



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Sociología

FIELES CONTRA CIUDADANOS:
LAS DISPUTAS ÉTICAS EN LAS ARENAS PÚBLICAS EN CHILE
Tesis para optar al Título Profesional de Socióloga

Profesor Guía:

Alberto Mayol

Alumna Tesista:

Javiera Araya

Santiago, Noviembre de 2011

Resumen

La tensión entre lo religioso y lo civil parece inherente a la constitución del espacio público moderno, por cuanto las creencias de los individuos pertenecerían al ámbito de lo privado porque no común a toda la comunidad política y por cuanto lo religioso podría difícilmente encontrar un lugar en un espacio público basado en mecanismos racionales de deliberación. Esta definición clásica del espacio público es problematizada en el presente estudio, y el espacio público chileno es explorado de forma empírica a través del estudio de arenas públicas donde la Iglesia Católica ha tenido un rol preponderante. Las cartas al director y las editoriales que se publicaron sobre las controversias que surgieron respecto al sueldo ético y a la píldora del día después develan ciertas estrategias de construcción de los problemas públicos en Chile, así como distintas fuentes de legitimación de las posiciones (en lo natural, lo legal, lo técnico o lo ético) y una determinada especificidad del rol de la Iglesia Católica en el espacio público. Si lo religioso se encuentra normativamente excluido del espacio público moderno, el análisis da cuenta principalmente de dos fenómenos: la atribución a la Iglesia Católica de una *especialización* (en un sentido técnico) en temas considerados éticos, así como una difícil transición desde el caso individual a la situación colectiva (consecuencia de una excesiva moralización de los sujetos y de un rol auxiliar y terapéutico atribuido al espacio público). En cuanto al carácter dramático propio de las arenas públicas, se distingue finalmente entre la *comedia* en que se convierte lo político y la *tragedia* en la que se representa lo social en el espacio público chileno.

Índice

I.	El problema	
	p. 4	
	Pregunta y objetivos de investigación	p. 13
II.	Discusión conceptual y antecedentes significativos	
	p. 15	
	1. La discusión sobre lo público	
	p. 15	
	2. El rol de las religiones en la Modernidad	p. 28
	3. Antecedentes: las religiones en América Latina y Chile	p. 35
III.	Estrategia metodológica	p. 42
	1. Técnicas de producción de los datos y muestra	p. 43
	2. Técnicas de análisis de los datos	p. 46
IV.	Análisis	p. 49
	1. La arena pública de la píldora del día después	p. 49
	1.1 La construcción social de la arena pública	p. 49
	1.2 Fuentes de publicidad de los argumentos	p. 57
	1.3 La religión y la Iglesia Católica en la arena pública	p. 70
	2. La arena pública del sueldo ético	p. 76
	2.1 La construcción social de la arena pública	p. 77
	2.2 Fuentes de publicidad de los argumentos	p. 83
	2.3 La religión y la Iglesia Católica en la arena pública	p. 89
V.	Conclusiones	
	p. 91	
VI.	Bibliografía	
	p. 107	
VII.	Anexo: Lista de cartas al director y editoriales	p. 110

I. El problema.

El 29 de agosto de 2007, miles de trabajadores chilenos paralizaron sus labores y adhirieron a la Jornada Nacional de Movilización y Acción Sindical convocada por la CUT, demandando mejores salarios y mejores condiciones laborales. La idea de un “salario ético”, planteada tres semanas antes por el presidente de la Conferencia Episcopal Alejandro Goic en el contexto de una entrevista televisada y en su calidad de mediador en la huelga de los trabajadores subcontratistas de CODELCO¹, inspiró una serie de debates sobre el tema y, sobre todo, actuó como consigna para las movilizaciones posteriores, las que además superaron los límites del conflicto inicial que dio pie a la causa del sueldo ético y terminó con la conformación, mandatada por Michelle Bachelet, del Consejo Asesor Presidencial para el Trabajo y la Equidad. Si no podemos determinar si fueron exclusivamente las declaraciones del sacerdote las que desencadenaron las movilizaciones, es innegable que la noción misma de “sueldo ético” actuó como horizonte y guía de la discusión, reconociéndose en ella movimientos de carácter indiscutiblemente político. Más allá de la pertinencia de las declaraciones –la insuficiencia del sueldo mínimo no es ninguna novedad para el sentido común–, el hecho de que esta idea permeara a tal nivel el movimiento social, no deja de llamar la atención. Si los subcontratistas no eran particularmente cristianos, ni el obispo particularmente un partidario de los trabajadores, ¿por qué fueron estas declaraciones las que permitieron que estallara el movimiento y cómo lograron, a pesar de su origen en el ámbito de la Iglesia Católica, tomar un carácter propiamente político? Que un concepto propuesto por un sacerdote, y que cuestionó la legitimidad misma del salario mínimo como instrumento válido de definición de los salarios, haya llegado a ser la consigna de una movilización social propia del ámbito laboral, da cuenta de una especie de “importación” desde el ámbito de la religión –desde sus miembros, desde sus jerarquías, desde sus valores, desde sus creencias– hacia la esfera de la política o, como lo trataremos en la presente investigación, la esfera de lo público.

