implicar respetarlo.

La falta de coherencia interna se ve también en la negación

de derechos que la misma Constitución reconoce. En efecto, esta propuesta de aborto reconoce el derecho a la vida de todas las personas. Por otro lado, se rechazaron *todas* las propuestas que pretendían siquiera nombrar al no nacido. Para algunos podrá parecer lógico, puesto que para considerar que el aborto es un derecho, conviene negar que el no nacido es una persona. Esto es cierto, pero hay que recordar que los mismos convencionales que defendieron la propuesta de aborto postularon que en ningún caso implicaba “abortar hasta el final del embarazo”, que hablar de “abortar a los 9 meses” era una caricatura. Si realmente fuera una caricatura, ¿por qué negarse a *nombrar* al no nacido? Luego, los mismos convencionales que, implícitamente, reconocieron que en algún momento antes de nacer el feto se convierte en persona, se negaron a nombrarlo en la propuesta de texto como titular de derecho a la vida.

Por lo demás, se ha dicho mucho que será una ley la que deberá regular plazos y causales. Esto es altamente improbable por varios motivos. Primero, consiste en una suposición, puesto que la propuesta de la Convención dice que la ley deberá *regular* el ejercicio del derecho al aborto, y no *limitarlo*. Ahora, si el Congreso propusiera una ley que efectivamente *limite* este derecho, es muy probable que esa ley fuera declarada inconstitucional, puesto que el artículo de la propuesta dice que el aborto sería un derecho de *todas* las mujeres, que les permitiría decidir de *forma libre* y que se podrá ejercer *sin interferencia* por parte de terceros.

Otro punto fundamental es que, al referirse a los límites que se pueden establecer a los derechos fundamentales, la propuesta de Constitución señala en diversas ocasiones que estas limitaciones se pueden fundar en derechos de otros o de la naturaleza (por ejemplo, solo se podrá limitar el derecho a huelga si afecta la “vida, salud o seguridad de la población”, como señala el artículo 47 N°7. Por su parte, el artículo 52 señala que la ley que regule el derecho a la propiedad determinará sus límites “conforme con su función social y ecológica”).

“ El espíritu de la propuesta de la Convención es que los derechos fundamentales puedan limitarse solo en resguardo de los derechos de otros (derechos fundamentales de las personas o “derechos de la naturaleza”). La pregunta que surge, entonces, es en virtud de qué podrá limitarse a futuro el “derecho al aborto”, si la Constitución no reconoce como persona al no nacido, y por lo tanto no ve fundamento alguno para establecer aquel límite”.

El punto que queremos mostrar es que el espíritu de la propuesta de la Convención es que los derechos fundamentales puedan limitarse solo en resguardo de los derechos de otros (derechos fundamentales de las personas o “derechos de la naturaleza”). La pregunta que surge, entonces, es en virtud de qué podrá limitarse a futuro el “derecho al aborto”, si la Constitución no reconoce como persona al no nacido, y por lo tanto no ve fundamento alguno para establecer aquel límite.

Las opciones que permiten una salida de esto serían dos: que se considere que el derecho a la vida, aunque no lo diga la Constitución expresamente, sí comprende al no nacido a partir de cierta edad de gestación (aunque ello no permite entender por qué se rechazó en múltiples ocasiones reconocerlo como persona), o señalar que, por ser riesgoso para la madre, el aborto no se puede realizar a partir de cierto mes de gestación (aunque ello suena inviable, puesto que contradice la extrema autonomía que se consagra en materia de derechos sexuales y reproductivos. Dicho de otra forma, la lógica de la propuesta constitucional parece ser más bien “si la mujer quiere abortar y ello es riesgoso a partir de tal mes, es decisión suya correr o no ese riesgo”).

Por último, se ve también una contradicción con lo que respecta a la libertad de conciencia. Este derecho, reconocido en diversos tratados internacionales de Derechos Humanos, así como también en la propuesta de nueva Constitución (artículo 67), es el fundamento de la objeción de conciencia, que no es un derecho distinto, sino que es una manifestación de dicha libertad.

Por ello, lo contradictorio es que se hayan rechazado todas las propuestas que permitían incluir la objeción de conciencia como un derecho, específicamente en materia de aborto (en contraste

con la inclusión de la libertad de conciencia como un derecho). Por el contrario: la propuesta de aborto señala que este se podrá llevar a cabo de forma “libre de violencias y de interferencias por parte de terceros, ya sean individuos o instituciones”. Ello podría implicar una prohibición, a nivel constitucional, de la objeción de conciencia tanto personal como “institucional”, en materia de aborto. Esto, por considerar que dicha objeción sería precisamente una interferencia con el derecho a “decidir sobre la interrupción del embarazo de forma libre”.

La propuesta de aborto libre en el borrador de nueva Constitución es deficiente por donde se le mire: en fondo, en forma, en coherencia interna. La excusa del supuesto “límite legal”, además de ser eventual y muy improbable, es absolutamente insuficiente. Esto, pues el aborto es un acto injusto con independencia de la causal o plazo en que se haga. De todas formas, conviene aclarar que se hace aun más grave esta propuesta considerando la dificultad de limitarlo a futuro, puesto que serán más los abortos amparados por este eventual nuevo texto constitucional.

Por último, las contradicciones internas de la propuesta de texto no hacen sino reafirmar su deficiencia y la imposibilidad de la Convención de reconocer que derechos tan fundamentales como el derecho a la vida o a la libertad de conciencia no están siendo debidamente protegidos en su propuesta. 



MARÍA JESÚS WULF

## Invisibilización de la familia en el proyecto constitucional



Identificar una crisis, con toda su crudeza, es el primer paso para salir de ella. La crisis que atraviesa Chile se manifiesta, en parte, como violencia que emana de una vida comunitaria fracturada, y un sistema político incapaz de procesarla. Donde no vemos ni ley ni orden, debiésemos recordar que es imposible fortalecer la vida comunitaria de la sociedad chilena y pacificar nuestros vínculos allí donde la familia se encuentra debilitada. Es en ella donde se tramite ese sistema de valores compartido, que conduce la acción de cada persona en sociedad y le recuerda que su existencia e identidad depende del origen de otros.

No obstante, nada de esto es evidente en el debate público chileno ni en la propuesta constitucional elaborada por la Convención. Niños del Sename y su participación en el estallido social no nos llevaron a reflexionar detenidamente sobre las consecuencias de esas familias fracturadas.<sup>1</sup> Ni

1 Nicolás Sepúlveda, “El historial de abusos y violencia que vivieron en el Sename de Antofagasta los adolescentes presos por el estallido social” (Ciper Chile: 2021) <https://www.ciperchile.cl/2021/09/01/el-historial-de-abusos-y-violencia-que-vivieron-en-el-sename-de-antofagasta-los-adolescentes-presos-por-el-estallido-social/>

siquiera una dramática pandemia, que terminó por aumentar la violencia dentro de muchas familias y empeorar la calidad de sus relaciones –afectando vivencialmente a la gran mayoría– motivó un cuestionamiento a las condiciones en las cuales se forma familia en nuestro país.

Aunque se encuentre oculta y neutralizada, la función social de la familia es irremplazable. Es la célula de la sociedad porque ella guarda la memoria del valor intrínseco de la persona por sobre cualquier tipo de organización social. En la familia se vive la experiencia de ser valorado por el mero hecho de existir, estableciendo lazos permanentes y no sustituibles. Es en dicho espacio donde se ejercita la auto donación hacia otro, como un pleno ejercicio de libertad y realización, y es también donde se recibe de forma gratuita. Esta experiencia vital, en la cual apreciamos al otro por el hecho de existir, es la base para la vida cívica. Vida cívica que como país nos sobrepasa.

Ahora, ¿qué explicación existe detrás del ocultamiento de la familia? La respuesta tiene que ver con nuestro momento civilizatorio. Las sociedades post-industriales, entre las que se encuentra Chile, han afectado a la familia estructuralmente. Y el hecho que esta se haya adaptado –de todas formas– al ordenamiento de una sociedad compleja, ha provocado que todas las demás instituciones descansen en ella sin asumir los daños que le inducen. Porque en términos globales, vemos que la familia y el amor entre sus miembros continúa existiendo. Y lo hace aún con enormes presiones de los diferentes sistemas de la sociedad que buscan aminorar su rol,

cambiar sus funciones y al mismo tiempo conducirla. Qué mayor ejemplo podemos encontrar que la gestión de la pandemia Covid-19, en la cual las familias tuvieron poco y nada que decir respecto a la asistencia a clase de sus hijos, la exposición de riesgo que estaban dispuestas a asumir para acceder a bienes básicos e incluso el manejo de sus labores de cuidado a los adultos mayores.

Pero existe además un problema conceptual. A nivel político y también social, la familia se suele comprender como la suma de sus miembros, lo que justamente termina reduciéndola. La familia no es el deseo de un niño puesto en confrontación con el deseo del padre, no es la realización de la madre por sobre la realización de su esposo. Como dice Pierpaolo Donati, es una realidad *supra individual* y *supra funcional*, que debiese guiar el todo social y que no puede ser jamás analizada a nivel individual.<sup>2</sup> Por ello, si se piensa en potenciar el rol que tiene la familia en nuestra sociedad, es importante elevarla a una *categoría propia*.

¿Recoge de alguna manera esta visión la Convención Constitucional mediante el borrador de constitución que le presenta al país? Lamentablemente no. Y, por el contrario, la invisibiliza en mayor medida. Así, por ejemplo, el borrador la reconoce como la célula fundamental de la sociedad –cuestión presente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos–, pero no considera a los padres como los primeros y principales educadores

2 Pierpaolo Donati, *Manual de sociología de la familia* (Pamplona: Eunsa, 2003).

Francisco Antonio Cano, *Horizontes* (1913).

de sus hijos: “La educación es un deber primordial e ineludible del Estado”.<sup>3</sup> Claramente, estos aspectos evidencian que a nivel jurídico la familia en Chile no guiaría al todo social, sino más bien sirve a un ordenamiento en el que prima el rol del Estado. Esto agrava la crisis de no reconocimiento, además de arrebatarle funciones que natural, histórica y culturalmente le son propias.

También la propuesta señala que “el Estado reconoce y protege a las familias en sus diversas formas, expresiones y modos de vida, no restringiéndose a vínculos exclusivamente filiativos y consanguíneos. El Estado debe garantizar a las familias una vida digna, procurando que los trabajos de cuidados no representen una desventaja para quienes los ejercen”.<sup>4</sup> Lamentablemente al hablar de familias, se termina por diluir el concepto de esta y se corre el riesgo de no reconocer el vínculo que le ofrece mayor estabilidad y que tienen una función específica como es el matrimonio. La discusión al respecto suele basarse en un principio de inclu-

sión, mas no incorpora la importancia que tiene para la sociedad el poder categorizar e identificar a una familia. Si no incorpora vínculos filiativos y consanguíneos ¿es familia una amistad? ¿es familia un individuo con su mascota? ¿es familia una comunidad religiosa? Si esto se proyecta, no es posible entonces darle una categoría distintiva, que le permita un reconocimiento institucional con deberes y derechos propios.

Ante este asunto, es posible el desánimo. Pero a la familia no se le puede subestimar su capacidad de resistencia. Seguirán formándose familias todos los días. Sin embargo, el desafío es urgente. Existe todavía un ejercicio intelectual y político profundo por hacer, respecto al posicionamiento de la familia como el centro del obrar de nuestras instituciones. Y ese camino, más importante de recorrer que muchos otros, nos permitirá salir de la verdadera crisis social que atravesamos. Para transitarlo es necesario responder qué deberes y qué derechos propios debiésemos otorgarle; qué define por esencia a la familia y también estudiar experiencias internacionales –como Polonia– de los cuales podamos rescatar la aplicación de estos principios. La familia chilena, y los abandonados niños del Sename, merecen este esfuerzo y mucho más. 

3 Convención Constituyente, *Borrador Nueva Constitución* (Santiago: 2022), N° 281, Artículo 16. Véase <https://www.chileconvencion.cl/wp-content/uploads/2022/05/PROPUESTA-DE-BORRADOR-CONSTITUCIONAL-14.05.22-1.pdf>

4 Convención Constituyente, *Borrador Nueva Constitución*, N° 106, Artículo 7.

” A nivel político y también social, la familia se suele comprender como la suma de sus miembros, lo que justamente termina reduciéndola. La familia no es el deseo de un niño puesto en confrontación con el deseo del padre, no es la realización de la madre por sobre la realización de su esposo. Como dice Pierpaolo Donati, es una realidad supra individual y supra funcional, que debiese guiar el todo social y que no puede ser jamás analizada a nivel individual. Por ello, si se piensa en potenciar el rol que tiene la familia en nuestra sociedad, es importante elevarla a una categoría propia.

¿Recoge de alguna manera esta visión la Convención Constitucional mediante el borrador de constitución que le presenta al país? Lamentablemente no. Y, por el contrario, la invisibiliza en mayor medida. “



# Educación en la nueva constitución: una mirada crítica

RAIMUNDO LARRAÍN

**E**l sistema educacional chileno se caracteriza por ser de provisión mixta, es decir, aquella en que tanto entes públicos como privados pueden impartir educación bajo condiciones equitativas, con reglas conocidas por todos y que otorga a todas las familias la posibilidad de ejercer la libertad de enseñanza en base a sus preferencias, independiente del lugar y condición socioeconómica en que se encuentren. Es problemático entonces, que el borrador de la nueva Constitución omita toda referencia al concepto de provisión mixta —elemento histórico de la educación chilena— y se centre, más bien, en un cambio desfavorable del actual sistema y en un debilitamiento de la libertad de enseñanza, con una mirada parcial de carácter estatista.

Las normas de educación del borrador constitucional la consagran, en primer lugar, como un derecho social garantizado por el Estado, que viene acompañado de un listado de fines que deben compartir las instituciones educativas, tales como la conciencia ecológica, el enfoque de género, la justicia social, la convivencia democrática y el desarrollo integral de las personas. Estos fines, a su vez, vienen complementados por una batería de principios, que deben conducir el desarrollo de las instituciones de educación, entre los que se encuentran la cooperación, no discriminación, inclusión, justicia, participación, solidaridad, interculturalidad y pluralismo. Además, señala que deberá tener

un “carácter no sexista”. Acto seguido, se establece que la calidad de la enseñanza se entenderá como el cumplimiento de todos estos fines y principios. Resulta ciertamente inquietante que los proyectos educativos condicionen su existencia al logro de fines y principios definidos de antemano por una carta magna, más aún, cuando el logro de estos parece inalcanzable en la práctica. ¿Confiaremos la calidad de nuestra educación al cumplimiento de una lista inalcanzable de fines y principios? ¿Deben todos los proyectos educativos del sistema de enseñanza chileno ser forzados a cumplir con todos y cada uno de estos fines y principios predeterminados?

Pero eso no es todo. La solución propuesta por los constituyentes para el logro de estos fines y principios es la gestión de la enseñanza a través de un Sistema Nacional de Educación, de carácter laico y gratuito, que estaría integrado por todos los establecimientos con Reconocimiento Oficial del Estado. Más todavía, la propuesta constitucional señala que será el Estado quien articulará, gestionará y financiará este Sistema, compuesto por establecimientos e instituciones estatales, no quedando ninguna protección ni reconocimiento para la educación no estatal. Esto atenta, sin matices, contra la igualdad de trato del Estado hacia los estudiantes, según el lugar donde estudien. ¿Dónde queda consagrado el derecho de más del 55% de los estudiantes del país que actualmente estudian en escuelas particulares subvencionadas? ¿Por qué se consagra

una forma de financiamiento para cierto tipo de colegios y no para otros? La norma omite el financiamiento para todo lo que no sea estatal, dejando esto al arbitrio de los legisladores y gobernantes de turno. Es decir, los aportes de la sociedad civil en educación quedan supeditados a una ley, y siempre y cuando los colegios se alineen en torno a los objetivos políticos, fines y principios señalados en el borrador. Pareciera ser que para que la educación estatal florezca, la subvencionada y particular deben ser invisibilizadas. Por último, resulta problemático que sea una norma que financia instituciones, no la decisión de las familias y alumnos de estudiar donde decidan, sea en escuelas estatales o privadas.

Una tarea de largo plazo, como es la educación de los niños y jóvenes chilenos, requiere de aquellas certezas mínimas y necesarias para definir objetivos en el mediano y largo plazo. ¿Cómo se mantienen y proyectan las escuelas no estatales en el futuro? ¿Cómo se mejora la infraestructura escolar, la formación docente continua, la apertura de nuevos cursos, si no hay certeza de financiamiento? No cabe duda que se trata de un retroceso. Junto con esto, el borrador omitió la posibilidad, hoy consagrada en la Constitución, de que privados puedan crear, gestionar y mantener nuevos establecimientos. Tal como quedó redactada la norma, la sociedad civil quedaría impedida la abrir nuevos colegios que respondan, por ejemplo, a los cambios demográficos, a la aparición de nuevas metodologías de enseñanza

„ Con el debilitamiento de la libertad de enseñanza y el derecho a la educación perdemos la oportunidad de avanzar a un Chile que, regido bajo una gobernanza moderna y ágil, permita a las personas lograr sus fines y alcanzar su máximo potencial. Por el contrario, la norma nos deja prisioneros de un Estado que fuerza a todos los actores hacia sus propios fines y principios. La diversidad de proyectos educativos beneficia a todos y constituyen parte de la riqueza cultural de los países. Esto se logra con un trato equitativo por parte del Estado, con certezas para el largo plazo, y con profundo respeto por la dignidad de las personas y su libertad. “



o al impulso emprendedor de un grupo de personas que quiera fundar un nuevo establecimiento educacional. Todas las normas que se presentaron para permitir la creación de nuevos colegios, y también el financiamiento de la educación particular subvencionada, fueron rechazadas. No existe educación integral y de calidad en un mundo diverso, si no existe la posibilidad de crear proyectos educativos diferentes al proyecto estatal.

En otros artículos, la propuesta del borrador debilita la autonomía de los sostenedores y directivos de los colegios en el cumplimiento de sus propios proyectos educativos. Esto, al definir la participación vinculante de los integrantes de la comunidad educativa en las definiciones del proyecto educativo y al establecer la libertad de cátedra de los profesores y educadores. ¿Qué herramientas tendría un colegio si un profesor atenta abiertamente contra los valores que se plasman en su proyecto

institucional? Esto puede afectar particularmente la consolidación en el largo plazo de proyectos educativos en una sociedad diversa, tarea que toma años en adquirir forma y consistencia. El timón lo deben tomar quienes dirigen, fundan y sostienen los colegios, con el apoyo de la comunidad escolar.

Con el debilitamiento de la libertad de enseñanza y el derecho a la educación perdemos la oportunidad de avanzar a un Chile que, regido bajo una gobernanza moderna y ágil, permita a las personas lograr sus fines y alcanzar su máximo potencial. Por el contrario, la norma nos deja prisioneros de un Estado que fuerza a todos los actores hacia sus propios fines y principios. La diversidad de proyectos educativos beneficia a todos y constituyen parte de la riqueza cultural de los países. Esto se logra con un trato equitativo por parte del Estado, con certezas para el largo plazo, y con profundo respeto por la dignidad de las personas y su libertad. 

JOSÉ IGNACIO PALMA

## El intelectual conservador: entre el activismo y la erudición



Aunque contingente, lo cierto es que desde los primeros escritos de teoría política, el rol del sabio ha sido objeto de discusión. Algo de esto hay en la *Re-pública* de Platón, cuando nos dice que el filósofo, quien mejor conoce la idea del bien, debe ser rey. Hoy, el sabio no gobierna, pero está presente de distintas maneras en nuestra vida pública. Lo denominamos “intelectual”, aquel erudito poseedor de una cosmovisión sobre la vida en comunidad y capaz, desde dicha cosmovisión, de iluminar la comprensión de la realidad política y social.

Cuando la crisis sobreviene y la incomprensión abunda, las miradas giran hacia el intelectual. La

crisis política chilena no ha sido la excepción. Sin embargo, el mundo de la derecha, y particularmente la que responde a una matriz clásica y cristiana de pensamiento, parece padecer de una cierta falta de sintonía entre sus intelectuales y activistas. Dicho de otro modo, cuesta identificar signos claros de que la producción intelectual conservadora esté permeando de manera consistente entre aquellos que se dedican a la tarea propiamente política.

En cuanto tradición intelectual, el pensamiento conservador chileno ha contado con figuras robustas a lo largo de la historia del país. Abdón Cifuentes, Alberto Edwards, Francisco Antonio Encina, Jaime Eyzaguirre, Mario Góngora, Gonzalo Vial,

Pedro Morandé y Jaime Guzmán, por mencionar algunos, han sido intelectuales que, con mayor o menor cercanía con la política, han dado forma a una tradición conservadora propiamente chilena. En el presente, personajes como Carlos Frontaura, Joaquín García-Huidobro, Pablo Ortúzar, Daniel Mansuy, Hugo Herrera, Alejandro San Francisco o Claudio Arqueros podrían ser identificados como parte –aunque siempre caben los matices– de esta tradición.

Ya sea a través de la participación en foros, la publicación de libros, columnas en diarios o apariciones en radio y televisión, estos y otros intelectuales conservadores han dado a conocer su lectura sobre las causas de la crisis institucional chilena y el “estallido social”, ofreciendo incluso ciertos parámetros de acción. En el Gobierno de Sebastián Piñera, sin embargo, no parecía haber una tesis clara sobre la crisis, y tampoco se observó un esfuerzo nítido del entonces Presidente por nutrirse de la visión de los intelectuales ligados a su sector, ya sean conservadores o de alguna otra corriente. El “segundo piso” liderado por Cristián Larroulet no sufrió cambios sustanciales –a pesar de lo profundo de la llaga–, y la experticia tecnocrática característica de sus integrantes continuó siendo el principal paradigma de conducción política.

Tampoco en la campaña de José Antonio Kast –a pesar de la notable valentía para defender posiciones conservadoras en varios debates contingentes– se apreciaba una lectura profunda y coherente sobre nuestra crisis política, que bebiera de la

“Ante el avance del progresismo, de la secularización y el creciente desprestigio de nuestra cultura y tradiciones entre las generaciones jóvenes, se vuelve indispensable la presencia de los intelectuales clásicos y cristianos en todos los medios disponibles, cumpliendo con una tarea formativa que supere en profundidad a la del mero comentarista de la contingencia. La batalla cultural se da en todos los frentes: en la academia y en los diarios, no cabe duda, pero también en las redes sociales y otros medios de comunicación. Necesitamos conservadores eruditos, pero también influyentes.”

tradición clásica y cristiana chilena o que se viera influenciada por el análisis de sus pensadores actuales. Así, la formulación “esto es culpa de la izquierda radical” se volvió un comodín que, aunque muchas veces cierto, no alcanzaba para dar cuenta de la profundidad del fenómeno político y social.

Esta situación no es responsabilidad exclusiva, por supuesto, del actor político, como si este se negara rotundamente a leer o escuchar todo aquello que los intelectuales tienen para decir. Lo cierto es que muchas veces el intelectual, receloso de su independencia y validez académica, rehúsa del contacto directo con la política. A diferencia de como hiciera Aristóteles con Alejandro Magno en Macedonia, Raymond Aaron con Charles de Gaulle en Francia, o Alberto Edwards con Carlos Ibáñez del Campo en Chile, no se observa en hechos concretos una voluntad profunda por parte de la mayoría de los intelectuales conservadores de crear un vínculo estrecho con proyectos políticos específicos. Una excepción sería, por ejemplo, el caso de Hugo Herrera con Mario Desbordes.

En la izquierda frenteamplista parece haber menos complejos al respecto. Personajes como Carlos Ruiz y Fernando Atria han desarrollado carreras académicas de amplio prestigio y extensión y, sin embargo, no se han abstenido de tener un rol importante en la configuración ideológica y programática del Frente Amplio. Así lo hizo también, por ejemplo, Eugenio Tironi con la Concertación. No es la idea exigirles a los intelectuales conservadores que, como Ruiz y Atria, entren al plano de la política electoral (ambos compitieron por un cupo de constituyente en el distrito 10), ni que se pongan al servicio irrestricto y ciego de determinados proyectos políticos, pero sí que sean capaces de encontrar un equilibrio que les permita mantener su espíri-

tu crítico y, a su vez, permear en la acción política contingente.

Donde también se hace urgente una presencia más entusiasta de intelectuales pertenecientes a la tradición clásica y cristiana es entre los jóvenes. Si bien en Santiago oriente, por una cuestión geográfica, los estudiantes universitarios tienen mayores posibilidades de entrar en contacto con centros de estudio como Res Pública, la Fundación Jaime Guzmán o el IES, y por tanto acceder a la formación política que sus intelectuales entregan, la situación en el resto de Chile es muy distinta. Entre los estudiantes pertenecientes a movimientos políticos universitarios o juventudes de partidos políticos, el intelectual chileno más mencionado como referente es, sin dudas, Axel Kaiser.

Aunque los liberales clásicos, como se define Kaiser, han sido históricos compañeros de coalición política de los conservadores (debido a la coincidencia en varias posturas de política contingente), lo cierto es que no respondemos a la misma matriz de pensamiento. Allí donde Kaiser defiende el mercado y un Estado mínimo, los conservadores estamos llamados a promover las virtudes, valores y principios que hacen que el mercado, pero también la familia, las organizaciones de la sociedad civil y la vida en comunidad política sean posibles.

Kaiser tiene, sin embargo, una llegada más amplia entre los jóvenes por una razón muy simple: tal como señaló en *La fatal ignorancia*, entiende muy bien que el rol de los intelectuales es influir en la cultura y utiliza los medios de comunicación disponibles para lograrlo. Y aunque parte del mundo conservador lo ha criticado por el uso de un lenguaje “polémico” (que parte de la premisa de que el adversario político siempre está equivocado) y poco

académico, sus libros y videos tienen un alto nivel de difusión en las nuevas generaciones que se integran a la derecha.

Lo anterior es un llamado a la acción. En pleno siglo XXI se hace necesario innovar en los medios y perder el complejo frente a los formatos menos “académicos”. Ante el avance del progresismo, de la secularización y el creciente desprestigio de nuestra cultura y tradiciones entre las generaciones jóvenes, se vuelve indispensable la presencia de los intelectuales clásicos y cristianos en todos los medios disponibles, cumpliendo con una tarea formativa que supere en profundidad a la del mero comentarista de la contingencia. La batalla cultural se da en todos los frentes: en la academia y en los diarios, no cabe duda, pero también en las redes sociales y otros medios de comunicación. Necesitamos conservadores eruditos, pero también influyentes. 

# Crisis política y social diagnóstico y oportunidad

MACARENA BRAVO

Desde octubre de 2019 Chile se encuentra en un camino que al andar ha demostrado ser la aplicación de la receta revolucionaria. Una revolución se construye a base de cambios repentinos, en su mayoría violentos, en los cuales los grupos que aparentan ser anárquicos dan pie a la toma del poder por parte de una minoría organizada que dirige y controla el proceso. ¿Qué ha ocurrido en Chile? Entre el 14 de octubre y 18 de noviembre de 2019, se desencadenaron una serie de hechos de violencia que nos llevaron a una fuerte crisis política y social que puso en vilo al Gobierno del ex Presidente Piñera.<sup>1</sup>

La salida para enfrentar dicha crisis se concretó el 15 de noviembre del mismo año, día en que las fuerzas políticas con representación parlamentaria y, a través del ex Ministro Secretario General de la Presidencia, Gonzalo Blumel, acordaron un proceso para la paz social, que consistió en la redacción de una nueva Constitución. Dicho acuerdo, a todas luces, fue una rendición total frente a la violencia, dando cauce a un proceso constituyente hasta el día de hoy vigente. El proceso constituyente posee una dimensión cultural que en el medio nacional se ha denominado *octubrismo*, concepto que sintetiza las emociones y pasiones del momento en que se inició el proceso de cambio. Dicho concepto contiene en sí, dos aspectos que explican el inicio de la crisis política y su proyección futura: la sensación de abandono por parte de la clase política de las urgencias y preocupaciones de las personas frente a un modelo –decían– egoísta e injusto; y de

1 Para un relato detallado de los hechos, ver Andrés Jouannet Valderrama, *Golpe al Estado. El octubre chileno* (Santiago: Historia Chilena/Konrad Adenauer Stiftung, 2020), 87-114.

otro lado, la justificación del uso de la violencia como forma de liberación frente a los abusos del modelo económico. Estos dos aspectos medulares de la revolución fueron enfermando a la sociedad.

Retomando la idea de la revolución chilena, José Joaquín Brunner ha señalado que la Convención es la manifestación de un dispositivo revolucionario, un *poder dual*, que sería indispensable para la desestabilización y la liquidación del antiguo régimen.<sup>2</sup> La Convención, en esta concepción, representaría el espacio llamado a darle representatividad al pueblo frente al orden antiguo, razón por la que debe concentrar para sí todo el poder. Entonces, ¿cómo lograron instalar este proceso revolucionario?: gestando una crisis social, política y económica, que no solo nos tiene en medio de un proceso constituyente, sino que también llevó al triunfo presidencial de la izquierda radical, teniendo el poder del Gobierno y del proceso constitucional, donde el único contrapeso hoy es el Congreso.

El escenario perfecto para instalar la revolución se fue construyendo por años, siendo octubre 2019 el momento en el que estalla. Chile desde hace años viene siendo el escenario de una disputa hegemónica entre una nueva izquierda, que se consolidó primero en las universidades, y una elite política que no aprendió a renovar sus cuadros.

Por otra parte, la sociedad –especialmente la juventud de 18 a 30 años y los sectores socioeconómicos de ingresos más bajos– paulatinamente asimiló las ideas de izquierda sobre el modelo chileno, generando la falsa idea de que este solo ha favorecido a ciertos sectores de la sociedad y ha excluido a otros. Sin embargo, ha sido el crecimiento económico el que principalmente ha permitido a más chilenos tener una mejor calidad de vida. Tanto es así, que se fue generando una cultura de altas expectativas muy difíciles de controlar, lo que nos ha llevado a un individualismo y consumo exacerbado, lo que además fortaleció la lucha de clases en favor de las izquierdas. Para ciertos grupos, como es el caso de los jóvenes, los datos de reducción de la pobreza, de acceso a la educación, de más oportunidades de empleo, entre otros, son solo números. Han sido las consignas, las protestas y la violencia asociada a ellas lo que ha predominado en el ámbito público, generando un fuerte resentimiento en amplios sectores

2 José Joaquín Brunner, *Doble poder: ¿revolución o refundación? El Líbero*, 14 de julio de 2021. Disponible en: <https://ellibero.cl/opinion/jose-joaquin-brunner-doble-poder-revolucion-o-refundacion/>



“ Para ciertos grupos, como es el caso de los jóvenes, los datos de reducción de la pobreza, de acceso a la educación, de más oportunidades de empleo, entre otros, son solo números. Han sido las consignas, las protestas y la violencia asociada a ellas lo que ha predominado en el ámbito público, generando un fuerte resentimiento en amplios sectores de la juventud, transformándose así en el principal motor de la revolución chilena”

de la juventud, transformándose así en el principal motor de la revolución chilena.

Con todo, habiendo ganado el cambio de Constitución con el 80% de los votos, una Convención Constitucional mayoritariamente de izquierda, teniendo al mando a un presidente de extrema izquierda, la volatilidad de esta sociedad de hoy y con sed de que se cumplan las promesas realizadas, le está pasando la cuenta al proyecto revolucionario. En el primer mes de gobierno de Boric, obtuvo una desaprobación mayor al 50% que solo ha crecido con el correr de los meses, llegando a un 59% en junio de 2022 según las mediciones de Cadem. Por otra parte, diversas encuestas muestran cómo desde enero a la fecha la esperanza en el proceso constituyente ha decaído progresivamente, ganando terreno la opción Rechazo, llegando incluso a contar con una intención de voto mayoritaria entre la ciudadanía. En este proceso ha sido importante la desaprobación al proceso constituyente alcanzada en el sector socioeconómico D (ingresos más bajos), en mujeres y en sectores de izquierda y centro. Estos datos son relevantes y podrían confirmar que tenemos una sociedad enferma y volátil en sus preferencias. “Lucharon” por llegar al poder y hoy les dan la espalda a sus representantes y comienzan a ser conscientes que el camino revolucionario no va a saciar sus expectativas ni va a solucionar los problemas reales de las personas.

La pregunta que corresponde hacerse es por qué de un momento a otro han cambiado las expectativas. En primer lugar, hay un mal que está en la raíz del problema: la sociedad de lo inmediato, de lo volátil, que responde a estímulos. Por definición los estímulos son distintos de los procesos, que requieren de paciencia, de adaptación a los cambios... Todo lo contrario, a lo que se ha hecho creer desde octubre de 2019. Por otra parte, hay una carencia importante de formación crítica. Las escuelas han

dejado de formar y la familia misma ha perdido toda autoridad en la sociedad. Esto ha derivado en que se ha instalado una cultura en que los deseos y los derechos serían una misma cosa. El valor y sentido de los deberes en una comunidad política se ha olvidado por completo.

¿Es posible frenar este proceso? El cambio cultural al que ha sido sometido Chile no es definitivo. Chile tiene una raigambre cultural que trasciende los años oscuros que nos ha tocado vivir y que aflora cada vez que buscamos rescatar aquello profundo que nos identifica como nación. Con todo, hay que estimular el proceso inverso. En primer lugar, tomar conciencia de las circunstancias históricas, aunar y movilizar voluntades. Luego, utilizar los medios: las organizaciones de la sociedad civil, con la suficiente legitimación y penetración social, están llamadas a encabezar una ofensiva contracultural en todos los frentes. La campaña por el plebiscito de salida permite articular grupos que, eventualmente, podrían funcionar como una oposición no partidista, ciudadana y que sirva de base para la articulación política futura. Esa labor cultural y pedagógica retrasada por tanto tiempo poco a poco aflora en movimientos y liderazgos.

Todo cambio cultural requiere de personas, instituciones e ideas. Son los momentos desafiantes como los que vivimos los que permiten el surgimiento de los liderazgos que enseñan grandes ideas y edifican mejores instituciones. V

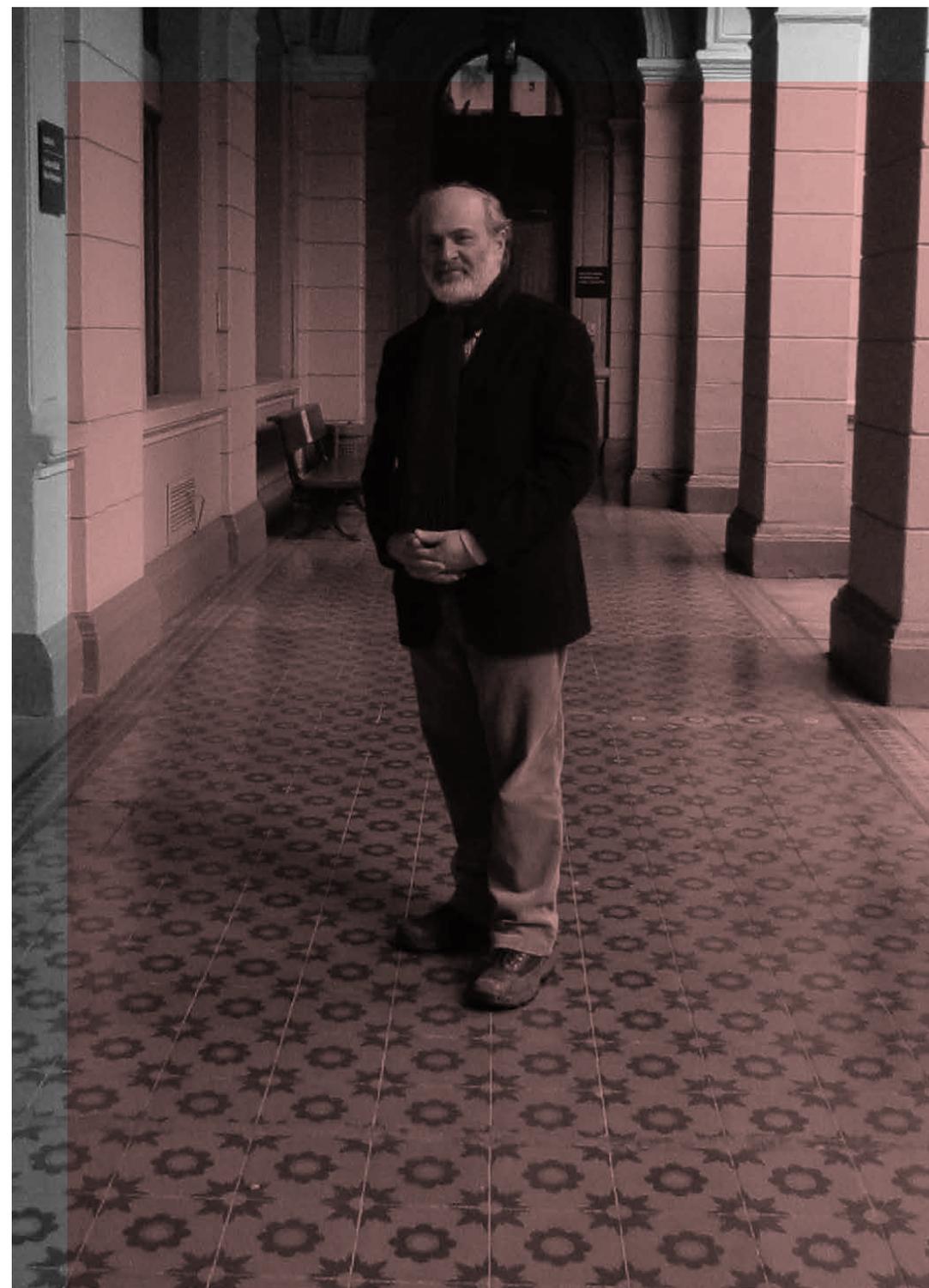
C. ENTREVISTA A

# CARLOS FRONTAURA

*“TODOS LOS INTENTOS DE  
CONCILIACIÓN ENTRE EL  
CRISTIANISMO Y LA MODERNIDAD  
HAN FRACASADO”.*

*A través de un examen profundo, el académico de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica repasa junto a Vértice la historia del pensamiento cristiano y su relación con la política, tanto en Chile como en el mundo. En medio de la crisis por la que atraviesa nuestro país, el profesor Frontaura ofrece un análisis sumamente crítico de la situación actual del cristianismo, así como también luces sobre cómo enfrentar los desafíos del futuro.*

Por José Ignacio Palma y José Manuel Castro



**S**abemos de su pasión por la historia y su vocación cristiana ¿Cómo se ha relacionado históricamente el pensamiento cristiano con el orden político y social?

El pensamiento cristiano rescata aquellas semillas de verdad, como las llama el Concilio Vaticano II, presentes en distintas culturas. Hay semillas de verdad magníficas en las obras intelectuales, filosóficas y jurídicas de distintas culturas, pero adquieren su plenitud en la medida en que son incorporadas por el cristianismo.

Hablando en términos gruesos, en la historia de Occidente se pueden identificar tres momentos clave en la relación entre el cristianismo y el orden político-social. El primero está marcado por la persecución de los cristianos por el Imperio romano, seguido por su reconocimiento oficial. En esta etapa, que con matices dura hasta la aparición de la idea de cristiandad con Carlomagno, la relación del cristianismo con el mundo –para utilizar una expresión que usó Ratzinger– es de autonomía. El

cristianismo va por un lado y el mundo va por otro, y el poder político está más asociado a lo segundo. Por supuesto que los cristianos intentan influir sobre quién ejerce el poder, para evitar que se cometan excesos y tratar de ordenar ese ejercicio de una manera que sea acorde con el orden natural y con respeto por los desvalidos, pero es más bien en una lógica de moderación, pero no de un pensamiento político cristiano imbricado con el espíritu del mundo.

Con la llamada época medieval viene la unidad. En este periodo, Occidente asume que hay una elección de las comunidades mismas por el cristianismo. Y si nuestra comunidad es de creyentes, pensaron, entonces lo lógico es que el reino adopte una forma política cristiana. Como dice Ratzinger, como que Occidente se sintió el pueblo elegido. Hay una cierta identificación entre mundo y cristiandad cuya expresión máxima son los reyes cristianos: San Fernando, San Esteban, San Luis, Santa Margarita, etc. Ellos ordenan la actividad política y social al servicio del Reino Eterno. Como afirman

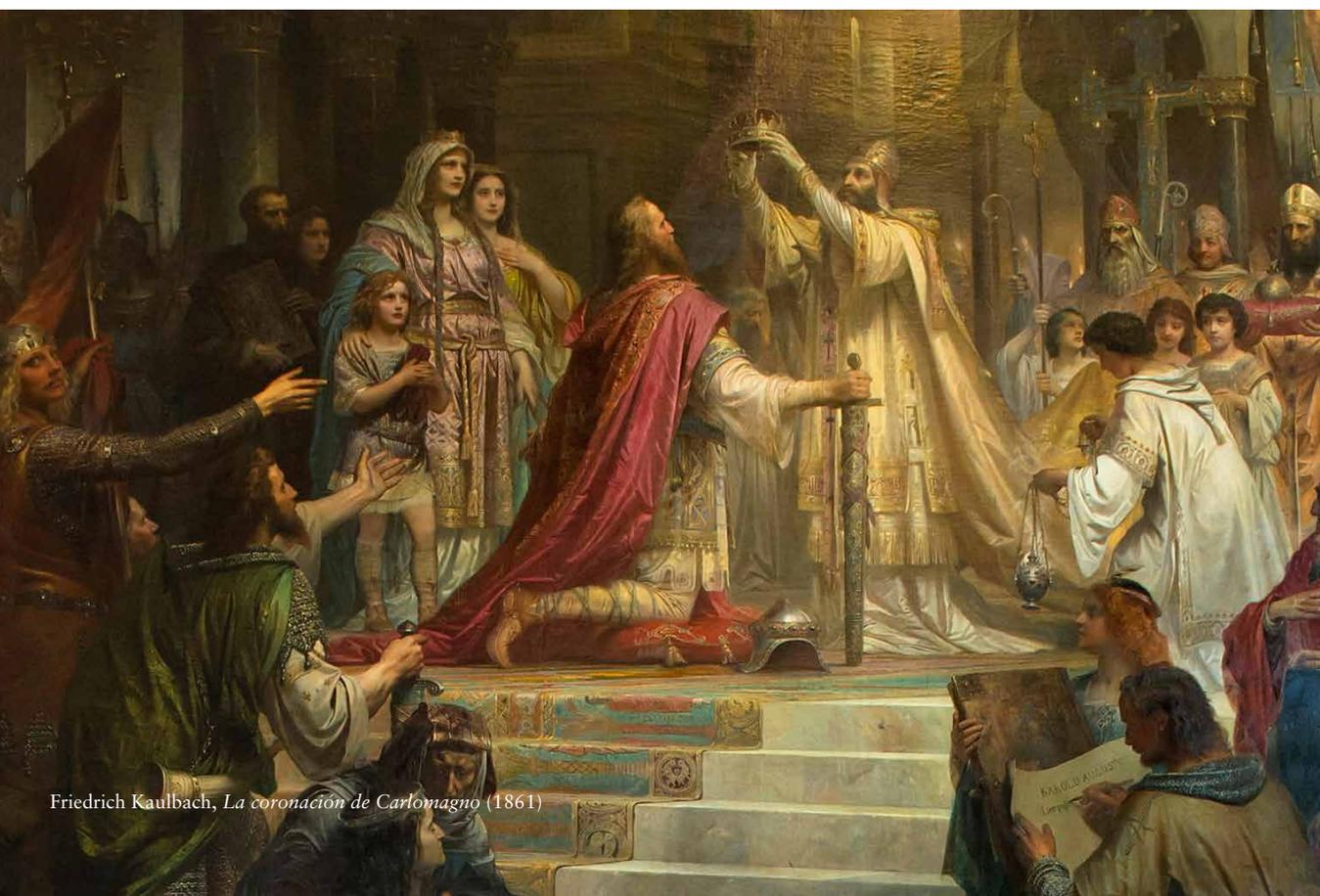
Ullmann o García-Pelayo, el mundo medieval tiene como modelo el Reino de los Cielos. Y, siguiendo a San Pablo, el Reino de los Cielos no es comida ni bebida, sino paz, justicia y gozo en el Espíritu Santo. Esto pasa a ser el paradigma para el reino humano.

El tercer momento viene con la llegada de la modernidad: la reforma protestante, la Ilustración, la aparición del Estado moderno, etc. El cristianismo sigue creyendo que el Reino Celestial es el tipo a seguir. Sin embargo, el orden político va progresivamente combatiendo ese modelo. Lo espiritual y lo sobrenatural pasan a un segundo plano en la modernidad. Se vuelven, en el mejor de los casos, asuntos del orden privado. No es extraño que en los tres últimos concilios (Trento, Vaticano I y Vaticano II) el tema de fondo sea cómo la Iglesia enfrenta lo que está pasando en el mundo. Los temas son la reforma protestante; el liberalismo, el positivismo y el cientificismo; el indiferentismo y la secularización. De algún modo estos concilios buscan responder a la pregunta de cómo conciliar la fe con este mundo que se nos escapa de las manos, que deja de ser creyente. Muchas veces, esa respuesta parece dada muy en clave moderna, la del progreso humano o el futuro intramundano. Recuerdo una anécdota que desconozco si sucedió o no, pero que leí en el libro de un jesuita checo y que grafica un poco esto: un eclesiástico de Occidente acompañaba a otro de Oriente mostrándole las obras pastorales de Roma; el primero, exhibía una cierta satisfacción por los logros, frente a lo cual el segundo señaló: “Pero, vosotros, aquí en Roma, ¿esperáis la venida de Jesucristo o lo queréis hacer todo antes?”