¹Fue en una entrevista en vivo en Canal 13, realizada el 3 de agosto del 2007, que Alejandro Goic sostuvo que “El sueldo mínimo debiera ser transformado en sueldo ético, en el sentido de que todos los que puedan no paguen el sueldo mínimo legal, sino que por lo menos 250 mil pesos” (<http://www.emol.com/noticias/nacional/2007/08/03/264674/monsenor-goic-sueldo-minimo-deberia-convertirse-en-sueldo-etico.html> [consultado el 1 septiembre de 2011]).

En este mismo sentido, que miles de personas hayan también salido a la calle durante el 2008, cuando el Tribunal Constitucional declaró la imposibilidad de distribuir la píldora del día después en los centros de salud pública –ya otros habían salido a la calle para protestar contra la posibilidad de hacerlo, guiados por la convicción de que tal medicamento implicaba un aborto– da cuenta de un fenómeno similar. Ese año, en el *Te Deum* del 18 de septiembre, el cardenal Francisco Javier Errázuriz agradecerá a la Contraloría General de la República y dirá que “[t]e alabamos, Padre, porque tanto ella [la Contraloría] como el Tribunal Constitucional trabajan a conciencia, pensando en el bien de Chile y, sin temor al malestar que muchas veces causarán sus dictámenes o sentencias, ajustándose a la Constitución y a nuestro ordenamiento legal”², haciendo claramente una doble referencia: por un lado, a la centralidad de la Constitución chilena como norma fundamental de un Estado soberano y, por otro lado, a la voluntad divina que permitió que efectivamente fuera el bien de Chile lo que primara como objetivo último. La naturalidad que adquiere este tipo de situaciones –a fin de cuentas, la denominada “agenda valórica”³ parece ser de la jurisdicción de la Iglesia Católica– contrastará, sin embargo, con la definición de un Estado nacional chileno que se define como laico.

Así, situamos nuestro punto de partida en la constatación de un tipo de situaciones en las que, de una u otra forma, la Iglesia Católica parece jugar un rol decisivo en el procesamiento político de la discusión que se esté tratando. ¿Cómo interpretar su participación? ¿Cómo, más allá de la justificación doctrinaria y de las creencias de sus miembros, la Iglesia Católica insistirá en involucrarse en procesos políticos como la negociación de mejoras en las condiciones laborales y la definición de una política pública relativa a la natalidad, por ejemplo? Porque no se trata de que la Iglesia instruya a sus propios fieles en el uso o no de un determinado medicamento, o que negocie mejores sueldos para sus propios fieles, se trata aquí de una organización que defenderá principios que aplican para todos. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica no sólo intervendrá en la

² Homilía *Te Deum* 18 de septiembre de 2008. Disponible en http://documentos.iglesia.cl/conf/doc_pdf.php?mod=documentos_sini&id=3731 [Consultado el 1 septiembre 2011].

³ No existe una definición exacta para “tema valórico”. Es más, el adjetivo “valórico” no está reconocido por la RAE. Se asigna este calificativo a discusiones sobre temas ligados a la sexualidad y a la muerte, como la eutanasia, el aborto, el matrimonio homosexual, entre otros.

política, sino que también será, *en sí*, una organización política, por cuanto entra a disputar la definición de determinadas políticas públicas en el país.

Algunas respuestas a estas preguntas ya han sido esbozadas: aquéllas que conciben a la religión como movilizadora de elementos culturales y simbólicos que permiten comprender y visualizar el mundo de una forma determinada, generando cohesión social (Durkheim), aquéllas que sostienen que esta movilización de elementos culturales y simbólicos tiene objetivos de justificación de la explotación (Marx), y aquéllas que definen a la religión como asociaciones de dominación (Weber). En todos estos casos, se hace manifiesto el papel de la religión en lo público o en lo político, en su forma de Iglesia, como actor concreto en el campo político, representando posiciones específicas y no sólo proveyendo una ideología que justifique la dominación. Es que no se trata sólo de una Iglesia influenciando a los ciudadanos según sus propias creencias, ni tampoco sólo de ciertos grupos poderosos, ricos y católicos, que pueden guiar decisiones políticas según sus intereses; sino que, para los efectos de esta investigación, de un espacio específico y de características complejas donde se discute el bien común. Porque este espacio de discusión del bien común –invento moderno– se define a partir de su carácter político y, es más, excluiría características pre-políticas de sus miembros, como la raza, la religión o el origen de los sujetos. Las religiones, según esta visión, se situarían en lo particular y en lo privado de los sujetos, no pudiendo ser éstas llevadas al plano de la política. He aquí el gran diagnóstico y principio normativo de la Modernidad para las religiones: vetadas del espacio público, deberían quedarse en el espacio privado hasta desaparecer. Sin embargo, y las polémicas respecto al sueldo ético y a la píldora del día después lo muestran, esto no ha ocurrido así.