**¿Y sería posible concebir una conciliación entre el cristianismo y la modernidad? ¿o la modernidad habría que derechamente rechazarla?**

Hay que hacer algunas distinciones históricas. Ha habido muchos esfuerzos por generar una síntesis entre cristianismo y modernidad. En el siglo XIX, por ejemplo, el llamado catolicismo social hizo el esfuerzo por rescatar elementos de la modernidad, lo que confluía en los principios que inspirarán posteriormente a la Democracia Cristiana. Pero,

“Lo espiritual y lo sobrenatural pasan a un segundo plano en la modernidad. Se vuelven, en el mejor de los casos, asuntos del orden privado. No es extraño que en los tres últimos concilios (Trento, Vaticano I y Vaticano II) el tema de fondo sea cómo la Iglesia enfrenta lo que está pasando en el mundo... De algún modo estos concilios buscan responder a la pregunta de cómo conciliar la fe con este mundo que se nos escapa de las manos, que deja de ser creyente”.



Friedrich Kaulbach, *La coronación de Carlomagno* (1861)

frente a las dificultades que plantea la sociedad plural, se produce una cierta claudicación ante el relativismo de la modernidad. La conciliación no es solo con la democracia como mecanismo electoral, sino en su sentido más sustantivo, aquel que niega el orden moral objetivo. De ahí, por ejemplo, puede surgir la idea de que la protección de la vida humana, desde la concepción, es un asunto que, sin perjuicio de las posturas personales, hay que dejar entregado a los votos. Y esto no como una simple constatación empírica que es, por lo demás, evidente, sino como afirmación de un principio.

Por otro lado, hay un esfuerzo de conciliación con la dimensión económica de la modernidad, con el liberalismo económico, que también tiene raíces en el siglo XIX. Hay una lectura del pensamiento de Santo

“ Los cristianos terminan encapsulados en ideas liberales, y atrapados en un discurso económico y social que apunta a la promesa de felicidad terrena. Están quienes hablan de un Estado de bienestar, de “pan, techo y abrigo” –como decía Pedro Aguirre Cerda–, y los que te dicen que para ello necesitamos economías competitivas y desreguladas. Frente a esto, la redención, la liberación del pecado, la reconciliación con Dios y el cambio de vida del converso, aparecen en segundo plano”.

Tomás en una clave liberal económica. Un ejemplo es el del padre Luigi Taparelli, que tiene el extraordinario mérito de recuperar el derecho natural tomista, pero que, a la vez –y espero se me perdone lo grueso de la afirmación–, hace una cierta lectura en clave individualista. Hay matices obviamente, y no estoy diciendo que

Taparelli sea un liberal. Estos esfuerzos derivaron en una síntesis liberal-conservadora, que intenta mantener el orden moral en lo cultural y político, pero, al mismo tiempo, defender ideas en el ámbito económico que terminan validando su desvinculación o autonomía respecto de la justicia.

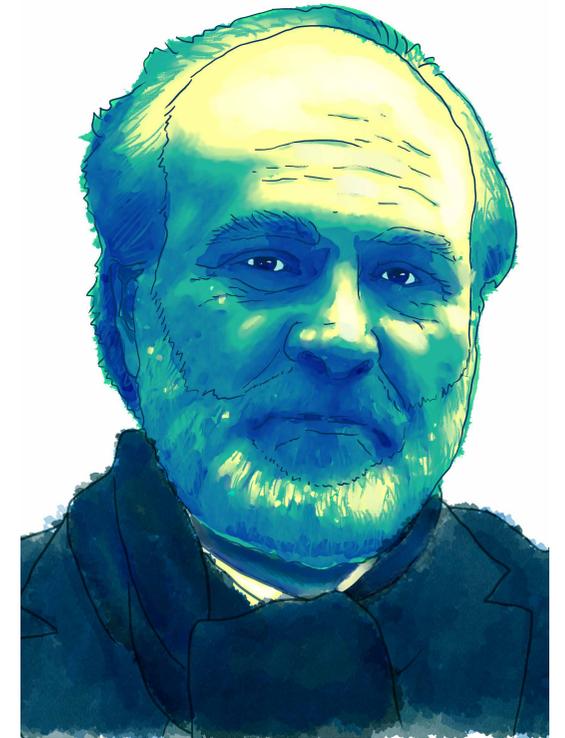
En mi opinión, la historia muestra que todos estos modelos han fracasado. De una u otra manera, ellos terminan en una aceptación de la modernidad y sus presupuestos, carcomiendo las tesis cristianas o católicas. Los movimientos políticos inspirados en estas síntesis han terminado abandonando todo orden moral objetivo y, sobre todo, han terminado obsesionados con el paraíso intrahistórico. Hoy día, personas que son partidarias del aborto o de la eutanasia, y personas que están en contra, pueden formar parte de la misma coalición política, porque el tema que los congrega es el progreso humano. Los cristianos terminan encapsulados en ideas liberales, y atrapados en un discurso económico y social que apunta a la promesa de felicidad terrena. Están

quienes hablan de un Estado de bienestar, de “pan, techo y abrigo” –como decía Pedro Aguirre Cerda–, y los que te dicen que para ello necesitamos economías competitivas y desreguladas. Frente a esto, la redención, la liberación del pecado, la reconciliación con Dios y el cambio de vida del converso, aparecen en segundo plano.

**¿Hay en la modernidad un vuelco hacia el materialismo? ¿Cree que existe una obsesión moderna con el desarrollo material antes que con el espiritual?**

Yo pienso que sí. Las ideologías, las teorías y el debate político en general se centran primariamente en las condiciones materiales y la prosperidad. El proyecto de nueva Constitución, por ejemplo, habla de la “educación integral”, entendida como la física, social, afectiva y cognitiva. Lo cognitivo es lo más cercano a lo que está más allá de lo sensible, y digo cercano, porque lo cognitivo es una concepción principalmente materialista de la forma en que el ser humano procesa la información. Así, la noción tradicional, “intelectual”, que implica lo espiritual, es preterida. Pensemos, en otro ejemplo, ¿qué ha llegado a ser esa idea tan presente en tratados de derechos humanos y constituciones durante el siglo XX de “desarrollo de la personalidad”? Parece que solo una forma de expresar que el Estado debe asegurar la satisfacción de anhelos individuales contingentes. Las soluciones modernas son fundamentalmente materiales, y la tarea de los gobiernos, juzgada en función de su capacidad de gestionarlas eficientemente, para lo que se organiza en diversos sistemas a los que se confía su satisfacción. Los invito a contar, en el proyecto de nueva Constitución, todos los “Sistemas” que se proponen. Así, toda la política parece reducirse a la generación de sistemas cada vez más sofisticados que, ahora sí, garantizarán la prosperidad.

El gran problema de la modernidad ha sido el abandono del arquetipo del Reino de los Cielos; o, quizá más preciso, ha sido el olvido de la dimensión sobrenatural. Por supuesto, no es que antes, cuando esta faceta estaba más presente, no existiera una preocupación por lo material, eso sería pensar que las personas eran ángeles. No, lo que quiero



significar es que ha habido una renuncia progresiva de los conceptos que definían al orden político y que hacían posible la vida buena: la justicia y la paz. La política moderna se sustenta sobre ideas puramente formales de aquellos, promoviendo un bienestar, no a la manera aristotélica, sino en perspectiva de desarrollo material.

**Otro debate moderno es el de los derechos humanos. Sabemos que Santo Tomás no utilizaba el lenguaje de los derechos, sino el de la ley natural ¿Qué opinión le merece el trabajo de personas como Jacques Maritain o John Finnis, que han hecho un esfuerzo por conciliar el pensamiento cristiano con la idea moderna de derechos humanos?**

En mi modesto criterio, esta es otra dimensión del fracaso que he mencionado. La misma idea de dignidad humana, que sustenta al planteamiento de los derechos humanos, está desnaturalizada. Una ministra, por ejemplo, criticaba la decisión de la Corte



Abdón Cifuentes, impulsor de la Universidad Católica de Chile. Retrato de Nicanor González Méndez.

Suprema de Estados Unidos sobre el fallo de Roe vs Wade, afirmando que la dignidad humana y los derechos humanos facultan a una mujer para disponer del fruto de la concepción, del niño no nacido. Hoy, muchos, consideran un derecho humano, también, acabar con la propia vida. Un doctor, por ejemplo, que hizo su juramento hipocrático, en virtud de una mirada como esta, en principio, no podría negarse a otorgar ese suicidio asistido, porque la característica de un derecho es que tú lo puedes exigir y que la contraparte está obligada a cumplir. Me parece que estos resultados nos muestran que la lógica moderna lleva a una desnaturalización de la idea de justicia, de lo “suyo de cada uno”.

Humildemente, creo, que esto se produce por dos razones, básicamente. Primero, porque la noción de justicia es esencialmente tópica y no abstracta, es decir, tiene que ver con un lugar, una circunstancia, un contexto, unas personas. Por supuesto que hay reglas fundamentales, una felicidad que hay que perseguir. Los principios de la razón práctica te permiten hacer un juicio moral y jurídico. La

construcción de los derechos humanos, en cambio, parte de una concepción que no es tópica. Lo que se debe a otro no es algo que surja del contexto, más la aplicación de los principios de que hablábamos, sino que es algo que se debe en términos absolutos ¿Por qué? Al responder esto surge la segunda razón. La noción de los derechos humanos parte de la idea de que el derecho es una facultad moral del individuo, algo que yo puedo exigir; y la determinación de la especificidad de esa facultad abstracta, dado que ha sido desligada de la realidad entendida integralmente, termina finalmente dependiendo de la subjetividad del individuo, en el fondo del querer, amén, por cierto, de su posibilidad fáctica. Así, llegamos a esa forma que expresa la oferta del mundo moderno: “querer es poder” y, ese poder, da lugar a un derecho. Así, el hombre quedaría facultado para, sin atadura alguna, autoconstruirse: ¡la promesa del paraíso intramundano!

Admiro los esfuerzos de personas como Maritain y Finnis, y entiendo por qué los han hecho. Las atrocidades de la segunda guerra mundial y de los totalitarismos han sido aberrantes y, por tanto, se veía como necesario el encuentro de visiones diferentes; conceptos modernos, como el de los derechos subjetivos, podían ser útiles a ese objetivo. Sin embargo, me parece que, lamentablemente, hoy estamos viendo sus consecuencias no deseadas y terribles. Ante ellas no cabe esconder la cabeza y limitarnos a repetir expresiones biensonantes, pero al servicio de casi cualquier contenido. No lo digo por autores como los citados, porque ellos intentan reaccionar. Pero, ¿sabemos qué herramientas intelectuales hemos de usar?

**Hemos mencionado algunos autores extranjeros que se inscriben dentro de la tradición cristiana ¿Qué intelectuales chilenos han desarrollado dicha tradición en nuestro país?**

Con la mayor humildad, debo decirles que soy muy escéptico frente a la idea de que Chile haya tenido o tenga intelectuales de ese nivel. Por supuesto que hay matices, pero cuando uno conoce la realidad de otros países del continente como Colombia, México, Argentina o Brasil, se nota que tienen un

pensamiento más desarrollado en todos los órdenes intelectuales. En Chile, en cambio, hay muy poco. Hay muchas razones para esto: la secular pobreza en la que ha vivido nuestro país, un cierto desprecio hacia lo cultural; las estructuras con las que se formó. Chile es un país de guerras, es un país de militares, y los militares tienen sus virtudes, pero no son intelectuales. Y constato una realidad, no lo digo como crítica: de hecho, hay un pasaje de El Quijote donde se comparan pluma y espada, y si bien no se elige una, al ponderar como mayor el sacrificio y la pobreza que exigen la espada, se sugiere como más íntegro el camino de esta. Como sea, lo relevante es que, salvo excepciones, Chile no es un país de pluma, es un país de espadas.

También ha habido razones políticas. Chile tempranamente eliminó el latín en los colegios. Esto ocurrió en el siglo XIX, mientras que, en Argentina, por ejemplo, el latín dejó de ser obligatorio hace 40 años, sin contar un interregno en las primeras décadas del XX. Hasta hoy en el Colegio Nacional de Buenos Aires se enseña latín y griego. En los '60 del pasado siglo, los profesores argentinos afirmaban la necesidad de que el bachillerato en humanidades contuvie-

“ Chile ha contado con buenos cristianos, personas que han intentado ser fieles a la voluntad de Dios y que se han destacado en el ámbito de la cultura. Una primera gran figura es Abdón Cifuentes; Manuel José Irrazábal también es interesante, aunque no escribió tanto. Sin embargo, se trata de personas que estuvieron más involucradas en la acción política que en el trabajo intelectual. Lo mismo ocurrirá con Eduardo Frei y Jaime Guzmán décadas después”.

ra latín y griego. ¿Qué pensamiento cristiano puede haber si no leemos latín y nos conformamos con traducciones?

Dicho eso, creo que tenemos buenos cristianos, personas que han intentado ser fieles a la voluntad de Dios y que se han destacado en el ámbito de la cultura. Una primera gran figura es Abdón Cifuentes; Manuel José Irrazábal también es interesante, aunque no escribió tanto. Sin embargo, se trata de personas que estuvieron más involucradas en la acción política que en el trabajo intelectual. Lo mismo ocurrirá con Eduardo Frei y Jaime Guzmán, décadas después. Otros nombres son Francisco Borja Echeverría, Juan Enrique Concha, José Clemente Fabres, etc. Luego llegamos a la generación más relevante que es la del 20 y la del 30 del siglo XX. Alberto Hurtado es una figura destacada, pero sobre todo por su santidad. También tenemos a Góngora, Eyzaguirre, Phillipi, Silva Bascañán, Osvaldo Lira, etc. Ahí hay un núcleo interesante que hay que volver a leer. Probablemente, intelectualmente, la figura más relevante sea Osvaldo Lira. La culminación de ese grupo, aunque es bastante posterior, es Gonzalo Vial; una figura monumental.

Saltándome a otras figuras, para mantenerme en las que han fallecido, cierro con Guzmán, que es más del estilo de Abdón Cifuentes o Frei Montalva. Tenía una formación base valiosa, clara y ordenada, y era de una inteligencia muy penetrante. Así, realiza una conciliación en el marco de la tradición cristiana, pero dentro de esta “pobreza franciscana” muy nuestra. Hay que destacar en él la capacidad de ofrecer un pensamiento que, en cuanto síntesis integradora, es bastante original y, además, lo hace con gran eficiencia y eficacia práctica.

Vuelvo a mi punto inicial con un ejemplo: en los años ‘40 unos jesuitas argentinos publicaron una traducción de la Suma Teológica de Tomás de Aquino. Llevaron adelante una tarea de esta magnitud, no solo porque tenían recursos, sino también capacidad y formación. Cosas así, me parece, no han ocurrido en nuestro país.

**Es muy sugerente la tesis de la carencia intelectual del cristianismo chileno. En ese eje ¿qué rol ha jugado la Universidad Católica como institución?**

Claramente ha influido, en lo práctico y en lo teórico, desde una perspectiva cristiana. La UC ha sido un espacio, dentro del contexto de esa “pobreza franciscana”, para el desarrollo de grandes figuras, como Juan de Dios Vial, Gonzalo Vial o, para mencionar a uno vivo, Pedro Morandé. Los tres han sido muy relevantes al momento de pensar la sociedad desde el cristianismo; Morandé, sigue en su tarea reflexiva. En esta línea de la importancia de la UC, recuerdo que, muchos años atrás, Gonzalo Vial estuvo inaugurando el año académico de su Facultad de Derecho, a propósito de sus cien años. En esa oportunidad señaló que ella había tenido un rol relevante en la vida pública e intelectual de Chile. Señalaba que, en un primer momento, destacó por su defensa de la libertad de enseñanza; que, en una segunda etapa, lo hizo contribuyendo a profundizar en la Doctrina Social de la Iglesia y su aplicación práctica; y, luego, había sido fundamental para reivindicar el principio de subsidiariedad. Es que, creo, como ha destacado Cristián Gazmuri, que prácticamente todos los proyectos políticos colectivos que surgieron en Chile durante los últimos cien

años, han nacido en la Católica: la Falange Nacional, el MAPU y el gremialismo; hoy, incluso, podemos agregar a Revolución Democrática –que le da sustento al Frente Amplio–, aunque sus raíces cristianas sean, por decirlo de algún modo, bien difusas. En la Universidad de Chile han surgido líderes fundamentales, pero, en general, los movimientos colectivos han nacido en la UC. Obviamente hay matices, pero las semillas han estado en la Universidad Católica.

**Hay una interpretación de la historia de Chile que sostiene que su identidad es cristiana y sus raíces estarían en la conquista y la sociedad colonial ¿qué ha pasado con esa identidad a lo largo del tiempo?**

Yo diría que, en la fundación de Chile, está el impulso misionero de la cristiandad. Por supuesto que los Pedro de Valdivia de este mundo, como seres imperfectos, estaban llenos de anhelos humanos: honor, gloria, dinero, etc. Pero su actividad no es explicable solo a partir de eso, porque nadie se lanza en una aventura tan peregrina si no es con algún otro fundamento; y ese elemento es la vocación misionera, en un sentido amplio.

Luego, viene la ruptura; y de esto tengo una visión muy crítica. La república moderna surge de una revolución, de una verdadera ruptura con la tradición, con la patria que son las Españas. Frente al mal momento de los Borbón, en vez de cambiar al gobierno, rompimos con la patria grande. Y como lúcidamente señalaba algún intelectual español hace algún tiempo, esa ruptura se sigue replicando en Hispanoamérica en que, cuando algo no nos gusta, rompemos o refundamos, para usar la expresión actual. Qué mejor que el 18 de octubre de 2019 para ilustrarlo. En esa lógica de ruptura, en el proceso de independencia hay una invocación a una cierta tradición religiosa, como el voto de O’Higgins. Está muy bien eso. Sin embargo, creo que en esos hombres que rompieron había confusión. Eran cristianos –fueron bautizados, recibieron la fe, murieron en ella, era parte de su cultura–, pero al mismo tiempo comulgaron con las ideas del Iluminismo y la Ilustración.

Por tanto, la primera refundación chilena, la de 1810, está estructurada sobre algunas bases no cris-



Pedro Subercaseaux, *Primera misa en Chile* (1904).

tianas. Y lo que ha ocurrido durante los últimos doscientos años es, principalmente, el fruto de eso, es decir, una progresiva desaparición de nuestra tradición. Y la incapacidad que hemos tenido los cristianos de definir la nueva relación que debemos tener con este mundo, que ya no es cristiano en sus bases, nos ha llevado a cometer muchos errores, al no buscar el camino adecuado para volver a lo fundamental, que es la conversión. El historiador José Orlandis, hace años, mostraba cómo Europa fue varias veces evangelizada. Así ocurrió con los romanos, con los germanos, con los reinos que nacieron de ahí, etc. Cada cierto tiempo fue necesario renovar la misión. Me pregunto, entonces, ¿cuándo los cristianos de estos lares nos vamos a tomar en serio ese desafío? Lo que necesita el pensamiento cristiano no es necesariamente una mayor o menor vinculación con el poder político, o más crucifijos en los colegios (que ojalá existan), o asuntos por el estilo. Nos tenemos que tomar en serio que nuestro proceso es de misión, conversión y reconversión.

**¿Qué le parece el silencio de la Iglesia frente a lo que ha sido la crisis política y social chilena de los últimos años?**

Cuando hablamos del silencio, generalmente, nos referimos al silencio de la jerarquía de la Iglesia, aunque también, justo es decirlo, los cristianos “de a pie” hemos estado bastante callados. Pero lo de la jerarquía ha sido más evidente, porque históricamente había tenido una opinión. Diría que los factores tienen mucho que ver con los mismos temas que hemos mencionado acá. Primero, hay una incapacidad de los cristianos y de los católicos de entender qué rol tenemos que jugar con este mundo que, por decirlo de alguna manera, se nos viene encima. Como no sabemos qué rol jugar, no jugamos ninguno. Además, se ha perdido el prestigio. Evidentemente parte de este silencio tiene que ver con la crisis de los abusos y la crisis de la Iglesia en general. Es una pérdida de prestigio humano y esa pérdida, asociada a la falta de claridad sobre cómo tratar con el mundo, provoca este silencio.

“ La república moderna surge de una revolución, de una verdadera ruptura con la tradición, con la patria que son las Españas. Frente al mal momento de los Borbón, en vez de cambiar al gobierno, rompimos con la patria grande. Y como lúcidamente señalaba algún intelectual español hace algún tiempo, esa ruptura se sigue replicando en Hispanoamérica en que, cuando algo no nos gusta, rompemos o refundamos, para usar la expresión actual. Qué mejor que el 18 de octubre de 2019 para ilustrarlo”.

Segundo, creo que el silencio también tiene que ver con una falta de formación intelectual. Nuestra jerarquía tiene un estándar chileno y muchos católicos también. No tenemos muchas figuras rutilantes, de modo que tú digas “este obispo es una lumbrera teológica, filosófica o canónica”, así como tampoco hay muchos laicos de los que puedas decir algo así.

Tercero, creo que hay un temor a decir cosas que son políticamente incorrectas. Piensan –y pensamos– que la Iglesia perderá más prestigio, entonces prefieren –y preferimos– hablar de la ecología, del cuidado animal, de cosas que sean más agradables para el momento. A propósito de la Convención Constitucional, por ejemplo, no hemos sido capaces de reivindicar los derechos superiores de Dios, el Todopoderoso, el único soberano. Lo dice Dignitatis Humanae. Ni siquiera estoy citando a Benedicto XVI y los bienes innegociables, estoy citando Vaticano II. Aun así, no se atreven, ni nos atrevemos, a decirlo.

**Para el cristiano con vocación pública, ya sea académica, cultural o política ¿Cuál sería el principal desafío hoy?**

Lo primero es formarse. Aunque ha mejorado con el tiempo, nuestra formación sigue siendo muy mala de base. Llegamos a la universidad a descubrir cosas, porque nuestra formación escolar es realmente pobre. Necesitamos leer a los clásicos, recuperar el latín. Hasta el siglo XVII las obras se escribían en latín. Volver a leer la literatura castellana. La formación es clave, pero no solo la específica. Tenemos la tendencia, por la lógica imperante, a ser especialistas en esto o en lo otro, y dejamos de lado la formación humana en su sentido amplio: la literaria, la filosófica, la histórica, etc.

Lo segundo es no tener miedo. Hay que mirar con perspectiva de cien años, no de veinte. Tenemos que defender aquellas cosas que nos parecen sustantivas. El orden natural es un buen camino, un buen vehículo para llegar al orden sobrenatural, pero sabemos que la Vida Eterna se puede alcanzar incluso dentro de un orden natural que está plagado de pecado, de dolor, de sufrimiento, etc. Lo sabemos por la cruz, por la experiencia de la historia de la Iglesia. ¿Dónde crece hoy día el cristianismo? En lugares como Nigeria. Allí están matando cristianos, y sin embargo el cristianismo crece y se fortalece. La perspectiva tiene que ser la Vida Eterna, y si esa es nuestra perspectiva, entonces el plazo de los diez o veinte años vale nada. 

“ Hay una incapacidad de los cristianos y de los católicos de entender qué rol tenemos que jugar con este mundo que, por decirlo de alguna manera, se nos viene encima. Como no sabemos qué rol jugar, no jugamos ninguno”.

## Referentes



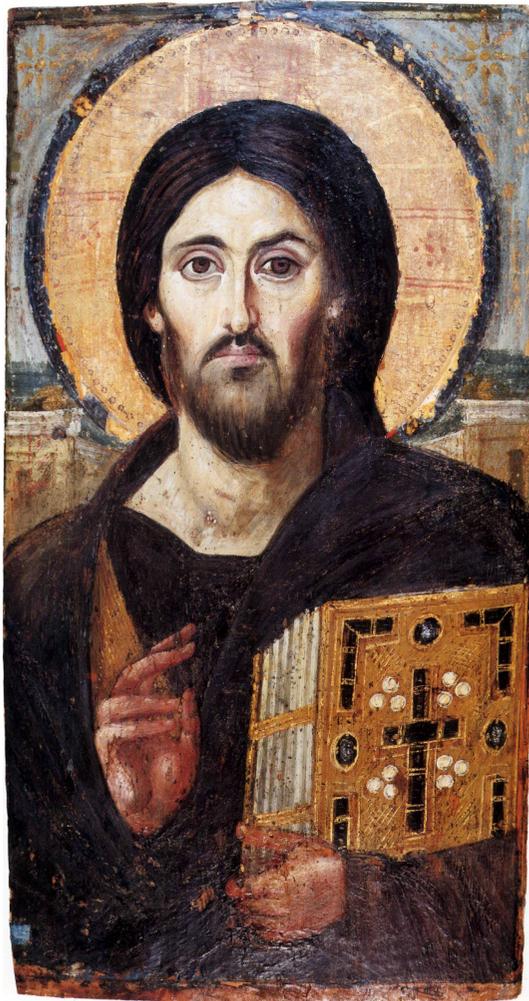
## d. Europa en la crisis de las culturas

### Joseph Ratzinger<sup>1</sup>

#### REFLEXIONES SOBRE CULTURAS QUE HOY SE CONTRAPONEN

Vivimos en una época de grandes peligros y de grandes oportunidades para el hombre y para el mundo; un momento que es también de gran responsabilidad para todos nosotros. Durante el siglo pasado las posibilidades del hombre y su dominio sobre la materia aumentaron de manera verdaderamente impensable. Sin embargo, su poder de disponer del mundo ha permitido que su capacidad de destrucción alcanzase dimensiones que, a veces, nos horrorizan. Por ello resulta espontáneo pensar en la amenaza del terrorismo, esta nueva guerra sin confines y sin fronteras. El temor que este pueda apoderarse pronto de armas nucleares o biológicas no es infundado y ha permitido que, dentro de los estados de derecho, se haya debido acudir a sistemas de seguridad semejantes a los que antes existían solamente en las dictaduras; pero permanece de todos modos la sensación de que todas estas precauciones en realidad no pueden bastar, pues no es posible ni deseable un control global. Menos visibles, pero no por ello menos inquietantes, son las posibilidades que el hombre ha adquirido de manipularse a sí mismo. Él ha medido las profundidades del ser, ha descifrado los componentes del ser humano, y ahora es capaz, por así decirlo, de “construir” por sí mismo al hombre, quien ya no viene al mundo como don del Creador, sino como un producto de la manipulación humana, producto que, por tanto, puede incluso ser seleccionado según las exigencias fijadas por nosotros mismos. Así, ya no brilla sobre el hombre el esplendor del ser imagen de Dios, que es lo que le confiere su dignidad e inviolabilidad sino solamente el poder

<sup>1</sup> Texto de la última conferencia impartida por el cardenal Joseph Ratzinger el 1º de abril de 2005 en el Monasterio de Santa Escolástica (Subiaco, Italia), al recibir el Premio San Benito por la Promoción de la Vida y de la Familia en Europa. Tres semanas más tarde fue elegido por el Colegio Cardenalicio como sucesor de Pedro, desempeñándose como Sumo Pontífice hasta el 28 de febrero de 2013.



Pantocrátor de Santa Catalina (siglo VI).

de las capacidades humanas. No es más que imagen del hombre, ¿de qué hombre?

A todo esto se añaden los grandes problemas planetarios: la desigualdad en la repartición de los bienes de la tierra, la pobreza creciente, más aún el empobrecimiento, el agotamiento de la tierra y de sus recursos, el hambre, las enfermedades que amenazan a todo el mundo, el choque de culturas. Todo esto muestra que al aumento de nuestras posibilidades no ha correspondido un desarrollo equivalente de nuestra vitalidad moral. La fortaleza moral no ha crecido junto al desarrollo de la ciencia; más bien ha disminuido, porque la mentalidad técnica encierra a la moral en el ámbito subjetivo, y por el contrario necesitamos justamente una moral pública, una moral que sepa responder a las amenazas de que se ciernen sobre la existencia de todos nosotros.

El verdadero y más grande peligro de este momento está justamente en este desequilibrio entre las posibilidades técnicas y la vitalidad moral. La seguridad que necesitamos como presupuesto de nuestra libertad y dignidad no puede venir de sistemas técnicos de

“ En los últimos decenios hemos visto ampliamente en nuestras calles y en nuestras plazas cómo el pacifismo puede desviarse hacia un anarquismo destructivo y hacia el terrorismo....

control, sino que sólo puede surgir de la fuerza moral del hombre: allí donde esta falte o no sea suficiente, el poder que el hombre tiene se transformará cada vez más en un poder de destrucción.

Es cierto que hoy existe un nuevo moralismo cuyas palabras claves son justicia, paz, conservación de la creación, palabras que reclaman valores esenciales y necesarios para nosotros. Sin embargo, este moralismo resulta vago y se desliza así, casi inevitablemente, en la esfera político-partidista. Es sobre todo una pretensión dirigida a los demás, y no un deber personal de nuestra vida cotidiana. De hecho, ¿qué significa justicia? ¿quién la define? ¿qué puede producir la paz? En los últimos decenios hemos visto ampliamente en nuestras calles y en nuestras plazas cómo el pacifismo puede desviarse hacia un anarquismo destructivo y hacia el terrorismo. El moralismo político de los años setenta, cuyas raíces no están muertas ni mucho menos, fue un moralismo con una dirección errada, pues estaba privado de racionalidad serena y, en último término, ponía la utopía política más allá de la dignidad del individuo, mostrando que podía llegar a despreciar al hombre en nombre de grandes objetivos.

El moralismo político, como lo hemos vivido y como todavía lo estamos viviendo, no sólo no abre el camino a una regeneración, sino que la bloquea. Y esto mismo se puede decir de un cristianismo y de una teología que reducen el corazón del mensaje de Jesús, el “Reino de Dios”, a los “valores del Reino”, identificando estos valores con las grandes palabras clave del moralismo político, y presentándolas, al mismo tiempo, como síntesis

de las religiones. Sin embargo, Dios es así olvidado, a pesar de que Él es el sujeto y la causa del Reino de Dios. En su lugar quedan grandes palabras (y valores) que se prestan a cualquier tipo de abuso.

Esta breve mirada sobre la situación del mundo nos lleva a reflexionar sobre la realidad actual del

...El moralismo político de los años setenta, cuyas raíces no están muertas ni mucho menos, fue un moralismo con una dirección errada, pues estaba privado de racionalidad serena y, en último término, ponía la utopía política más allá de la dignidad del individuo, mostrando que podía llegar a despreciar al hombre en nombre de grandes

cristianismo y, por tanto, sobre los fundamentos de Europa; esa Europa que antes, podríamos decir, fue un continente cristiano, pero que ha sido también el punto de partida de esa nueva racionalidad científica que nos ha regalado grandes posibilidades y también grandes amenazas. Ciertamente el cristianismo no surgió en Europa, y por tanto no puede ser clasificado ni siquiera como una religión europea, la religión del ámbito cultural europeo. Pero en Europa recibió históricamente su impronta cultural e

intelectual más eficaz, y queda por ello unido de manera especial a Europa. Por otro lado, es también cierto que esta Europa, desde los tiempos del renacimiento, y de manera más plena desde los tiempos de la ilustración, ha desarrollado esa racionalidad científica que no sólo llevó a una unidad geográfica del mundo en la época de los descubrimientos, al encuentro de los continentes y de las culturas, sino que ahora, mucho más profundamente, gracias a la cultura técnica posibilitada por la ciencia, imprime un sello a todo el mundo, es más, en cierto sentido lo uniformiza.

Y tras las huellas de esta forma de racionalidad, Europa ha desarrollado una cultura que, de una manera desconocida antes por la humanidad, excluye a Dios de la conciencia pública, ya sea negándole totalmente, ya sea juzgando que su existencia no es demostrable, incierta y, por tanto, perteneciente al ámbito de las decisiones subjetivas, algo de todos modos irrelevante para la vida pública. Esta racionalidad puramente funcional, por así decir, ha implicado un desorden de la conciencia moral también nuevo para las culturas que hasta entonces habían existido, pues considera que racional es solamente aquello que se puede probar con experimentos. Dado que la moral pertenece a una esfera totalmente diferente, como categoría, desaparece y tiene que ser identificada de otro modo, pues hay que admitir que de todos modos la moral es necesaria. En un mundo basado en el cálculo, el cálculo de las consecuencias determina lo que se debe considerar como moral o no moral. Y así la categoría del bien, como había sido expuesta claramente por Kant, desaparece. Nada en sí es bueno o malo, todo depende de las consecuencias que una acción permite prever.

Si el cristianismo, por un lado, ha encontrado su forma más eficaz en Europa, es necesario, por otro lado, decir que en Europa se ha desarrollado una cultura que constituye la contradicción absoluta más radical no sólo del cristianismo, sino también de las tradiciones religiosas y morales de la humanidad. Por eso se comprende que Europa esta experimentando una auténtica “prueba de resistencia”; por eso se entiende también la radicali-

dad de las tensiones que nuestro continente debe afrontar. Pero de aquí emerge también, sobre todo, la responsabilidad que nosotros los europeos debemos asumir en este momento histórico: en el debate acerca de la definición de Europa, acerca de su forma política, no se está jugando una batalla nostálgica de retaguardia de la historia, sino más bien una gran responsabilidad para la humanidad de hoy.

Demos una mirada más precisa a esta contraposición entre dos culturas que han marcado a Europa. En el debate sobre el Preámbulo de la Constitución europea, esta contraposición se ha mostrado en dos

puntos controvertidos: en la cuestión de la referencia a Dios en la constitución y la mención de las raíces cristianas de Europa. Puesto que en el artículo 52 de la constitución se han garantizado los derechos institucionales de las Iglesias, podemos estar tranquilos, se dice. Pero esto significa que las iglesias, en la vida de Europa, encuentran lugar en el ámbito del compromiso político, mientras, en el ámbito de los fundamentos de Europa, no hay espacio para la huella de su contenido.

Las razones que se ofrecen en el debate público para este rotundo *no* son superficiales, y es evidente

que más que indicar la verdadera motivación, la esconden. La afirmación de que la mención de las raíces cristianas de Europa hiere los sentimientos de muchos no cristianos que viven en ella, es poco convincente, ya que se trata, antes que nada, de un hecho histórico que nadie puede negar seriamente.

Naturalmente esta mención histórica contiene una referencia al presente, pues, al mencionar las raíces, se indican las fuentes remanentes de orientación moral, es decir, un factor de identidad de lo que es Europa. ¿A quién se ofendería? ¿La identidad de quién quedaría amenazada? Los musulmanes, a los



Pieter Brueghel, *La torre de Babel* (1563).

„ La concepción mal definida o no definida para nada de libertad, que está en el fundamento de esta cultura, inevitablemente implica contradicciones; y es evidente que precisamente a causa de su uso (un uso que parece radical) implica limitaciones de la libertad que hace una generación ni siquiera podíamos imaginar. Una confusa ideología de la libertad conduce a un dogmatismo que se está revelando cada vez más hostil para la libertad. “



que tantas veces se hace referencia a este respecto, no se sienten amenazados por nuestros fundamentos morales cristianos, sino por el cinismo de una cultura secularizada que niega sus propios fundamentos. Y tampoco se ofenden nuestros conciudadanos judíos por la referencia a las raíces cristianas de Europa, en cuanto estas raíces se remontan al monte Sinaí: llevan la marca de la voz que se hizo sentir sobre el monte de Dios y nos unen en las grandes orientaciones fundamentales que el decálogo ha donado a la humanidad. Lo mismo se puede decir de la referencia a Dios: la mención de Dios no ofende a los pertenecientes a otras religiones, lo que les ofende es más bien el intento de construir la comunidad humana prescindiendo de Dios.

Los motivos de este doble *no* son más profundos de lo que dejan pensar los argumentos que se ofrecen. Presuponen la idea de que sólo la cultura ilustrada radical, que ha alcanzado su pleno desarrollo en nuestro tiempo, podría constituir la identidad europea. Junto a ella pueden, por tanto, coexistir diferentes culturas religiosas con sus respectivos derechos, a condición de que y en la medida en que respeten los criterios de la cultura ilustrada y se sometan a ella.

Esta cultura ilustrada queda sustancialmente definida por los derechos de libertad. Se basa en la libertad como un valor fundamental que lo mide todo: la libertad de elección religiosa, que incluye la neutralidad religiosa del Estado; la libertad para expresar la propia opinión, a condición de que no se ponga en duda justamente ese principio esencial; el ordenamiento democrático del Estado, es decir, el control parlamentario sobre los organismos estatales; la formación libre de partidos políticos; la independencia de la Justicia; y, finalmente, la tutela de los derechos del hombre y la prohibición de todo tipo de discriminación. En este caso, el canon está todavía en vías de formación, ya que hay también derechos humanos que estarían en conflicto, como por ejemplo, en el caso del deseo de libertad de la mujer y el derecho a vivir del que está por nacer.

El concepto de discriminación se amplía cada vez más, y así la prohibición de la discriminación puede transformarse progresivamente en una limitación de la libertad de opinión e incluso de la libertad

religiosa. Muy pronto no se podrá afirmar que la homosexualidad, como enseña la Iglesia católica, constituye un desorden objetivo en la estructuración de la existencia humana. Y el hecho de que la Iglesia está convencida de no tener derecho de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres es considerado, por algunos, como algo inconciliable con el espíritu de la Constitución europea.

Es evidente que este canon de la cultura ilustrada, que no es definitivo ni mucho menos, contiene valores importantes a los cuales nosotros, precisamente como cristianos, no queremos ni podemos renunciar; sin embargo, es también evidente que la concepción mal definida o no definida para nada de libertad, que está en el fundamento de esta cultura, inevitablemente implica contradicciones; y es evidente que precisamente a causa de su uso (un uso que parece radical) implica limitaciones de la libertad que hace una generación ni siquiera podíamos imaginar. Una confusa ideología de la libertad conduce a un dogmatismo que se está revelando cada vez más hostil para la libertad.

Sin duda, debemos volver a hablar del problema de las contradicciones internas de la forma actual de la cultura ilustrada. Pero antes tenemos que terminar de describirla. Pertenece a su naturaleza, en cuanto cultura de una razón que tiene finalmente conciencia completa de sí misma, el hecho de enorgullecerse de una ambición universal y concebirse como completa en sí misma, sin necesidad de ser complementada por otros factores culturales.

Ambas características se ven claramente cuando se propone el tema de quiénes pueden llegar a ser miembros de la comunidad europea y, sobre todo, en el debate sobre el ingreso de Turquía en ella. Se trata de un estado, o quizás mejor, de un ámbito cultural, que no tiene raíces cristianas, sino que más bien ha recibido la influencia de la cultura islámica. Atatürk trató después de transformar Turquía en un Estado laicista, intentando implantar el laicismo madurado en el mundo cristiano de Europa en un terreno musulmán. Nos podemos preguntar si esto es posible: según la tesis de la cultura ilustrada y laicista de Europa, solamente las normas y los contenidos de la cultura ilustrada pueden determinar la identidad de Europa y, consiguientemente, todo



Dios, arquitecto del universo

estado que hace suyos estos criterios puede pertenecer a Europa. No importa, al final, cual es el entramado de raíces en el que se implanta esta cultura de la libertad y de la democracia. Y precisamente por eso se afirma que las raíces no pueden entrar en la definición de los fundamentos de Europa, tratándose de raíces muertas que no forman parte de la identidad actual. Como consecuencia, esta nueva identidad, determinada exclusivamente por la cultura ilustrada, implica también que Dios no tiene nada que ver con la vida pública ni con los fundamentos del Estado.

De este modo, en cierto sentido, todo se vuelve lógico y plausible. De hecho, ¿podríamos desear algo mejor que el respeto de la democracia y los derechos humanos? Pero de todos modos se nos impone la pregunta de si esta cultura ilustrada laicista es realmente la cultura, descubierta como finalmente universal, capaz de dar una razón común a todos los hombres; una cultura abierta a toda la humanidad, aunque sobre una base histórica y culturalmente diferenciada. Y nos preguntamos también si es verdaderamente completa en sí misma, de modo que no tiene necesidad alguna de raíces fuera de sí.

#### Significado y límites de la cultura racionalista actual

Afrontemos estas dos últimas cuestiones. A la primera, es decir, a la pregunta de si se ha alcanzado la filosofía universalmente válida y totalmente científica, en la que se expresaría la razón común a todos los hombres, es necesario responder que indudablemente se han alcanzado logros importantes que pueden pretender tener una validez general: el logro de que la religión no puede ser impuesta por el Estado, sino que puede ser acogida solamente en la libertad; el respeto de los derechos fundamentales del hombre iguales para todos; la separación de los poderes y el control del poder.

De todos modos, no se puede pensar que estos valores fundamentales, reconocidos por nosotros como universalmente válidos, puedan realizarse del mismo modo en cualquier contexto histórico. En todas las sociedades no se dan los presupuestos sociológicos para una democracia basada en los partidos políticos, como sucede en occidente; de modo

que la total neutralidad religiosa del Estado, en la mayor parte de los contextos históricos, puede considerarse como una ilusión.

Y así llegamos a los problemas mencionados en la segunda pregunta. Pero aclaremos antes la cuestión de si las filosofías modernas ilustradas, consideradas en su conjunto, pueden considerarse como la última palabra de la razón común de todos los hombres. Estas filosofías se caracterizan por el hecho de que son positivistas y, por tanto, anti-metafísicas, de manera que, al final, Dios no puede tener en ellas ningún lugar. Están basadas en una autolimitación de la razón positiva, que resulta adecuada en el ámbito técnico, pero que allí donde se generaliza, provoca una mutilación del hombre. Como consecuencia, el hombre deja de admitir toda instancia moral fuera de sus cálculos, y —como hemos visto— el concepto de libertad, que a primera vista podría parecer que se extiende de manera ilimitada, al final lleva a la autodestrucción de la libertad.

Es cierto que las filosofías positivistas contienen elementos importantes de verdad. Sin embargo, estos se basan en una autolimitación de la razón, típica de una determinada situación cultural —la del occidente moderno—, por lo que no pueden ser la última palabra de la razón. Aunque parezcan totalmente racionales, no son la voz de la razón misma, pues también están vinculadas culturalmente, es decir, están vinculadas a la situación del occidente actual.

Por este motivo no son ni mucho menos esa filosofía que un día debería ser válida en todo el mundo. Pero, sobre todo, hay que decir que esta filosofía ilustrada y su cultura respectiva son incompletas. Corta conscientemente las propias raíces históricas privándose de las fuerzas regeneradoras de las cuales ella misma ha surgido, esa memoria fundamental de la humanidad sin la cual la razón pierde su orientación.

De hecho, ahora es válido el principio, según el cual, la capacidad del hombre consiste en su capacidad de acción. Lo que se sabe hacer, se puede hacer. Ya no existe un saber hacer separado del poder hacer, porque estaría contra la libertad, que es el valor supremo. Pero el hombre sabe hacer muchas cosas, y sabe hacer cada vez más cosas; y si este saber hacer no

“La auténtica contraposición que caracteriza al mundo de hoy no es la que se produce entre las diferentes culturas religiosas, sino entre la radical emancipación del hombre de Dios, de las raíces de la vida, por una parte, y las grandes culturas religiosas por otra. Si se llegase a un choque de culturas, no será por el choque de las grandes religiones –que siempre han luchado una contra la otra, pero que también han sabido convivir siempre juntas–, será más bien a causa del choque entre esta radical emancipación del hombre y las grandes culturas históricas.”

encuentra su medida en una norma moral, se convierte, como ya lo podemos ver, en poder de destrucción.

El hombre sabe clonar hombres, y por eso lo hace. El hombre sabe usar hombres como “banco” de órganos para otros hombres, y por ello lo hace; lo hace porque parece que es una exigencia de su libertad. El hombre sabe construir bombas atómicas y por ello las hace, estando, en principio, también dispuesto a usarlas. A fin de cuentas, hasta el terrorismo se basa en esta modalidad de “auto-autorización” del hombre, y no en las enseñanzas del Corán.

La radical separación de la filosofía ilustrada de sus raíces acaba despreciando al hombre. El hombre, en el fondo, no tiene ninguna libertad, nos dicen los portavoces de las ciencias naturales, en total contradicción con el punto de partida de toda la cuestión. No debe creer que es algo diferente con respecto a todos los demás seres vivos y, por tanto, también debería ser tratado como ellos, nos dicen hasta los portavoces más avanzados de una filosofía claramente separada de las raíces de la memoria histórica de la humanidad.

Nos habíamos planteado dos cuestiones: si la filosofía racionalista (positivista) es estrictamente racional y, en consecuencia, universalmente válida; y si esa filosofía es completa. ¿Se basta a sí misma? ¿Puede, o incluso debe, relegar sus raíces históricas

al ámbito del puro pasado, y, por tanto, en el ámbito de lo que sólo puede ser válido subjetivamente? Debemos responder a ambas preguntas con un claro *no*. Esta filosofía no expresa la razón completa del hombre, sino solamente una parte de ella, y a causa de esta mutilación de la razón no puede ser considerada para nada como racional. Por esto es también incompleta, y sólo se puede curar si restablece de nuevo el contacto con sus raíces. Un árbol sin raíces se seca...

Al afirmar esto no se niega todo lo positivo e importante de esta filosofía, sino que se afirma más bien la necesidad de completar su profunda deficiencia. Y de este modo acabamos hablando de nuevo de los dos puntos controvertidos del Preámbulo de la Constitución europea. Prescindir de las raíces cristianas no es la expresión de una tolerancia superior que respeta a todas las culturas por igual, sin querer privilegiar a ninguna, sino más bien como la absolutización de un pensamiento y de una vida que se contraponen radicalmente a las demás culturas históricas de la humanidad.

La auténtica contraposición que caracteriza al mundo de hoy no es la que se produce entre las diferentes culturas religiosas, sino entre la radical emancipación del hombre de Dios, de las raíces de la vida, por una parte, y las grandes culturas

religiosas por otra. Si se llegase a un choque de culturas, no será por el choque de las grandes religiones –que siempre han luchado una contra la otra, pero que también han sabido convivir siempre juntas–, será más bien a causa del choque entre esta radical emancipación del hombre y las grandes culturas históricas.