En 1994, José Casanova propondrá una posible respuesta a nuestra pregunta: en un contexto en que todos diagnosticaban que las religiones estaban desapareciendo, que disminuía el número de creyentes en el mundo y que las religiones ahora serían privadas (Berger, 1990 [1967]), invisibles (Luckmann, 1970[1963]), y sus principios serían la auto-realización y la expresión personal, este autor sostendrá que las religiones estarían más presentes que nunca: “Las religiones a través del mundo están entrando en la esfera pública y en la arena de la contestación política no sólo para defender su territorio

tradicional, como lo han hecho en el pasado, sino que también para participar precisamente en las luchas que definen y fijan los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre los sistemas y el mundo de la vida, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil y el Estado, entre naciones, estados, civilizaciones, y el sistema-mundo”⁴ (Casanova, 1994, p. 6). Este autor, que marcará un antes y un después en la sociología de la religión, asignará a la religión la prestigiosa función de “vigía de la modernidad”, para “defender al mundo de la vida de la colonización por parte de los sistemas” (Hermida, 1996). Para Casanova, las religiones entrarían en la esfera pública por tres razones: (i) para proteger su propia libertad de religión, (ii) para cuestionar y manifestarse contra la absoluta autonomía basada en lo legal de las esferas seculares y sus reivindicaciones para organizarse de acuerdo a principios de diferenciación funcional sin tomar en cuenta consideraciones externas éticas o morales, y (iii) para proteger el mundo de la vida de la penetración jurídica o administrativa del Estado, y abrir el debate público sobre temas de carácter ético (Casanova, 1994). Las razones que Casanova menciona nos entregan algunas pistas respecto a aquello que está en juego cuando se trata de investigar la religión en el espacio público: la *libertad de religión* como libertad para profesar cualquier religión pero también como libertad de que los límites de esa religión no se extiendan más allá de las fronteras de lo privado y el reconocimiento y reivindicación del rol de *elementos éticos o morales* en la definición de los principios de organización de la comunidad política, donde las religiones serían consideradas como movilizadoras privilegiadas de este tipo de principios. ¿Tiene la Iglesia Católica el derecho de manifestar públicamente su oposición al uso de la píldora del día después y de sostener que el sueldo mínimo en Chile no alcanza a ser “ético”? ¿No se encuentran las declaraciones del obispo en contradicción con las lógicas técnicas de la economía –que sostenían que aumentar el sueldo mínimo implicaba aumentar la cesantía–, incorporando, incluso con la utilización misma del concepto “ético”, elementos morales a la discusión? Es el espacio público como objeto de

⁴Nuestra traducción de: “Religions throughout the world are entering the public sphere and the arena of political contestation not only to defend their traditional turf, as they have done in the past, but also to participate in the very struggles to define and set the modern boundaries between the private and public spheres, between system and life-world, between legality and morality, between individual and society, between family, civil society, and state, between nations, states, civilizations, and the world system” .

estudio de la tensión entre lo civil y lo religioso que nos interesa. En otras palabras, no se trata aquí de estudiar las relaciones ocultas entre poder político y religioso –María Olivia Mönckeberg ya lo hizo con los Opus Dei (Mönckeberg, 2003)– ni tampoco de conocer las conexiones simbólicas que justificarían la dominación católica –como podría encontrarse en los trabajos de Thumala (2007), por ejemplo. Si bien el hecho de que los valores llamados “religiosos” o propios de la Iglesia Católica estén presentes en la política como lo están presentes en toda la cultura es relevante, nos interesa particularmente el cómo éstos se insertan en la esfera pública.