De este modo, el rechazo de la referencia a Dios no es expresión de una tolerancia que quiere proteger las religiones que no son teístas y la dignidad de los ateos y de los agnósticos, sino más bien la expresión de una conciencia que quiere ver a Dios cancelado definitivamente de la vida pública de la humanidad, encerrado en el ámbito subjetivo de culturas residuales del pasado. El relativismo, que constituye el punto de partida de todo esto, se convierte en un dogmatismo que se cree con la posesión del conocimiento definitivo de la razón, y con el derecho de considerar a todo el resto únicamente como una etapa de la humanidad, en el fondo superada, y que puede relativizarse adecuadamente. En realidad, todo esto significa que necesitamos raíces para sobrevivir y que no debemos perder de vista a Dios, si queremos que la dignidad humana no desaparezca.

#### El significado permanente de la fe cristiana

¿Estoy proponiendo un rechazo del iluminismo y de la modernidad? Absolutamente no. El cristianismo, desde el principio, se ha comprendido a sí mismo como la religión del *Logos*, como la religión según la razón. No ha encontrado sus precursores entre las otras religiones, sino en esa ilustración filosófica que ha limpiado el camino de las tradiciones para salir en búsqueda de la verdad y del bien, del único Dios que está más allá de todos los dioses.

En cuanto religión de los perseguidos, en cuanto religión universal, más allá de los diversos estados y pueblos, ha negado al estado el derecho de considerar la religión como una parte del ordenamiento estatal, postulando así la libertad de la fe. Siempre ha definido a los hombres, a todos los hombres sin distinción, como criaturas de Dios e imagen de Dios, proclamando en términos de principio,

aunque en los límites imprescindibles de los ordenamientos sociales, la misma dignidad.

En este sentido, la ilustración es de origen cristiano y no es casualidad el que haya nacido única y exclusivamente en el ámbito de la fe cristiana, allí donde el cristianismo, contra su naturaleza y por desgracia, se había vuelto tradición y religión del Estado. A pesar de que la filosofía, en cuanto búsqueda de racionalidad –también de nuestra fe– haya sido siempre una prerrogativa del cristianismo, se había domesticado demasiado la voz de la razón.

Ha sido y es mérito de la Ilustración el haber replanteado estos valores originales del cristianismo y el haber devuelto a la razón su propia voz. El Concilio Vaticano II, en la “Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual”, ha subrayado nuevamente esta profunda correspondencia entre cristianismo e Ilustración, buscando llegar a una verdadera reconciliación entre la Iglesia y la modernidad, que es el gran patrimonio que ambas partes deben tutelar.

Ahora bien, es necesario que ambas partes reflexionen sobre sí mismas y estén dispuestas a corregirse. El cristianismo debe acordarse siempre de que es la religión del *Logos*. Es fe en el *Creator Spiritus*, en el Espíritu creador, del que procede todo lo que existe. Ésta debería ser precisamente hoy su fuerza filosófica, pues el problema estriba en si el mundo proviene de lo irracional –y si la razón no es más que un subproducto, quizás incluso dañino, de su desarrollo– o si el mundo proviene de la razón –y es consiguientemente su criterio y su meta–.

La fe cristiana se inclina por esta segunda tesis, teniendo así, desde el punto de vista puramente filosófico, realmente buenas cartas por jugar, a pesar de que muchos hoy sólo consideran la primera tesis como la moderna y racional por antonomasia. Sin embargo, una razón surgida de lo irracional, y que es, en último término, ella misma irracional, no constituye una solución para nuestros problemas. Solamente la razón creadora, y que se ha manifestado en el Dios crucificado como amor, puede verdaderamente mostrarnos el camino.

En el diálogo tan necesario entre laicos y católicos, los cristianos debemos estar muy atentos para mantenernos fieles a esta línea de fondo: a vivir una

fe que proviene del *Logos*, es decir, de la razón creadora, y que, por tanto, está también abierta a todo lo que es verdaderamente racional.

Al llegar a este momento quisiera, en mi calidad de creyente, hacer una propuesta a los laicos. En la época de la Ilustración se ha intentado entender y definir las normas morales esenciales diciendo que serían válidas *etsi Deus non daretur*, incluso en el caso de que Dios no existiera. En la contraposición de las confesiones y en la crisis remota de la imagen de Dios, se intentaron mantener los valores esenciales de la moral por encima de las contradicciones y buscar una evidencia que los hiciera independientes de las múltiples divisiones e incertezas de las diferentes filosofías y confesiones. De este modo, se quisieron asegurar los fundamentos de la convivencia y, más en general, los fundamentos de la humanidad. En aquel entonces, pareció que era posible, pues las grandes convicciones de fondo surgidas del cristianismo en gran parte resistían y parecían innegables. Pero ahora ya no es así.

La búsqueda de una certeza tranquilizadora, que pudiera mantenerse firme por encima de todas las diferencias, ha fallado. Ni siquiera el esfuerzo realmente grandioso de Kant ha sido capaz de crear la necesaria certeza compartida. Kant había negado que se pudiera conocer a Dios en el ámbito de la razón pura, pero al mismo tiempo había representado a Dios, a la libertad y a la inmortalidad como postulados de la razón práctica, sin la cual, coherentemente, para él no era posible la acción moral.

La situación actual del mundo, ¿no nos hace pensar quizás que Kant podría tener razón? Lo digo con otras palabras: el intento, llevado hasta el extremo, de plasmar las cosas humanas menospreciando completamente a Dios nos lleva cada vez más a los límites del abismo, al encerramiento total del hombre. Deberíamos, entonces, dar vuelta el axioma de los ilustrados y decir: incluso quien no logra encontrar el camino de la aceptación de Dios debería de todas formas buscar vivir y dirigir su vida *veluti si Deus daretur*, como si Dios existiese. Este es el consejo que daba Pascal a sus amigos no creyentes; es el consejo que quisiéramos dar también hoy a nuestros amigos que no creen. De este modo nadie queda limitado en su libertad, y nuestra vida encuentra un sostén y un criterio del que tiene necesidad urgente.

Philippe de Champaigne, *San Agustín* (circa 1645-1650).



Lo que más necesitamos en este momento de la historia son hombres que, a través de una fe iluminada y vivida, hagan que Dios sea creíble en este mundo. El testimonio negativo de cristianos que hablaban de Dios y vivían contra Él, ha oscurecido la imagen de Dios y ha abierto la puerta a la incredulidad. Necesitamos hombres que tengan la mirada fija en Dios, aprendiendo ahí el verdadero humanismo.

Necesitamos hombres cuyo intelecto sea iluminado por la luz de Dios y a quienes Dios abra el

corazón, de manera que su intelecto pueda hablar al intelecto de los demás y su corazón pueda abrir el corazón de los demás. Sólo a través de hombres que hayan sido tocados por Dios, Dios puede volver entre los hombres.

Necesitamos hombres como Benito de Nursia, quien en una época de disipación y decadencia penetró en la soledad más profunda logrando, después de todas las purificaciones que tuvo que sufrir, alzarse hasta la luz, regresar y fundar Montecasio, la ciudad sobre el monte que, con tantas ruinas, reunió las fuerzas de las que se formó un mundo nuevo.

De este modo Benito, como Abraham, llegó a ser “padre de muchos pueblos”. Las recomendaciones a sus monjes presentadas al final de su “Regla” son indicaciones que nos muestran también a nosotros el camino que conduce a lo alto, a salir de la crisis y de los escombros. “Así como hay un mal celo de amargura que separa de Dios y lleva al infierno, hay también un celo bueno que separa de los vicios y conduce a Dios y a la vida eterna. Practiquen, pues, los monjes este celo con la más ardiente caridad, esto es, ‘adelántense para honrarse unos a otros’; tolérense con suma paciencia sus debilidades, tanto corporales como morales [...] practiquen la caridad fraterna castamente; teman a Dios con amor; [...] y nada absolutamente antepongan a Cristo, el cual nos lleve a todos juntamente a la vida eterna” (San Benito, *La Regla*, capítulo 72). 



William Holman Hunt, *La luz del mundo* (1851-56).

” Lo que más necesitamos en este momento de la historia son hombres que, a través de una fe iluminada y vivida, hagan que Dios sea creíble en este mundo. El testimonio negativo de cristianos que hablaban de Dios y vivían contra Él, ha oscurecido la imagen de Dios y ha abierto la puerta a la incredulidad. Necesitamos hombres que tengan la mirada fija en Dios, aprendiendo ahí el verdadero humanismo. “



e.

---

## Ideas de fondo

---

Ignacio Stevenson, *Qué es el conservadurismo (I): Participar de una tradición*

132.

Catalina Balmaceda, *El régimen político de la república romana: ¿una democracia?*

142.

## QUÉ ES EL CONSERVADURISMO (I): PARTICIPAR DE UNA TRADICIÓN



IGNACIO STEVENSON<sup>1\*</sup>

“ El conservador no cree en el conservadurismo como el marxista cree en su utopía socialista. El conservador, más bien, participa de una tradición que lo conforma. Este es el gran fundamento del pensamiento conservador. En sí mismo, es un axioma político. “



John Everett Millais, *La infancia de Raleigh* (1870).

<sup>1\*</sup> Licenciado en Historia y Filosofía. Estudiante de lenguas clásicas. Profesor Universidad de los Andes (Chile).

El conservadurismo es un término histórico. Siendo así, la significación del nombre vendrá por aquello que se entienda por él en cada época. El conservadurismo no tiene “esencia”; es, en cierta forma, un nombre artificial, que no apunta nada *real*, sino que se puede dotar de contenido de muchas maneras, contradictorias quizá. Esta es una de las razones por las que a Gonzalo Vial no le gustaba que se le aplicara esa categoría.

Ahora bien, los términos históricos no son tampoco etiquetas vacías. Existe algo así como una analogía de los tiempos dentro del concepto, que nos permite dotarlos de contenido de manera no arbitraria: aquello que llamamos tradición. Por eso las etimologías son útiles a la hora de enfrentarse a la investigación. Pues bien, en este ensayo, cuando hablemos de “conservadurismo”, estaremos refiriéndonos continuamente a la “tradición intelectual conservadora”. Utilizaremos los términos indistintamente, por cuestiones de estilo.

### I.

En su texto “Por qué no soy conservador” Hayek reclama que el conservadurismo implicaría una “actitud de oposición a todo cambio súbito y drástico”. Más aún:

“La filosofía conservadora, por su propia condición, jamás nos ofrece alternativa ni nos brinda novedad alguna. Tal mentalidad, interesante cuando se trata de impedir el desarrollo de procesos perjudiciales, de nada nos sirve si lo que pretendemos es modificar y mejorar la situación presente. De ahí que el triste sino del conservador sea ir siempre a remolque de los acontecimientos. Es posible que el quietismo conservador, aplicado al ímpetu progresista, reduzca la velocidad de la evolución, pero jamás puede hacer variar de signo al movimiento”.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Todas las referencias de este texto pueden encontrarse en: F. A. Hayek, “Why I am not a Conservative” en *The Constitution of Liberty. The Definitive Edition* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), pp. 519-533.

La visión del austríaco nos ayuda a explicar lo que pretendemos en este ensayo. ¿Es el “triste sino” del conservador un quietismo que va contra la marea de la historia? Este mismo planteamiento ya tiñe bastante el asunto. La cuestión es clara en todo el pensamiento de Hayek, y no deja de estar presente en este texto: su teleología histórica. Un elemento compartido con el progresismo y el marxismo, y que el conservador rechaza categóricamente en su planteamiento inmanente.<sup>3</sup>

Continúa Hayek con su texto, explicando que “el liberalismo ni ahora ni nunca ha mirado atrás. Aquellos objetivos a los que los liberales aspiran jamás en la historia fueron enteramente conseguidos [...]. Es más: allí donde el desarrollo libre y espontáneo se halla paralizado por el intervencionismo, lo que el liberal desea es introducir drásticas y revolucionarias innovaciones”. Es quizá aquí donde podemos comenzar a hacernos una idea de la mentalidad conservadora: sí, mira atrás, y se opone a “drásticas y revolucionarias innovaciones”.

El conservador no *crea* en el *conservadurismo* como el marxista cree en su utopía socialista. El conservador, más bien, *participa* de una *tradición* que lo conforma. Este es el gran fundamento del pensamiento conservador. En sí mismo, es un axioma político. ¿Qué quiere decir esto? Básicamente que es un modelo sobre el cual se trabaja, y cuyas premisas no se ponen en cuestión. Veámoslo con un ejemplo. Foucault sostiene que toda relación esconde siempre una dominación. ¿Puede probarse que esa tesis está equivocada? No. ¿Puede probarse que es correcta? Tampoco. Simplemente se postula. Luego decidimos si le creemos o no. Yo no puedo probar que mi madre ha entregado sus proyectos juveniles por mí, y no como una mera estructura de dominación. Es simplemente algo que me parece muy claro en el día a día. Podemos agregar otro ejemplo que esclarece aún más la cuestión. David Hume explica que, si somos rigurosos, no conocemos sino aquello que afecta a nuestros sentidos.

<sup>3</sup> Cosa distinta es la visión teológica de la historia, de la que el hombre permanece ignorante hasta la consumación de todas las cosas, y que, por lo tanto, no tiene mayor relevancia política.

Siendo así, no tenemos de dónde sacar una noción como la causalidad. Si yo pongo mi mano al fuego y me quemo, simplemente acontece que (i) hay fuego, (ii) mi mano está sobre el fuego, y (iii) mi mano se está quemando. De ahí a decir que mi mano se quema *por* el fuego hay un salto que la razón no puede sostener de modo necesario. En este punto, Hume tiene razón, sin embargo, los seres humanos preferimos alejar nuestras manos del fuego. Es una opción *creer* en la causa, así como creer en la amistad o en el amor conyugal.

Lo recibido se recibe como un don, no como una dominación. Pensemos en algunas cosas que hemos recibido: el lenguaje, la cultura, la esperanza... Cuando Tito Livio se enfrenta al desastre de la república tardía, decide escribir *Ab urbe condita*, su gran obra. Las razones las explica en su prefacio:

“Estos otros son, para mí, los que deben ser centro de atención con todo empeño: cuál fue la vida, cuáles las costumbres [*quae vita, qui mores*], por medio de qué hombres, con qué política en lo civil y en lo militar fue creado y engrandecido el imperio; después, al debilitarse gradualmente la disciplina, sígase mentalmente la trayectoria de las costumbres [*mores*]: primero una especie de relajación, después cómo perdieron base cada vez más y, luego, comenzaron a derrumbarse hasta que se llegó a estos tiempos en que no somos capaces de soportar nuestros vicios ni su remedio. Lo que el conocimiento de la historia tiene de particularmente sano y provechoso [*salubre ac frugiferum*] es el captar las lecciones de toda clase de ejemplos que aparecen a la luz de la obra [*omnis te exempli documenta in industri posita monumento intueri*]; de ahí se ha de asumir lo imitable para el individuo y para la nación, de ahí lo que se debe evitar, vergonzoso por sus orígenes o por sus resultados”.<sup>4</sup>

4 Tito Livio, *Ab urbe condita*, *Praefatio*. Disponible en [www.thelatinlibrary.com](http://www.thelatinlibrary.com)

El pasado tiene algo de terapéutico. No sólo porque nos ayuda a no cometer los mismos errores, sino principalmente porque nos dota de esperanza, y enervorece nuestros ánimos con paradigmas. Pongo un ejemplo. Cuando un niño intenta subir una escalera y se cae, vuelve a intentarlo, seguramente con el mismo resultado. A la tercera o cuarta vez, muy probablemente se rendiría, y captaría, por experiencia, que *no se puede*. Sin embargo, sigue intentándolo. ¿Por qué? Porque ve que otros pueden. La esperanza del ejemplo vence la frustrada experiencia personal. Algo similar es lo que hacían los romanos trayendo a la memoria los ejemplos de los antiguos y sus costumbres. Hacían desfilar a Cincinato, a Camilo, a Mucio Scaevola... precisamente con el objeto de llenar de ánimo a los hombres para ser mejores.

No se intentaban “revoluciones” con modelos teóricos y utópicos, sino que se recurría a la terapia de la historia para hacer mejores a los hombres. Es lo que encontramos en Cicerón, al hablar de la república romana: que no ha sido constituida por el ingenio de uno, sino por el consenso de muchos; ni fue conquistada en una generación, sino a lo largo de los siglos.<sup>5</sup>

## II.

Los romanos –y este es un aspecto central del conservadurismo también– desconfiaban de las estructuras en favor de los hombres. De ahí que, al enumerar los preceptos del derecho, Justiniano comienza con la vida honesta: *iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non ladere, suum quique tribuere* [los preceptos del derecho son estos: vivir honestamente, no hacer mal a otro, y dar a cada uno lo suyo]. Lo primero es vivir honestamente. De otro modo, “hecha la ley, hecha la trampa” como reza el sabio adagio criollo. Si queremos aspirar a que cada uno reciba lo suyo, antes necesitamos no hacernos mal unos a otros, y para eso, en último término, necesitamos de la virtud, tercer aspecto relevante para la tradición conservadora.

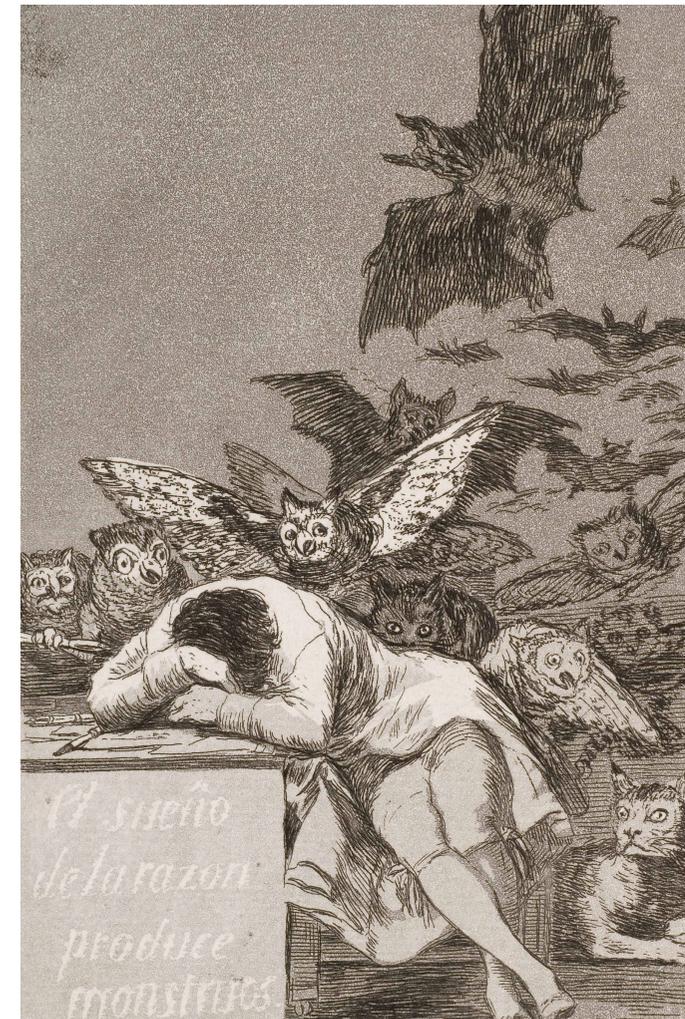
5 *De Rep.* II.2: *nostra autem res publica non unius esset ingenio sed multorum, nec una hominis vita sed aliquo constituta saeculis et aetatibus.*

” Los romanos –y este es un aspecto central del conservadurismo también– desconfiaban de las estructuras en favor de los hombres. De ahí que, al enumerar los preceptos del derecho, Justiniano comienza con la vida honesta: *iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non ladere, suum quique tribuere* [los preceptos del derecho son estos: vivir honestamente, no hacer mal a otro, y dar a cada uno lo suyo]. “

Lo bueno que tiene la historia es que respeta la prudencia humana y al hombre como agente único realmente enterado de su propia circunstancia personal, concreta, vital. De esta manera, la historia no ofrece preceptos [*praecepta*], sino ejemplos [*exempla*] en orden a la *imitatio*. Dejo únicamente el término latino, porque la *imitatio* no es lo mismo que la *imitación*. La *imitatio* es un “actuar como lo haría...”. Es lo más alejado posible a esos nefastos “manuales del confesor” del siglo XVII hispanoamericano, que pretendían descender hasta la casuística más descabellada. La rehabilitación de la prudencia fue elevada a teoría con Aristóteles, pero rige en la facticidad de la vida desde que hay conciencia.<sup>6</sup>

Puede verse con lo ya expuesto hasta ahora, qué lejos se está de la idea hayekiana, según la cual para el conservador “el orden es, en todo caso, fruto de la permanente atención y vigilancia ejercida por las autoridades”. La admiración por el pasado no es tributaria de un deseo de control –utopía lejana al conservadurismo–, sino justamente de un deseo de cuidado del don recibido: el lenguaje, las instituciones, la cultura, la belleza... realidades que, parafraseando a Scruton, toman siglos en construirse y segundos en destruirse. Pero tal cuidado pasa por crear las condiciones para la virtud, lo cual tiene su

6 Al menos desde lo que Karl Jaspers llama la “época axial” (c. 800 a 200 a.C.), donde despierta la conciencia individual contra la “estatal” en diversas latitudes con Sócrates, Zaratustra, Isaías, Confucio y Buda.



Francisco de Goya, *El sueño de la razón produce monstruos* (1799).



Tiziano, *Alegoría de la prudencia* (1550-65).

complejidad. La virtud es una acción interna; es *gozarse* en la elección de lo bueno, y no simplemente *hacer* lo bueno. Podemos pasar toda una vida haciendo siempre *cosas buenas* sin ser buenos en realidad. La virtud, así como la tradición, implican una aceptación interior, una captación intelectual de aquello que se considera bueno y valioso. Pero lo recibido se recibe siempre al modo del recipiente, como nos enseñan los medievales. La forma en que recibe a Homero un ateniense del siglo V no es la misma que un francés del XIX, y menos a la de un chileno de nuestro siglo (si acaso se tiene noticia de él). Es en la interiorización de la tradición donde se da el despliegue de la creación, y no en su rechazo de plano. De hecho, cuando creemos ser muy originales por pensar “fuera de la tradición”, usualmente no hacemos otra cosa que terminar cayendo en proyectos fracasados de nuestro devenir. Basta ver las “nuevas herejías”, todas las cuales pueden encontrarse ya desarrolladas antes del siglo III.

### III.

Quizá lo más llamativo del texto de Hayek es que sostiene, al mismo tiempo, que “el conservador es esencialmente oportunista y carente de principios

generales” y que “[el conservador] considera natural imponer a los demás sus valoraciones personales”. Cosa curiosa, puesto que, si es esencialmente oportunista y no tiene principios, ¿qué habrá de imponer a los demás? Hayek se adelanta a esta crítica y específica que tiene principios “morales”, pero no principios “políticos” que le permitan “colaborar lealmente” con posturas morales diversas. Lo cierto es que el conservador sí tiene principios, no sólo morales, sino también políticos. Más aún, tiene principios políticos *porque* tiene principios morales. También es cierto que la formulación de Hayek es tramposa, puesto que el liberalismo, bajo el pretexto de “no imponer”, termina imponiendo como única alternativa válida su propia visión del mundo. Hayek se precia de que el liberalismo está exento de principios morales –cosa absurda e imposible–, y que sólo se maneja en base a principios políticos. ¿No es esto justamente oportunista y carente de principios? Parece la definición misma de un camaleón, o, peor, de las doctrinas de Maquiavelo.

Sí, el conservadurismo cree en la verdad. Es otro de los axiomas de los que parte. ¿Desde cuándo se volvió esto tan absurdo? Bien rápido se convirtió Chesterton en profeta. Creo que en este punto el liberalismo muestra su esencia más íntima. La confianza en las estructuras más que en las personas, y la idea de que en moral no hay sino “valoraciones”, todas ellas válidas, y no verdad y error; estos puntos dan cuenta de lo siguiente: el liberalismo es una forma política más del materialismo. ¿Qué busca Hayek? Limitación del poder y punto. Busca que se cumpla la condición necesaria para que operen las fuerzas del mercado, que poseen una magia que no se ha visto ni en las irrupciones más notables del león de Narnia.

Vayamos por un momento a la *Política* de Aristóteles. Para el estagirita, la ciudad [πόλις] surge por las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien [εὖ ζῆν]. Esto quiere decir que la comunidad política puede entenderse por indigencia, pues el hombre no es capaz de subsistir por sí mismo, como puede el cangrejo o la iguana; pero también por excelencia, en cuanto que el mayor perfeccionamiento

„La admiración por el pasado no es tributaria de un deseo de control –utopía lejana al conservadurismo–, sino justamente de un deseo de cuidado del don recibido: el lenguaje, las instituciones, la cultura, la belleza... realidades que, parafraseando a Scruton, toman siglos en construirse y segundos en destruirse.“

Jean-Paul Louis Martin des Amoignes, *En la sala de clases* (1886).

del hombre se da en la comunidad política. La razón es relativamente sencilla: la comunidad es condición de posibilidad para la palabra, y la comunidad perfecta sobrepuja el lenguaje hacia mayores alturas que la familia o la aldea. En la altura del lenguaje, se encuentra también la altura del pensamiento, el aspecto más propio del ser humano. En breve: la intimidad del hombre será mayor en la medida que el lenguaje sea más amplio y fino. Uno podría ir más allá, y decir que la misma indigencia de la criatura humana se explica desde la excelencia del lenguaje, pero dejemos esto para otra ocasión.

Digamos únicamente que el lenguaje, así como la comunidad política, son fruto del traspaso de los siglos, como defiende de Maistre.

Es por ello que podríamos calificar al conservadurismo como “socrático”. Sócrates se levanta contra los sofistas, que fundamentaban su labor mediante una crítica relativista de la tradición. Sócrates no es un relativista frente a la tradición, pero tampoco acepta pasivamente la *doxa* de su tiempo. Busca volver reflexivamente sobre sus propios prejuicios para someterlos a examen, y vivir la vida más alta de la que sea capaz. Esta es, desde el origen, la doble cara

del conservadurismo: una veneración por la tradición porque es el material sobre el cual se piensa (la materia misma del pensamiento, dirá Hannah Arendt); no aceptándola pasivamente, sino integrándola de forma activa a través de una asimilación crítica que la hace crecer y desplegarse de siglo en siglo.

#### IV.

Cuando Werner Jaeger introduce su *Paideia*, explica que “el espíritu humano lleva progresivamente al descubrimiento de sí mismo, crea, mediante el co-

nocimiento del mundo exterior e interior, formas mejores de la existencia humana [...] y exige organizaciones físicas y espirituales”.<sup>7</sup>

La frase de Jaeger puede confundir, y llevarnos a considerar la historia de modo ilustrado, como una progresión infinita. No es así. El mismo Jaeger, al justificar la importancia de un estudio sobre Grecia explica que los griegos fueron un “comienzo” no solamente temporal, sino ἀρχή, origen o fuente es-

<sup>7</sup> Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 3.

piritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar una orientación.<sup>8</sup>

La vuelta al origen es una condición para avanzar; no porque se traten de retomar modelos pasados, sino porque otorgan orientaciones sobre (1) lo que *de hecho* –y no únicamente en tratados filosóficos– ha funcionado, y (2) sobre la naturaleza del ser humano.

Aristóteles describe bien en su filosofía práctica lo que el hombre *debería ser*, y lo hace basándose en los escritos de los poetas y los historiadores, no meramente desde elucubraciones; sin embargo, la esencia misma del hombre se ve más clara cuando está *en marcha*. Se ve más clara a través de la dimensión esencialmente narrativa de la persona humana –aspecto indispensable de la reflexión conservadora, por cierto. Más claro que en los *preceptos* de la filosofía moral, la naturaleza humana se encuentra en Homero, Livio o el libro de los Reyes.

Es por eso tal vez que, en Aristóteles, la reflexión sobre el régimen político se da con bastante “modestia”. Si bien toma la comunidad política como *condición necesaria* para el perfeccionamiento del hombre, no hace depender éste de aquella de modo completo. La perfección del hombre se alcanza necesariamente *en la comunidad política*, pero no *por* la comunidad política. Es condición necesaria, aunque no *suficiente*. El punto es que la naturaleza es fin, y la perfección del hombre está en buscar esa perfección en la actividad, pero en último término es una búsqueda personal por la *areté*; término que no es un símil completo de la *virtus* romana, pero que se acerca en lo fundamental.

La introducción de una religión no estatal profundiza la modestia con respecto al régimen, llegando a hacer decir a san Agustín “¿qué importa bajo qué imperio vive el hombre destinado a morir, mientras sus gobernantes no le obliguen a realizar acciones impías e inicuas?”<sup>9</sup>

## V.

El conservadurismo no es un “sistema” de pensamiento, sino, como ya decíamos, la *participación en una tradición*. Esto tiene consecuencias bien prácticas. En primer lugar, que la tradición no comienza ni termina con nosotros. Somos *traductores*. Conocemos los principios “morales” de los que habla Hayek, pero estos no son principios que funcionen como una ecuación matemática. Claro que hay que decir la verdad, pero, ¿debo confesar que escondo un judío frente al soldado nazi? Las decisiones concretas no dependen de una derivación racional ni de una orden de partido. Dependen, como dice Aristóteles, de actuar prudentemente. Por eso es tan relevante la historia, escuela de prudencia personal y política.

En segundo lugar, al participar de una determinada tradición, se valoran ciertos aspectos que no son “esenciales”. No está inscrito en la naturaleza humana que utilicemos servilletas en vez de la manga de la chaqueta; es una convención social. Es cierto, pero es una convención social que valoramos, y por ello la mantenemos. Al mismo tiempo, la distancia entre nuestros tiempos y los que han transcurrido nos sitúan en una constante “tensión histórica” que nos obliga a cuestionar la tradición, y rechazar o reafirmar, pero nunca vivir según la corriente... Puede causar esto risa, pues la caricatura es que el conservador vive justamente de la corriente. Habrá que pensar si las modas de nuestro tiempo no son un dejarse conducir por la actitud inauténtica que explica Heidegger.

Hay muchos otros aspectos de la tradición intelectual conservadora que deben ser atendidos antes de rechazarla de plano como un “quietismo de triste sino”: la noción de límite, el escepticismo ante la acumulación del poder y hacia la centralización, la relación con la tierra, el peculiar caso de Burke, tan ilustrativo... Su desarrollo en estas páginas dependerá de la paciencia de los editores de los próximos números de *Vértice*. 

“ El conservadurismo no es un “sistema” de pensamiento, sino, como ya decíamos, la participación en una tradición. Esto tiene consecuencias bien prácticas. En primer lugar, que la tradición no comienza ni termina con nosotros. Somos traductores. Conocemos los principios “morales” de los que habla Hayek, pero estos no son principios que funcionen como una ecuación matemática. “



Alcuino de York recibiendo la Abadía de Tours del emperador Carlomagno (British Library).

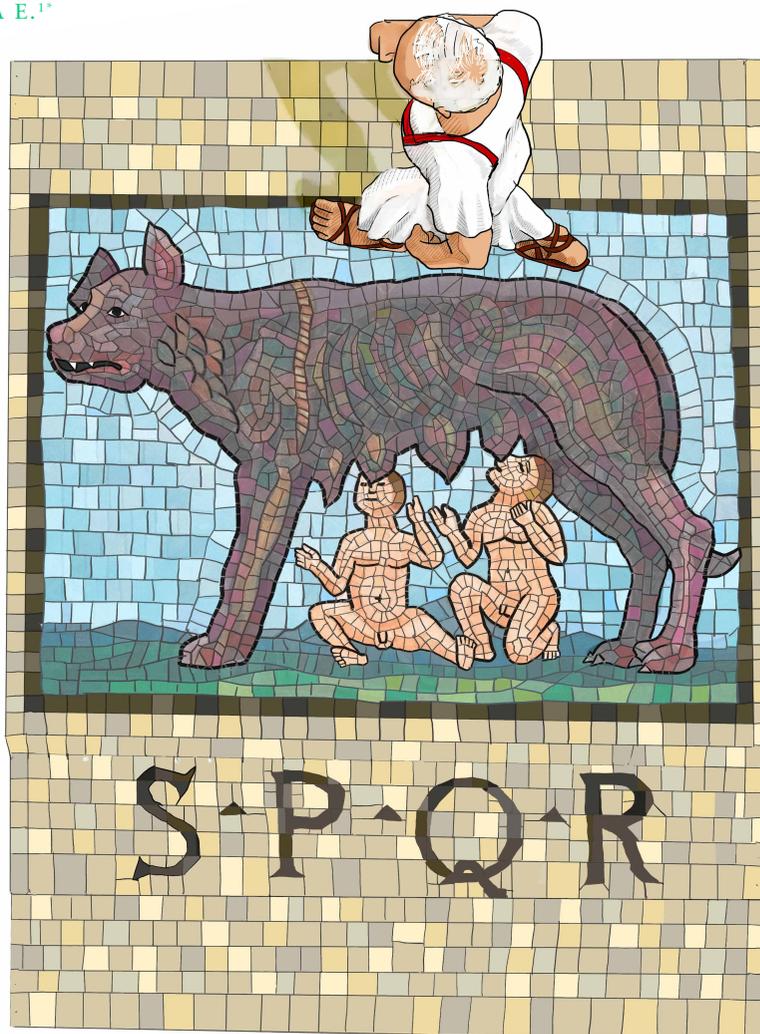
<sup>8</sup> Jaeger, *Paideia*, 4-5.

<sup>9</sup> San Agustín, *De civitate Dei* V.17.

## El régimen político de la república romana: ¿una democracia?



CATALINA BALMACEDA E.<sup>1\*</sup>



El sistema de gobierno practicado en la antigua Roma desde la expulsión de Tarquinio el Soberbio en el año 509 a.C. hasta el establecimiento de Augusto como el único *princeps* (primer ciudadano) de Roma en el año 27 a.C., es conocido como “republicano” y ha representado uno de los más importantes modelos de gobierno para todo el pensamiento político occidental. Los estudiosos de la antigüedad han proporcionado numerosas y diversas interpretaciones del aparato político de la ciudad de Roma, desde la caída del último rey hasta el advenimiento de los emperadores, es decir, lo que los romanos describían como el período en que las materias de interés público, el gobierno y todos los otros asuntos eran conducidos y manejados por el “pueblo romano libre”. Es así como precisamente se refiere el historiador Tito Livio al empezar el libro segundo de su gran obra *Desde la Fundación de la Ciudad (Ab Urbe Condita)*: “los acontecimientos en la guerra y en la paz del pueblo romano libre ... me ocuparán de ahora en adelante”.<sup>1</sup>

De acuerdo a uno de los más grandes historiadores de la república romana, Livio, la caída de la monarquía en el 509 fue parte del proceso de la liberación de la tiranía. Los reyes habían organizado la ciudad de Roma bajo el imperio de la ley, pero la monarquía había sido la solución, señala Livio, solo porque los romanos no conocían nada mejor y “todavía no habían probado la dulzura de la libertad”.<sup>2</sup> La manera abusiva en que los reyes habían ejercido su poder significó que el pueblo terminara rebelándose contra ellos. Si deshacerse de la pesada carga de los reyes se vio como una liberación, naturalmente los romanos fueron identificando el nuevo régimen político con la libertad y en la mantención de esta libertad pusieron su principal cuidado.<sup>3</sup>

Las bases donde se asentó el poder de la nueva organización de la ciudad fueron el senado y el pueblo, que pasaron a representar la soberanía de Roma y la frase SPQR (*Senatus Populusque Romanus*), que se puede traducir como “el senado

y el pueblo romano”, pasó a ser la famosa fórmula abreviada para referirse al gobierno de lo que llamamos república romana. Esta abreviatura aparecía al principio o al final de los documentos oficiales, en monedas o en inscripciones hechas en metal o piedra, y en la dedicación de los monumentos públicos dispersados por la ciudad.<sup>4</sup>

El que la soberanía descansara en el senado y el pueblo de Roma unidos, y no en una sola de estas entidades viene a reforzar ciertamente el rechazo formal y explícito, al menos en el discurso, de todo lo que significara la concentración de poderes en una sola persona, ya fuera monarquía o tiranía.

Los patricios se habían librado del rey, pero a esto le seguiría una larga y ardua lucha por una libertad para los plebeyos por la liberación de los privilegios abusivos de los nobles. El grupo mayoritario de la población de Roma que carecía de derechos, lucharía durante siglos por conseguir una cierta igualdad en el ejercicio de los derechos políticos, en lo que podríamos identificar como la liberación de Roma de una aristocracia cerrada de los privilegios o una oligarquía con una concentración de todos los poderes. La gestión de la ciudad pasaba así a ser, cada vez más, una cosa de todos o *res publica*, idea que debía entenderse, al menos en la teoría, tal como sería definida siglos más tarde, esto es como *res populi*, es decir, lo que le pertenece al pueblo.<sup>5</sup>

Pero ¿qué significaba realmente que “la cosa pública” le perteneciera “al pueblo”? A fines del siglo II a.C. aparece un intento de explicar el sistema de gobierno romano realizado por el historiador griego, Polibio. Originario de Megalópolis en Grecia, Polibio (c.200-120 a.C.) había sido llevado como rehén a Roma después de la batalla de Pidna en el 168 a.C. En Roma, gracias a su alto nivel cultural, Polibio fue admitido en las casas de familias acomodadas y se le encargó la educación del joven Escipión, a quien más tarde acompañaría en las

1 Livio, 2.1.1: *res pace belloque gestas liberi Populi Romani... peragam*

2 Livio, 1.17.3: *libertatis dulcedine nondum experta.*

3 Cf. Livio, 2.2.2.

4 El origen exacto de la fórmula es desconocido, pero los primeros registros que tenemos son de fines de la república, más específicamente del año 80 a.C., aunque por supuesto es una fecha relativa, ya que podría aparecer evidencia que demuestre mayor antigüedad.

5 Cic. *Rep.* 1.39.

1\* Profesora Historia Antigua, Pontificia Universidad Católica de Chile

” El que la soberanía descansara en el senado y el pueblo de Roma unidos, y no en una sola de estas entidades viene a reforzar ciertamente el rechazo formal y explícito, al menos en el discurso, de todo lo que significara la concentración de poderes en una sola persona, ya fuera monarquía o tiranía.“



Casto Plasencia, *El origen de la República Romana* (1877).

campañas de la Tercera Guerra Púnica. Una vez terminada esta guerra, Polibio se dedicaría a escribir la historia de Roma, intentando explicar a sus compatriotas griegos las causas del rápido ascenso y hegemonía romana por todo el Mediterráneo.

En el libro VI de su obra, Polibio se dedica a analizar el tipo de gobierno romano y le atribuye principalmente a la constitución o *politeia* el espectacular éxito de Roma: “lo más útil para los lectores ...

sería comprender y profundizar cómo pudo suceder y cuál fue la constitución que consiguió que los romanos llegaran a dominar casi todo el mundo en menos de cincuenta y tres años, cosa que no tiene precedentes”.<sup>6</sup> En pocas palabras, Polibio resume la constitución romana de esta manera: “el gobierno de la república romana estaba dividido en tres

<sup>6</sup> Pol. 6.1.2

„ El gobierno de la república romana estaba dividido en tres cuerpos, y los tres estaban ordenados, se administraban y repartían tan equitativamente, con tanto acierto, que nadie, ni tan siquiera los mismos romanos, hubieran podido afirmar con certeza si el régimen era totalmente aristocrático, o democrático o monárquico. Y con razón; pues si atendemos a la potestad de los cónsules, se dirá que es absolutamente monárquico y real; si a la autoridad del senado, parecerá aristocrático, y si al poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos sin ambages ante una democracia „ - Polibio

cuerpos, y los tres estaban ordenados, se administraban y repartían tan equitativamente, con tanto acierto, que nadie, ni tan siquiera los mismos romanos, hubieran podido afirmar con certeza si el régimen era totalmente aristocrático, o democrático o monárquico. Y con razón; pues si atendemos a la potestad de los cónsules, se dirá que es absolutamente monárquico y real; si a la autoridad del senado, parecerá aristocrático, y si al poder del pueblo, nos daría la impresión de encontrarnos sin ambages ante una democracia”.<sup>7</sup> Y luego de explicar en qué consistía este gobierno mixto, el griego concluye: “Tal es el poder que tiene cada una de estas potestades para perjudicarse o ayudarse mutuamente, y todas ellas están tan bien enlazadas contra cualquier evento, que con dificultad se encontrará república mejor establecida que la romana ... Todos los cuerpos contribuyen a un mismo propósito. No halla dilaciones lo decidido, porque todos en general y en particular cooperan a que tenga efecto lo proyectado. He aquí por qué es invencible la constitución de esta república, y siempre tienen efecto sus empresas”.<sup>8</sup> Ciertamente, esta es una visión idealizada de la constitución romana.

Polibio también afirma como postulado central la interdependencia de las instituciones romanas para explicar el funcionamiento de sus partes: el poder monárquico de los cónsules los hacía eficaces en la ejecución, y la brevedad de su cargo evitaba que se tomaran el poder de forma más permanente. El senado, para Polibio, estaba formado por hombres de mérito superior que dispensaba la sabiduría de su consejo a los magistrados y al pueblo. Y el pueblo, por otro lado, participaba en las asambleas, las únicas entidades que podían votar leyes y elegir los cargos públicos. Así, cada parte velaba por sus propios intereses y, al mismo tiempo, vigilaba que se cumplieran las limitaciones constitucionales de las otras partes. De esta manera, se llegaba a una forzada cooperación conjunta de todas ellas. Por esta razón, la constitución romana no era ni solamente monárquica, ni aristocrática ni democrática, sino

<sup>7</sup> Pol. 6.11.11.

<sup>8</sup> Pol. 6.18.1.



El Senado Romano. Cesare Maccari, *Cicerón denuncia a Catilina* (1889).

una suma de los tres tipos de gobierno, que era lo más recomendable. Como dice Polibio: “la mejor constitución es la que integre las tres características citadas”.<sup>9</sup>

La explicación de Polibio sobre la constitución romana se puede entender mejor si consideramos el contexto histórico en el que se movía el autor. Después de la victoria definitiva de Roma contra Cartago en las Guerras Púnicas, luego de su conquista de Grecia y destrucción del emblemático puerto de Corinto en el 146 a.C., Polibio no duda en atribuirle al delicado equilibrio de poderes los méritos de la grandeza de Roma.<sup>10</sup> El pueblo romano cumple con el deber encomendado: mientras que vota las leyes y elige a los magistrados adecuados, así también respeta la autoridad del senado y obedece a quienes detentan los cargos públicos. Era este pueblo el que en el año 147 a.C. había elegido cónsul a Escipión antes de la edad legal; el senado, por su parte, no

<sup>9</sup> Pol. 6.3.7.

<sup>10</sup> Pol. 6.6-7.

solo lo había permitido, sino que lo había confirmado y le había asignado la guerra en África, y por último, Escipión había marchado a Cartago y había triunfado. De alguna manera, Polibio idealiza, entonces, el funcionamiento y la organización de las instituciones: cada una de las partes, cumpliendo con lo que les toca, han logrado triunfar sobre tan invencibles enemigos.

Un siglo más tarde, el abogado romano, Marco Tulio Cicerón, en su obra *Sobre la República* (*De Re Publica*) también abordaría el tema de la constitución romana. En esta obra, un diálogo al estilo platónico, Cicerón recrea una conversación ficticia en el año 129 a.C. entre distinguidos senadores –entre ellos Escipión Emiliano, dos veces cónsul y conquistador de Cartago y Numancia– que trata sobre el mejor gobierno y el mejor ciudadano. A primera vista, Cicerón no parece apartarse demasiado de la tesis polibiana en que una constitución que reúna o combine los tres tipos de gobiernos –monarquía, aristocracia y democracia– será siempre superior

que la que contemple solo una forma. Escipión señala esta conclusión en repetidas ocasiones durante la supuesta conversación: “doy preferencia a aquella forma en la que se refunden todas”.<sup>11</sup>

Cicerón identifica este tipo de gobierno donde se moderan y se combinan las otras tres formas de gobierno con una verdadera *res publica* que –tal como ya señalamos– él define como la “cosa del pueblo” o *res populi*. La frase *res publica* se vincula directa y específicamente con el pueblo, por un lado, porque es la cosa de todos y también porque refleja una ortografía arcaica, *res poplica*, donde la palabra *poplica* viene de *populus*.<sup>12</sup>

Es interesante esta relación de la frase *res publica* con el pueblo, porque generalmente se ha tendido a caracterizar a la república romana como una aristocracia con ciertos elementos de corte democrático, es decir, quienes habrían gobernado Roma verdaderamente habrían sido una clase privilegiada, pero

en realidad la participación popular habría sido muy limitada.<sup>13</sup> Pero de alguna manera, la fuerza de la misma idea de *res publica* como “cosa pública”, hace que sea casi imposible no concederle al pueblo un rol fundamental en el sistema político romano. Además, justamente la abreviatura *SPQR*, que puede ser definida como una representación de la *res publica*, pone al pueblo –incluso simbólicamente– como uno de los dos integrantes supremos del gobierno de Roma. Así, entonces, en una noción abstracta e idealizada, la *res publica* descansaría sobre los pilares del senado y del pueblo romano, que idealmente actuarían al unísono: el pueblo manteniéndose soberano, mientras que aceptaba la conducción de los magistrados electos quienes seguían los consejos de sus pares en el senado.

Pero, ¿quiénes conformaban realmente el *populus Romanus*? ¿Se puede traducir simplemente por “pueblo”? ¿Dónde queda la plebe y qué papel juega? Políticamente parece fácil: el *populus* estaba compuesto por los ciudadanos varones libres; pero socialmente la definición se ampliaba: era una población altamente diversa, que no pertenecía al orden senatorial, y que abarcaba tanto a los caballeros (*equites*) adinerados, como a los proletarios empobrecidos; los terratenientes y pequeños propietarios; comerciantes, artesanos (generalmente libertos) y todo lo de en medio. Ahora, legalmente, todo este *populus* tenía derecho a voto, aunque el número se podría filtrar dejando sólo a los que efectivamente podían votar: muchos se encontraban alejados de la ciudad por vivir en las provincias, o por no poder dejar sus ocupaciones y no tenían realmente la facilidad de poder acercarse a la urbe cada vez que se realizaban los comicios.

13 Véase, por ejemplo, Syme, R. *The Roman Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 1939); Mouritsen, H. *Plebs and politics in the late Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001) o Hölkeskamp, K. *Reconstructing the Roman Republic* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

Marco Tulio Cicerón. Bodleian Library, Universidad de Oxford.

“Una de las mayores contribuciones de Cicerón a la discusión política es, entonces, esta idea de la concordia de los órdenes o *concordia ordinum*, que resultaría de la armonía de las partes de la constitución romana, muy diferente, por tanto, del sistema de frenos y contrapesos que señalaba Polibio para la mantención de la constitución mixta.”

Así y todo, el pueblo tenía importantes misiones que cumplir. Aunque los magistrados electos manejaban en la práctica muchísimo poder y el senado unido era muy fuerte, sólo las asambleas populares tenían el derecho exclusivo de aprobar o rechazar una ley. Esta sería para algunos estudiosos la razón más poderosa para afirmar que, al menos en términos formales, la república romana actuaría como una democracia.<sup>14</sup> Además, eran también las asambleas quienes votaban para elegir a los magistrados cada año, aunque el engorroso sistema de votación por bloques o grupos,<sup>15</sup> hacía que en la práctica fuera muy difícil para los más adinerados perder el control de las decisiones políticas.<sup>16</sup>

Cicerón en su *De Re Publica* nos entrega una visión similar a la de Polibio; ambos pensadores parecen coincidir en aspectos centrales – como la

superioridad del gobierno mixto, o la descripción de los tipos de instituciones políticas romanas. Si bien las semejanzas son notables, en realidad existe entre ellos una importante diferencia. Donde Polibio señala que cada una de las partes de un gobierno, es decir, los magistrados, el senado y el pueblo, están en permanente competencia y que el equilibrio se consigue principalmente a través de la vigilancia recíproca, Cicerón apunta, por el contrario, a que lo más importante en un gobierno no es tanto la supervisión y contención mutua, sino la armonía o concordia que se logra y se mantiene por el común acuerdo entre todos los miembros de la sociedad.

Una de las mayores contribuciones de Cicerón a la discusión política es, entonces, esta idea de la concordia de los órdenes o *concordia ordinum*, que resultaría de la armonía de las partes de la constitución romana, muy diferente, por tanto, del sistema de frenos y contrapesos que señalaba Polibio para la mantención de la constitución mixta. Cicerón compara esta concordia a la armonía de la música: “un concierto se hace concorde y congruente por el gobierno de voces muy distintas, así también, una ciudad bien gobernada es congruente por la unidad de muy distintas personas, por la concordia de los

14 Cf. Millar, F. *The Crowd in Rome in the Late Republic* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998), 210.

15 Algo así como las elecciones norteamericanas, donde el ganador puede sacar un menor número de votos que el perdedor, pero depende de en qué estado se encuentren esos votos, pues hay estados que tienen más peso que otros.

16 Cf. Mouritsen, H. *The Politics of the Roman Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017) 25-27.



” Estos son los principios básicos de Cicerón para explicar lo que constituye verdaderamente el *populus* o pueblo en Roma: la unión de personas, la unión de derecho, la unidad de fines. Esta definición deja entrever también, como por comparación, la frustración del orador frente a un pueblo fracturado tanto en la Roma en el tiempo de Escipión, como en el suyo propio. “

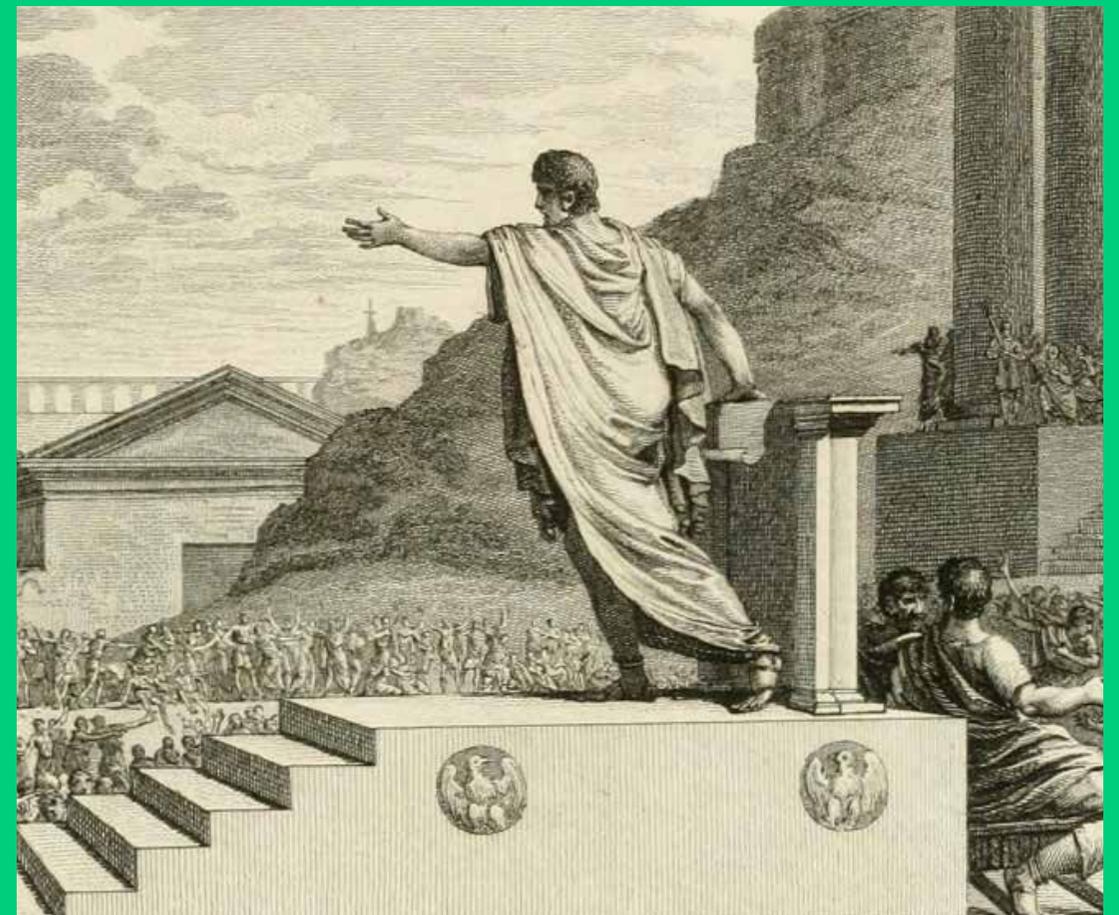
órdenes altos, medios y bajos, como los sonidos. Y la que los músicos llaman armonía en el canto, es lo que en la ciudad se llama concordia, vínculo de bienestar seguro y óptimo para toda la república”.<sup>17</sup>

El tema de la *concordia* en Cicerón es particularmente importante no sólo por el concepto mismo, sino también por el contexto histórico-político en el que sitúa su obra. En el año 129 a.C., fecha ficticia del diálogo, todavía estaban muy recientes los dramáticos hechos ocurridos en el tribunado de Tiberio Graco: la promulgación de la ley de reforma agraria en el 133 a.C. con el consiguiente linchamiento y muerte del tribuno en nombre de la libertad y de la *res publica*. Cicerón afirma que Tiberio Graco incluso antes de su muerte “había dejado un pueblo único dividido en dos partes”.<sup>18</sup> La división de la sociedad romana producida por estos acontecimientos, por lo tanto, hacía muy necesario insistir en la armonía o *concordia* de las partes para el funcionamiento del todo.

A este factor contextual de la obra se le debe sumar también el contexto del propio Cicerón que escribe el *De Re Publica* entre los años 54 al 51 a.C. Al iniciar el diálogo, Roma se encuentra en pleno primer triunvirato, que se había firmado entre César, Pompeyo y Craso en el año 60 a.C. y había sido renovado por otros cinco años en el tratado de Luca en el 56 a.C. Para el año 51, la situación había cambiado drásticamente: la muerte de Julia, hija de Julio César y mujer de Pompeyo, había producido un distanciamiento entre ambos triunviros que no hizo más que acrecentarse con la desaparición del tercer miembro, Craso, muerto en batalla contra los partos en el año 53. En el año 52, la enemistad de César y Pompeyo era abiertamente conocida por todos y el llamado que el senado hace a Pompeyo para que dirija Roma como cónsul único para contener la creciente violencia anárquica en las calles de Roma, contribuyó a difundir un clima

17 Cic. *Rep.* 2.69.

18 Cic. *Rep.* 1.31.



Silvestre David Mirys, *Cayo Graco dirigiéndose a la asamblea de la plebe* (1799).

de tensión y conflicto entre los seguidores de uno y de otro que acabaría en una guerra civil. Con todos estos antecedentes, no sorprende, entonces, que Cicerón hubiera querido destacar en su tratado sobre el mejor gobierno especialmente la necesidad de la armonía social y los riesgos de la demagogia.

El énfasis de Cicerón en la concordia puede verse desde la misma definición que hace de la frase *res publica* como *res populi*. En lo que parece casi una tautología, Cicerón afirma que la gestión pública le pertenece al pueblo y lo interesante es precisamente su definición de pueblo como “el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho que sirve a todos por igual”.<sup>19</sup> El texto latino contiene palabras

de mucho mayor fuerza conceptual y son visiblemente reiterativas: *coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communiōne sociatus*. Tanto *coetus*, como *consensus*, *communiō* y *sociatus* hacen referencia a lo común, lo consensuado, y también a la unión o asociación.<sup>20</sup>

Estos son los principios básicos de Cicerón para explicar lo que constituye verdaderamente el *populus* o pueblo en Roma: la unión de personas, la unión de derecho, la unidad de fines. Esta definición deja entrever también, como por comparación, la frustración del orador frente a un pueblo fracturado tanto en la Roma en el tiempo de Escipión, como en el suyo propio.

Este énfasis, tanto en lo comunitario como en los acuerdos o el consenso, es lo que lleva a pensar la importancia que tiene el pueblo en el sistema de

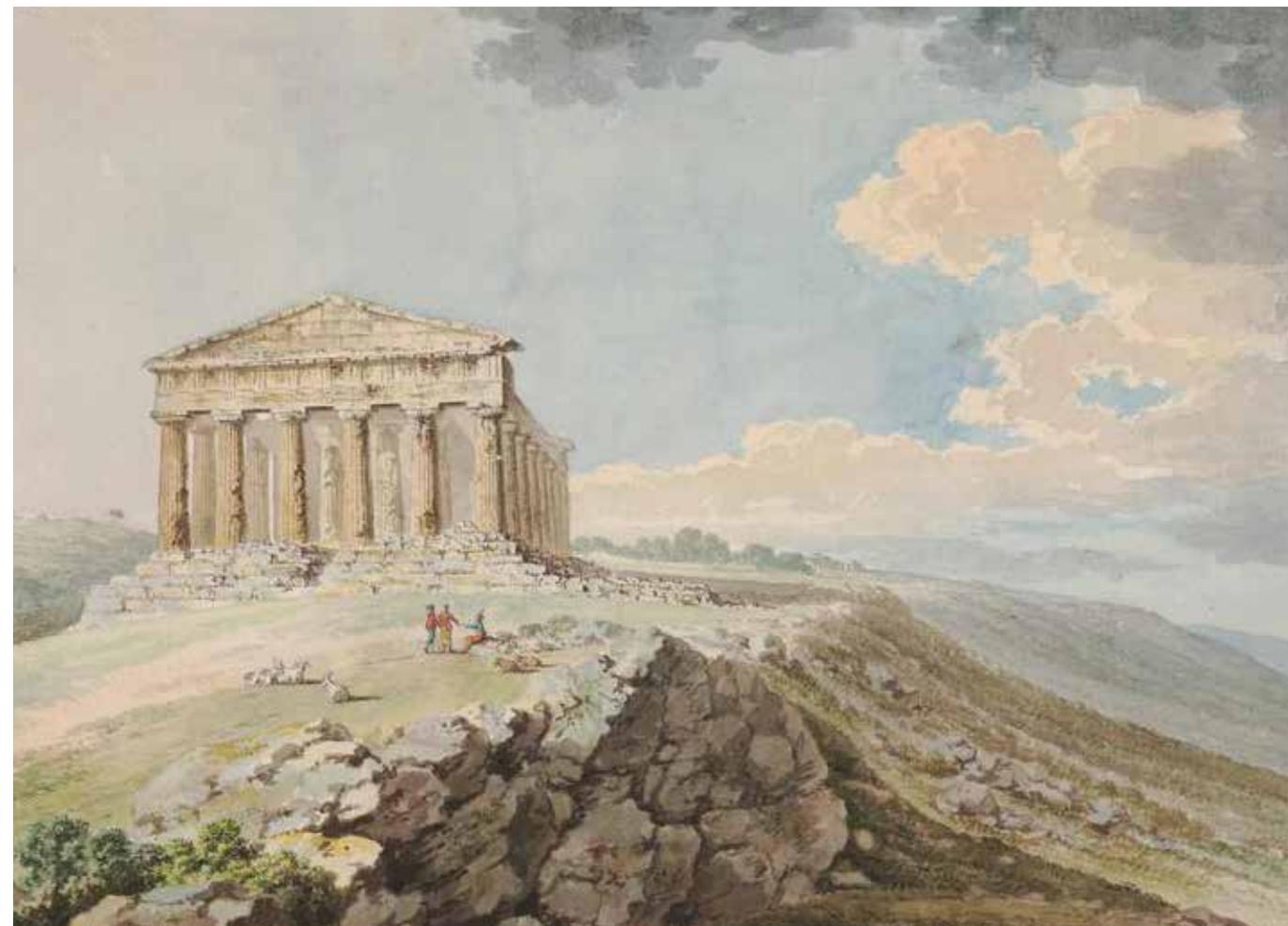
gobierno para Cicerón. Es justamente esta interpretación de un pueblo que se asocia y que está de acuerdo lo que construye una verdadera sociedad o *societas* como una comunidad con un fin común. Por eso, más que inclinarse por una forma pura de gobierno como la monarquía, la aristocracia o la democracia, Cicerón aboga por la forma que tome algo de las tres y forme así una sociedad. Lo más importante no sería, entonces, quién efectivamente detenta el poder, sino la unidad de corazones o *concordia* de sus partes. Los romanos no tenían un concepto de “estado” en el sentido moderno y abstracto –así como una entidad impersonal– sino que de *res publica* (lo que era de todos) y lo contrario

a la *res publica* era la propiedad individual o *res privata*. El estado romano, por así decirlo, eran todos porque la *res publica* era lo de todos.

Cicerón postula una comunidad donde al pueblo se

le otorguen adecuadas garantías para mantener su libertad para que luego ejercite esta misma libertad participando en el gobierno de su comunidad. La participación popular es una demanda legítima del pueblo que proviene precisamente del deseo innato de libertad.<sup>21</sup> Una adecuada libertad para el pueblo, según Cicerón, evita los males de la corrupción de la elite y los levantamientos populares,<sup>22</sup> pero sobre todo, le otorga legitimidad al estado ya que la participación del pueblo es algo justo y sin justicia la comunidad no puede llegar a ser plenamente ni una sociedad ni una *res publica*.<sup>23</sup> Cicerón lo resume así: “la república no puede conservar su estabilidad a no ser que se dé en ella un equilibrio de derecho,

“Más que inclinarse por una forma pura de gobierno como la monarquía, la aristocracia o la democracia, Cicerón aboga por la forma que tome algo de las tres y forme así una sociedad. Lo más importante no sería, entonces, quién efectivamente detenta el poder, sino la unidad de corazones o concordia de sus partes”



Charles Gore, *Vista del templo de la Concordia en Agrigentum* (1777)

deber y poder, de suerte que los magistrados tengan la suficiente potestad, el consejo de los hombres principales tenga la suficiente autoridad, y el pueblo tenga la suficiente libertad”.<sup>24</sup>

En conclusión, ¿se puede decir que la república romana representó una suerte de democracia en Roma? Lo que podemos afirmar es que, de alguna manera, las fuentes nos muestran que la participación del pueblo era central en el sistema político romano del periodo llamado republicano; que sin el

pueblo no se podían aprobar importantes procesos políticos, como la legislación y las elecciones y que, por estas razones, el pueblo era el depositario de la soberanía en el gobierno de Roma. Si son suficientes estos factores para constituir este tipo de gobierno en una democracia propiamente tal, quedará al criterio de cada lector, pero si no es democracia se puede decir que, de los sistemas políticos del mundo antiguo, el que contó con la mayor participación popular y en mayor número fue el que conocemos como la república romana. 

19 Cic. *Rep.* 1.39.

20 Cf. *Oxford Latin Dictionary*: *coetus* (unión, conjunto); *consensus* (acuerdo); *communiō* (participación mutua); *sociatus* (asociado).

21 Cf. Cic. *Rep.* 1.55

22 Cf. Cic. *Rep.* 1.64 y 1.69.

23 Cf. Cic. *Rep.* 1.39 y 1.43.

24 Cic. *Rep.* 2.57.



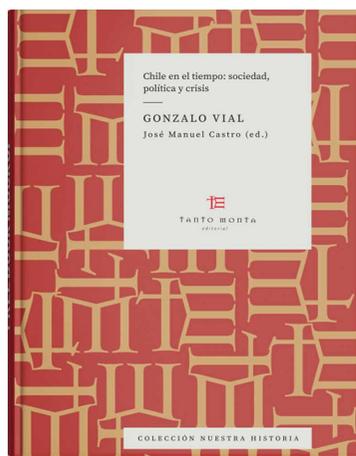
f.

# Reseñas

- Elisa Montes, *Chile en el tiempo: sociedad política y crisis* (Gonzalo Vial) 156.
- Alejandro Tello, *En estado de alerta. Entre el miedo y la esperanza* (Sergio Muñoz Riveros) 158.
- Gabriela Caviedes, *The Rights of Women. Reclaiming a Lost Vision* (Erika Bachiochi) 160.
- José Manuel Castro, *Obras Completas* (Jaime Guzmán) 163.

## Gonzalo Vial, *Chile en el tiempo: sociedad, política y crisis* (Santiago: Tanto Monta, 2021)

ELISA MONTES



Gonzalo Vial es, aunque suene contradictorio, un historiador que no escribe sobre el pasado: escribe sobre el presente. Al hacer una crítica de la sociedad de ayer lo que hace es que el lector mismo se cuestione sobre la sociedad de hoy día. De modo que “Chile en el Tiempo” es un libro que tensa la concepción de lo que consideramos Historia de Chile; y, por consiguiente, del paso del tiempo.

En este libro podemos apreciar una parte importante de la larga trayectoria de Gonzalo Vial; Durante sesenta años el autor produjo distintas charlas, clases y artículos que hablan sobre la Historia de Chile, al mismo tiempo siendo partícipe y actor importante de ella. Algo destacable de esta recopilación es que todos los artículos presentan una cierta característica autobiográfica, demostrando, por ejemplo, su relación con Jaime Eyzaguirre, la crítica de los historiadores de Izquierda en el Manifiesto de Historia, su relación con el régimen militar, preocupaciones y ocupaciones como son la política y la educación. Por otro lado, presenta una inquietud

por las crisis en Chile presentando su interés académico al respecto y destacando los aspectos de continuidad y cambio que podemos encontrar a lo largo de ella. Pero, sobre todo, el aspecto que más cabe destacar de esta lectura, es cómo Vial Correa dialoga con nuestro presente, abarcando problemas respecto a como nos enfrentamos hoy en día a nuestro pasado e iluminando el presente a la luz de la historia. Lo que convierte este libro en una lectura fascinante y cercana, pudiendo verdaderamente establecer un diálogo con el autor a partir de la realidad del lector.

La clave para la lectura es la visión crítica del autor, comenzando con la “Historia de Chile Indiano” hasta finales del siglo XX, Vial habla de temáticas tan vigentes como puede ser la igualdad, en donde se refiere al origen de las diferentes instituciones y como estas evolucionan hasta sorprendentemente, superar la vida de las personas. Dándolas a conocer demuestra un excelente conocimiento de la sociedad y cultura de una manera verdaderamente íntegra, que permite entender profundamente la actualidad

y por qué fenómenos se perpetúan o son desechados a lo largo de nuestra historia como nación. Es destacable, sobre todo, cómo las preocupaciones del autor se pueden relacionar fuertemente con el proceso que estamos viviendo en la actualidad, demostrando de cierta manera una omnipresencia del autor: como si conociera tan bien de lo que habla que en su momento prácticamente predijo el devenir histórico.

Otra temática que abarca con profundidad es el concepto de crisis, que la muestra de una forma interesante, ya que no se refiere a las crisis de una manera convencional o esperanzadora, en el sentido de que se abren nuevas oportunidades a partir de una, sino que demuestra el método científico en su totalidad al verlas como la muerte del sistema político, parte inherente del mismo. En este caso, hay que destacar, cómo logra ver la falta de unidad nacional como un concepto clave a la hora de referirse a las crisis en Chile y como estas interfieren en el devenir histórico.

Como antes era referido, un elemento fundamental de la lectura es el ojo crítico con el cual se acerca a la sociedad chilena y la analiza a partir de los diferentes elementos que esta presenta. Es interesante sobre todo cómo se refiere a esa falsa sensación de progreso que hay en la clase política chilena, citando al historiador Cristián Gazmuri. En este caso ejemplar habla de una de las preocupaciones más fuertes del historiador: la pobreza, criticando esta visión de progreso en la cual se deja al pobre en un plano externo, sin tomarlo en cuenta como parte de la sociedad. Se refiere a esta pobreza como un cáncer que al ser parte de la sociedad, en efecto, contribuye a abrir una brecha cada vez mayor con aquellos postergados. Siendo entonces este progreso fundamentalmente de unos pocos.

Es en el aspecto crítico de la sociedad lo que permite acercarnos más a la forma de pensamiento conservadora del autor, porque si bien es criticado por su corte conservador, hace una cierta visión de cómo es visto el conservadurismo en Chile por sus homólogos historiadores y políticos. Se refiere también a la importancia de los partidos y cómo estos juegan un rol fundamental en la sociedad, otorgándole legitimidad y una voz a los procesos políticos,

que, de una manera impresionante, vuelve a traer el libro al presente.

Como último elemento central es menester referirse a la relación intrínseca que hace el autor con la pobreza y la educación, en donde la única manera de superar la primera es a partir de la segunda. En efecto se refiere a la pobreza chilena como una “bomba puesta dentro de un país que no se da cuenta”, es decir, cómo la pobreza tanto social como políticamente afecta intrínsecamente al país al permitir un aumento en las diferencias de los miembros de la sociedad, impidiendo así un igual acceso a las oportunidades y el verdadero progreso del país. En este aspecto del libro también nos volvemos a encontrar con la vida de Vial ya que la educación era el único medio que podía superar la brecha entre la pobreza que se encontraba exenta del progreso material histórico del resto del país. Así mismo da a conocer otro aspecto central en su vida, que es la fe, destacando su punto de vista cristiano en los diferentes aspectos de la sociedad. En este tema es, efectivamente, un actor histórico como podemos ver con la Fundación Lo Barnechea fundada por él, dando acceso a la educación y permitiendo así un aumento en las oportunidades para los chilenos que denomina olvidados.

A modo de conclusión, solo me queda añadir que este libro es una lectura fundamental para cualquier entusiasta de la historia de Chile y cualquier persona que en este momento se encuentre confundida respecto a cómo los hechos se fueron desarrollando para finalmente desembocar en el presente; porque no sólo ilumina este proceso de coyuntura política y social con una distancia histórica inversa y al mismo tiempo sorprendente, sino que también, de cierto modo, logra hacer una guía fundamental de cómo sobrellevarlo, a partir de su ejemplo, y cómo vivir los tiempos actuales, con ojo crítico y cuestionamiento, defendiendo los principios que el denomina más importantes, no para impedir una caída de nuestro régimen como lo conocemos hoy, sino que más bien para que estos elementos perduren a lo largo de la historia chilena. 

Sergio Muñoz Riveros, *En estado de alerta.*

*Entre el miedo y la esperanza*

(Santiago: El Líbero, 2022)

ALEJANDRO TELLO ENCINA



El libro de Sergio Muñoz es un texto que bien puede dividirse en dos partes y ponderarse cada cual en su legítimo mérito. Como parte del ensayo político, los dos distintos énfasis que aporta cada sección se complementan convenientemente, a pesar de su distinta naturaleza, viniendo el primero a iluminar el sentido del segundo.

A este respecto, la sección inaugural, donde incluyo su prólogo y la primera parte, titulada “Ardua libertad”, es un trabajo retrospectivo acerca de su propia trayectoria política, narrándonos que ha retomado este escrito, cuya primera versión fue publicada en 1995. Su relato nos servirá de introducción en la intimidad de una convicción de vida alcanzada por el comunismo desde su juventud, hacia la década de 1960, y que lentamente se vio evolucionar hasta su extrañamiento de ésta a finales de la década de 1980; a través de la convulsionada agitación política que afligió a Chile en esos años. Dado lo satanizado que puede estar el comunismo

ante ojos contrarios, este honesto relato humano nos devuelve a la superficie a la persona subsistente bajo del dogma político, que subyace.

Siendo aún un tabú dentro de sus antiguos correccionarios, debe destacarse que dedique una parte relevante de esta sección a dilucidar los errores que cometió la izquierda, encubierta en el poder en 1970, hasta propiciar el desenlace fatídico del ciclo democrático que culminó formalmente el 11 de septiembre de 1973; destacando el culto revolucionario, cuya irradiación intencionada venía dada entonces por el inconfundible cuño del castrismo de Cuba.

La clandestinidad, la inhumana represión, el exilio, la lectura y el nuevo esfuerzo democratizador previo al plebiscito de 1988 llevaron a nuestro autor a la valoración de aquella sociedad que sostiene valores de alcance universal, donde la deshumanización del adversario es contenida por una civilización compasiva y que, para el caso de la transición a la democracia chilena, todo lo que parecía

construirse en dicha dirección parecía quedar en vilo tras el atentado que costó la vida al senador Jaime Guzmán en 1991.

La segunda sección, llamada “El horizonte”, al que añadimos el epílogo, es la constatación de una doble evolución: la del propio Muñoz, ahora convencido de la necesidad de defender los valores de la democracia liberal y de la economía de mercado para una sociedad más pacífica, justa y dignificante y, por otra parte, la caracterización de esa nueva democracia chilena en deriva durante 30 años, hasta conducirnos a los sucesos de octubre 2019, que han puesto en entredicho las premisas de un sistema imperfecto pero exitoso. Y es la propia trayectoria de vida del autor la clave que va develando la inconveniencia de entregarse a la vorágine maximalista del octubrismo.

En este tema, conviene realizar un contrapunto crítico al texto. Si bien su posicionamiento es claro respecto a la más grave contingencia nacional, aún sin desenlace, a ratos asume algunas premisas que no nos parecen justificadas por sí mismas. Por ejemplo, asumir que debimos llegar de otra forma a un producto como el que malamente ahora nos ofrece la Convención Constitucional, fuera en 2005 o bajo el segundo gobierno de Bachelet, o celebrar la síntesis pragmática que logró la Concertación, sin ponderar en ella misma las raíces de su propia destrucción como coalición victoriosa y la de sus logros; son cuestiones sobre las que colocamos nuestro ojo avizor.

Es más, a la luz de los acelerados acontecimientos, algunas de las admoniciones que incluye este texto publicado apenas hace unos meses, ya han comenzado rápidamente a ajarse, no porque estén equivocadas, sino que ya nos hallamos en otra atmósfera, donde la realidad del discurso refundacional se ha superado a sí mismo varias veces y cada vez más

rápido, si bien con un divorcio cada vez más acentuado del resto de la sociedad. Es correcto pero difícil esperar hoy “un gran esfuerzo de racionalidad política de todos los sectores para establecer acuerdos básicos de convivencia y cooperación” (p. 167), y quizá una última chance reaparezca recién el día después del plebiscito constitucional de salida.

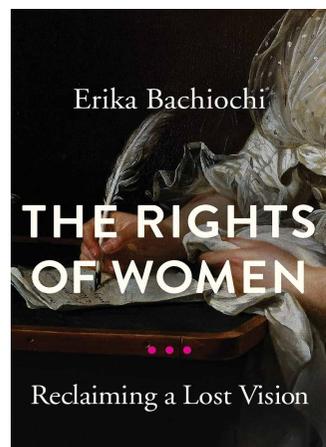
Nuestros cuestionamientos no desacreditan esta obra de testimonio y reflexión que es, en cierto modo, el resultado de la experiencia vital contraponiendo la realidad frente al utopismo social, un diligente llamado a declararnos “tierrafirmistas”, como el autor se encarga de recordarnos de la afirmación de Nicanor Parra.

Ahora, toda esta meditación nos lleva a pensar si podrá elevarse pronto, en medio de nuestra lacrada convivencia, un frente de defensa de la república y democracia occidentales que aúne a fracciones de derecha, centro e izquierda por la senda de una nueva sensatez. 

Erika Bachiochi, *The Rights of Women. Reclaiming a Lost Vision*  
(University of Notre Dame Press, 2021)

GABRIELA CAVIEDES

*Centro de Estudios e Investigación Social Signos*  
*Universidad de los Andes, Chile*



“El feminismo está hecho un lío”, se lamentaba Judith Butler en uno de sus libros. En efecto, el movimiento de mujeres es hoy una miríada de reivindicaciones, muchas de ellas contrapuestas. Con todo, la mayoría de los feminismos comparten algunas luchas históricas a pesar de sus diferencias: combatir la violencia de género, eliminar la brecha salarial, impulsar la participación política y laboral femenina, o proteger las decisiones femeninas acerca de su maternidad. En este libro, la académica norteamericana Erika Bachiochi hace un pormenorizado recorrido histórico y jurídico por la historia del movimiento feminista desde sus primeras raíces intelectuales. Su objetivo es mostrar los dos tipos de argumentos que han esgrimido las pensadoras y activistas que han defendido esas causas que, aunque las pensemos propias de nuestra era, son tan antiguas como el movimiento.

El primer modo de argumentación feminista tiene su origen en la reconocida madre del movimiento, Mary Wollstonecraft (1759-1797). La libertad que la inglesa buscaba consistía en el ejercicio del dominio de las mujeres sobre sí mismas, para lograr la adquisición de unas virtudes intelectuales y morales que a su juicio también los hombres debían alcanzar. Profundamente inspirada en la teoría aristotélica de la virtud, Wollstonecraft buscaba impulsar el camino igualitario de la excelencia humana en ambos sexos. El fruto de ese trabajo no era solo para sí, sino también, y primordialmente, para el beneficio de la sociedad. Las ventajas de la educación liberal que recibirían ambos, hombres y mujeres, debían ser recibidas por la familia que formarían. Sus hijos, educados por ambos con igual dedicación, debían recibir ejemplo de autodominio y lucidez. De lo contrario los niños,

eternamente infantilizados, devendrían adultos inmaduros, con desastrosas consecuencias para la vida política y social. En ese contexto, la libertad de hombres y mujeres tiene como objeto la familia, y con ella, la sociedad completa. Bachiochi identifica a las feministas que se movieron en esta línea a lo largo de los siglos diecinueve y veinte. Destacan los nombres de Betty Friedan en la década de los sesenta del siglo pasado, y de Mary Ann Glendon, en los ochenta.

El segundo modo de argumentación encuentra sus raíces en John Locke, para quien el cuerpo y el fruto del trabajo es solo para beneficio personal. La teoría lockeana engendró el pensamiento feminista basado en los derechos individuales. En línea con Locke, John Stuart Mill, quien también impulsó fuertemente la causa sufragista apoyado en su ensayo sobre la igualdad de los sexos, excluyó luego a las mujeres del reconocimiento de su trabajo doméstico. Con ello, las leyes posteriores las situaron en dependencia legal y económica de sus padres o maridos.

A lo largo del texto, Bachiochi pone en perspectiva y contexto histórico ciertas luchas feministas que reconocemos hasta el día de hoy. Muchas feministas, al tiempo que defendían su derecho a voto, defendían también la “maternidad voluntaria”, pero desde premisas distintas. Las wollstonecraftianas señalaban que el cuerpo femenino no podía ser únicamente el objeto de las pasiones de los hombres, y la maternidad no podía ser su simple resultado. Buscaban que los hombres respetaran el cuerpo femenino a través del autodominio, pues concebir niños no era cosa de placer masculino ni de poner en marcha una máquina de producción. Debía haber conciencia y voluntad de engendrar y criar por parte de ambos. En pleno 1860, estas feministas exigían educación sexual para hombres y mujeres. Por su parte, las feministas que impulsaban los derechos individuales esgrimían similares razones, subrayando el derecho a tener dominio y control sobre su propio cuerpo. Para todas ellas, no

obstante, el aborto estaba fuera de discusión: se trataba de “infanticidio prenatal”. De todos modos, el drama del aborto intensificaba su argumentación a favor del voto femenino: había realidades trágicas que llevaban a una mujer a verse en la desesperada situación de matar a su hijo, y los hombres en la esfera pública eran ciegos a ellas. Los argumentos que hoy aducen las feministas a favor del aborto habrían sonado insufriblemente machistas para las pioneras, porque para ellas el acceso fácil al aborto invisibilizaría la situación en que se encuentra la mujer, y permitiría al varón evadir completamente su responsabilidad.

Luego de revisar la historia del sufragio femenino, de la maternidad voluntaria y las argumentaciones de sus adeptas, la autora estudia el impacto de la revolución industrial en el discurso feminista. Los movimientos de mujeres también se situaron a ambos lados del debate económico. Para algunas, una mayor libertad económica requería que las mujeres y los hombres compitieran por las mismas horas laborales, según el mercado. Sólo así las mujeres podrían tener plena libertad económica e igualdad salarial. En cambio, otras exigían la disminución del horario laboral. Sostenían que la industrialización había agudizado gravemente la precarización femenina, y había erradicado los espacios familiares en los que se creaban las virtudes sociales. Sólo los padres muy adinerados podían permitirse el lujo de dar a sus hijos la educación y el cariño que requerían para ser ciudadanos responsables. Era necesario frenar el avance del mercado, porque el cuidado y la crianza de la infancia era un problema vital de la nación.

Bachiochi muestra cómo, ya a partir de los años sesenta, el movimiento feminista comienza a realzar casi exclusivamente las prerrogativas individualistas, y los argumentos que apuntaban a la contribución de la sociedad pierden fuerza y popularidad. Wollstonecraft había abogado por una libertad para las mujeres enmarcada en un sentido ético y social, y Friedan, aunque nunca habló de virtud y menos en la esfera doméstica, había instado a las mujeres a poner su libertad y la realización de sus aspiraciones al servicio de propósitos superiores al individuo. La falta de sentido, trasladado a los objetivos feministas desarma el proyecto tal como lo concibió Wollstonecraft en sus orígenes. Bachiochi sostiene que tal vacío llevó al feminismo contemporáneo a ponerse al servicio del mercado como la consecuencia última de una lógica nacida en el liberalismo lockeano.

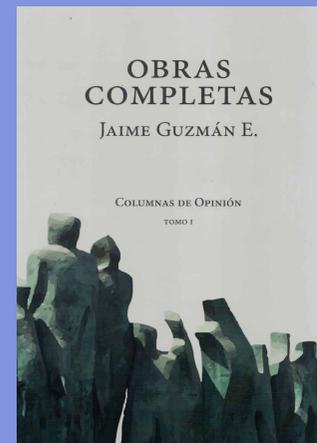
Para una feminista contemporánea, este libro puede resultar simplemente antifeminista, aun concediendo la profunda erudición de la autora acerca de las luchas feministas en el marco de las leyes desde el siglo dieciocho. Con todo, la autora respondería que tal lectura ocurre por una doble reducción: la del feminismo a uno de sus modos de argumentación, y la de libertad con un sentido superior (*liberty*, en inglés) a la autonomía encerrada en sí misma y como mera ausencia de restricciones (*freedom*). Por otro lado, la misma autora preguntaría si acaso no puede convenir concederle el beneficio de la duda a la fórmula de Wollstonecraft contra los males en cuya detección confluyen los diversos feminismos, sobre todo considerando que de momento no se observa un cambio sustancial con las soluciones que ofrecen las individualistas.

Con *The Rights of Women*, Erika Bachiochi llama a rescatar la profundidad y la riqueza del pensamiento feminista en su complejidad filosófica y política, que desde sus orígenes tuvo en consideración que cada persona, hombre o mujer, no es una entidad aislada, sino seres humanos en relación. 

## Jaime Guzmán, *Obras Completas*

(Santiago: Fundación Jaime Guzmán, 2021, 5 volúmenes)

JOSÉ MANUEL CASTRO



ese sector una nueva disposición a enfrentar los desafíos culturales que la realidad impone. En ese contexto y por una serie de razones, la publicación de los cinco volúmenes de las *Obras Completas* de Jaime Guzmán es un paso importante.

Una de las cuestiones más alarmantes de la derecha chilena es su falta de conciencia histórica. Esta carencia no solo le ha impedido valorar su propia trayectoria, sino además ha sido un verdadero obstáculo a la hora de comprender aquellas grandes encrucijadas de la historia nacional que de algún modo u otro conforman nuestro presente. Hasta ahora, uno de los éxitos de la izquierda frenteamplista ha sido enmarcar su proyecto político en un relato histórico del pasado reciente –“no son treinta pesos, son treinta años” es su expresión más elocuente– ante el cual la derecha no ha sido capaz de plantear una alternativa equivalente. Sin embargo, en los últimos años –y especialmente desde el “estallido social”– es posible advertir un cambio de tendencia y parece haber en

En primer lugar, esta publicación permite cuestionar verdades instaladas, mitos y prejuicios sobre la figura de Jaime Guzmán. Es por todos conocido que, desde distintas veredas de la izquierda política e intelectual se ha construido un “gran relato” sobre la figura y el pensamiento de Jaime Guzmán. Este “gran relato”, entendido como un verdadero “monstruo mediático” que toma fuerza en las disciplinas humanísticas, en las ciencias sociales y que ofrecen narraciones sencillas y globales sobre el pasado, había sido capaz de construir una narración global sobre Jaime Guzmán y popularizarla. El intelectual francés Jean François Lyotard, en su obra *La condición posmoderna*, ya señalaba que los grandes relatos racionalizan la historia, interpretan el pasado y dan sentido al presente, logrando insertarse eficazmente en la





# Letras libres

- 
1. Una tecla incómoda y disonante . *Jagten*, de *Thomas Vinterberg* (2012) 168
  2. Corre viento fresco. *El Podcast de "Puerto de Ideas"* 169
  3. Una unión perfecta entre lo excitante y lo bello. *El poder y la gloria*, de *Graham Greene* 170

por RAQUEL FUENZALIDA



## Una tecla incómoda y disonante

Jagten, de Thomas Vinterberg (2012)

“Jagten” (en español, “*La Cacería*”) es la historia de un hombre que vive en un pequeño pueblo de Dinamarca y que se ve envuelto en una acusación de abuso sexual infantil.

Lucas (Mads Mikkelsen), el protagonista, se divorció hace algún tiempo de una mujer cuya sola mención arranca lamentos furiosos de su perro, y que le ha impedido ver al hijo de ambos, Marcus. Además, perdió su trabajo como profesor de un colegio. Sin embargo, las cosas parecen empezar a mejorar últimamente: encontró trabajo en un jardín infantil donde se ha ganado la adoración de los niños, logró que Marcus se vaya a vivir con él y, además, ha comenzado inesperadamente una relación con una mujer muy atractiva.

Acompañando muy de cerca al protagonista aparece su grupo de amigos de la infancia, todos cazadores. La película arranca en la orilla de un río, donde Lucas y este grupo de hombres barrigudos, en calzoncillos, ríen a gritos y apuestan cuánto durará uno de ellos nadando en el agua.

Y de pronto, un hecho insignificante; las palabras de una niña seguidas de ciertas preguntas quiebran esta atmósfera, como si alguien hubiera orquestado todo minuciosamente.

El director muestra esta rotura con una combinación de escenas inmensamente dramáticas, fina ironía y un suspenso persistente. El escenario invernal lleno de vahos gélidos y el silencio de los bosques subrayan la soledad de Lucas y presiona hasta trisarnos.

El guión es sencillo y natural. Los personajes, muy veraces. La sobria interpretación de Mads Mikkelsen transmite un sufrimiento hondo. Por su parte, la magistral actuación de la niña (Annika Wedderkopp) nos introduce en su pequeña esfera de deseo, desilusión, sus propósitos de dañar y sus vacilaciones. Su mirada, perdida en la confusión de los hechos, choca de bruces con el mundo adulto.

Este mundo adulto es tosco y veleidoso. Sin embargo, el director lo trata con la mayor ecuanimidad. Así, en este pueblo chico, donde súbitamente se ha quebrado la confianza, podemos comprenderlo todo: la duda, la ira, la revancha, la violencia y también la estupidez.

La cacería, con sus procedimientos ciegos e impotentes, sus emociones oscilantes y la imparcialidad del director es una historia atrapante y una nota incómoda que disuena en el coro de voces contra el abuso infantil. 



## Corre viento fresco

El Podcast de “Puerto de Ideas”

Este podcast recopila las conferencias que se han realizado en los Festivales de Puerto de Ideas desde el 2020. Estas son actividades culturales que se desarrollan en distintos puertos del país y que merecen llevar orgullosamente el nombre de “Puertos” porque crean un vivo tráfico de académicos, entrevistadores, audiencias y libros.

Los capítulos, de aproximadamente una hora y media, son charlas de autores nacionales e internacionales especializados en infinitas áreas y preguntas: urbanismo, fotografía, cine, psicoanálisis, filosofía, biología. Los formatos también son diversos: hay conferencias, entrevistas, paneles, conversaciones y debates.

Además, hay un entrevistador o moderador por tema. Estos son investigadores acuciosos de la carrera del autor que lo llevan a lo largo de toda su trayectoria, lo confrontan con las opiniones dominantes e incluso proyectan su reflexión hacia el futuro. La entrevista de Daniel Hopenhayn a Sol Serrano es memorable, con un tono cotidiano conduce a la historiadora desde la prehistoria hacia el cambio climático actual y, en el camino, la hace pisar bastantes callos.

Existen también diálogos fascinantes entre autores de disciplinas vecinas que sería difícil imaginar juntos en otra instancia cultural. Por ejemplo, entre el filósofo Sergio Rojas, que se pregunta por el cada vez más recurrente género postapocalíptico en el cine y Constanza Michelson, psicoanalista, sobre el fin de los meta-relatos. También son notables los debates entre especialistas, como la conversación entre Joaquín Trujillo y Alfredo Jocelyn-Holt acerca de Andrés Bello.

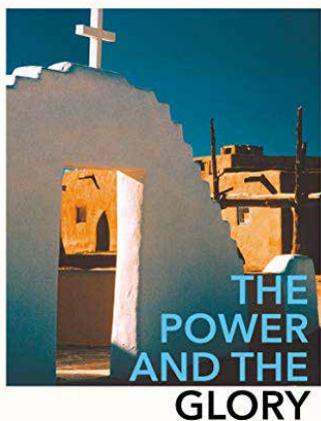
Como la mayoría de los invitados, entrevistadores y temas son buenos, este podcast te lleva a elegir capítulos sobre autores y libros que ni remotamente habrían llamado tu atención.

Pero lejos lo más refrescante es la inmensa libertad para abordar los temas. Así es posible encontrar nostalgias del imperio español, críticas a la decadencia de la autoridad y ácidos ataques a la teoría de la descolonización. Éste es un lugar de resistencia al lugar común que ahoga nuestra reflexión.

Autores excelentes, agudos entrevistadores, preguntas que jamás nos hemos formulado y una independencia absoluta para responderlas, hacen a este podcast descolgar entre los de su género.

Corre viento fresco en Puerto de Ideas. 

GRAHAM GREENE



## Una unión perfecta entre lo excitante y lo bello

El poder y la gloria, de Graham Greene

—Le diré a usted lo que yo haría. Cogería como rehenes a un hombre de cada aldea del Estado. Si los aldeanos no denunciaren al cura, se fusilarían los rehenes, y después cogeríamos más. —Morirían bastantes, por su puesto. —¿No valdría la pena? —repuso el teniente con cierto alborozo —: Librarse para siempre de la gente esa.

“El poder y la gloria” es la historia de un sacerdote alcohólico, un “pater-wisky”, contra el que se dirige una intensa persecución durante la revolución mexicana. Es el único cura que, no por razones demasiado nobles, ha permanecido en el Estado y no se ha sometido a las leyes que obligaron a los curas a casarse para conservar sus vidas.

La narración se desarrolla desde un observador invisible que presenta los ambientes y personajes de manera fascinantemente sensorial. Las escenas exudan humedad y calor sofocante, abunda el olor a paja, a aguardiente, a mula y a tierra. Dan sed. La respiración de los personajes, sus dientes picados y sus maneras primitivas o zalameras producen una identificación o un rechazo visceral.

La acción transcurre de manera cinematográfica; va de una escena a otra con un ritmo ágil e incluso intercala ambientes paralelos, cuyos diálogos funcionan como una voz *en off* a veces tremendamente satírica y otras veces luminosa. Las conversaciones

de los personajes, reales y asertivas logran llevarnos desde el asco a la piedad.

El acecho que sufre el protagonista es total. Afuera, la persecución política, adentro, las preguntas incisivas que le formula su conciencia, sobre su pasado y sobre por qué conserva su vida. En este dialogo incesante, en el cansancio extremo, la borrachera y el pánico, aparecen intuiciones terriblemente lúcidas. Preguntas punzantes sobre el sacerdocio, el pecado, la desesperación, el amor paternal y la redención, preguntas que atravesarán a cualquier lector.

Esta obra se enmarca en el género conocido como del pecado y la gracia, cultivado principalmente por franceses como Bernanos y Mauriac. El manejo del suspenso de Graham Greene —del mejor estilo policial— el dinamismo de la “cámara” y la garra de los personajes, transforman este libro en una pieza maestra del género. Una obra que une de manera muy perfecta lo excitante y lo bello. 



Nº 1

VÉRTICE

[WWW.REVISTAVERTICE.CL](http://WWW.REVISTAVERTICE.CL)