Nuestro estudio trata de este espacio intermedio: por un lado, definido por la *publicidad* de los discursos e intervenciones y, por otro lado, por el ámbito de las políticas concretas donde la intervención de una institución como la Iglesia tiene lugar. Es precisamente esta intersección entre la cultura y los intereses de asociaciones de individuos concretos lo que permite comprender, a fin de cuentas, los regímenes políticos de laicidad o de relaciones entre Iglesia y Estado actuales. ¿Cómo definir este espacio de relaciones entre la Iglesia y el Estado, entre política y religión, en el que se define la participación de la Iglesia Católica en procesos políticos –y jurídicamente laicos– de toma de decisiones? Con una definición compleja, el espacio público aparece precisamente como aquel lugar donde se discuten los problemas del bien común, al mismo tiempo que representa el poder mismo en su condición de agrupar y encarnar la soberanía popular, según el pensamiento clásico.

Apostamos, de hecho, a que el conflicto entre Iglesia y Estado que antes se reflejaba en la disputa por el poder real, ahora se trata de una disputa por el espacio público y su definición⁵. Insistiendo en esta idea, podemos encontrar en las homilías de los Te Deum anuales una muestra paradigmática de este espacio intermedio, donde los arzobispos de Santiago se pronuncian respecto a problemas del mundo terrenal en un contexto religioso y en tanto representantes de la Iglesia. Nuestro objeto de estudio hace referencia entonces y directamente a la posibilidad que tiene la Iglesia Católica para influir en las decisiones políticas en términos públicos, siguiendo mecanismos aceptados

⁵Nuestra apuesta, en coherencia con los planteamientos que diagnosticaban/normativizaban la marginalización de la religión en lo privado, se hacen cargo de la distinción que finalmente emerge en la Modernidad y que permite comprender la disputa Iglesia-Estado en instituciones separadas.

de intervención –lo que no excluye, evidentemente, que pueda ocupar los otros–. Así, ya no se trata de pensar las relaciones Iglesia-Estado como disputas institucionales-jurídicas de superación de regímenes de Patronato o teocracias, sino que de una presencia en la esfera pública de las religiones, y la aparición, si se quiere, de un nuevo tipo de religión diagnosticado inicialmente por Casanova: las *religiones públicas*.

Nos interesa explorar las religiones públicas en las características que toman precisamente en el espacio que les da su especificidad –el espacio público–, haciéndonos cargo de la complejidad de este concepto a través de la conceptualización e identificación de *arenas públicas* (Cefaï, 2002), entendidas éstas como un espacio de interacción donde está en juego la dinámica de formación, de defensa o de obtención de bienes valorizados como públicos, de tal forma que en ellas se desarrollan discusiones que implican una evaluación del interés público o de la utilidad colectiva de decisiones políticas o reivindicaciones cívicas. Ellas, además, contienen una *puesta en escena* –ya que deben hacer parecer como que apuntan a las problemáticas que superan situaciones personales y que tienen consecuencias probables o supuestas para un conjunto real o ficticio de sujetos que va más allá de los directamente implicados–, las características de *pluralidad e igualdad* –ya que en ella coexisten concepciones distintas del mundo y también formas distintas de evaluarlo y todos se mueven en horizontes de igual accesibilidad– y *requisitos de publicitación*, que hacen referencia a exigencias de pertinencia y corrección que contribuyen a que las proposiciones ahí expresadas sean válidas y eficaces de tal forma que de que la intervención sea inteligible y aceptable en el espacio público . De esta manera, si concebimos una arena pública como exigiendo y estableciendo requisitos de publicitación de las intervenciones, nos interesará conocer la forma en que tales intervenciones logran parecer legítimas pues, querámoslo o no, desde hace algún tiempo Iglesia y Estado constituyen esferas de mutua competencia excluyente, por lo que, sospechamos, la presencia de elementos provenientes de una esfera de sentido vinculada a la Iglesia Católica requiere de mecanismos discursivos y referencias simbólicas que les permitan cumplir con los requisitos de publicitación y las condiciones que la entrada en la esfera pública exigiría. En otras palabras, si asumimos un espacio público donde lo que ahí ocurre, se dice o se hace, debe ser justificado con arreglo a una idea del bien común y

de decisiones del bien del colectivo, eliminando por el contrario las referencias al bien particular o privado, cabe interesarse por los mecanismos simbólicos que subyacen a estas referencias al bien público. ¿Cómo se orientan o interpretan las opiniones, supuestos, experiencias y juicios en la esfera pública, de tal forma que integran un sentido de bien público? ¿De qué tipo de competencias deben disponer los actores para actuar en la esfera pública de forma pertinente y justificada? ¿Cómo se producen y justifican ciertos “bienes públicos” para ser debatidos en la esfera pública? ¿Qué tipos de soportes institucionales y jurídicos, y dispositivos de demostración de la posición propia y cuestionamiento de la opuesta, usan los actores en la esfera pública? (Cefaï, 2002). Nuestro objeto de investigación se sitúa claramente en un orden simbólico y cultural, el orden de los significados y sus reglas de significación que operan específicamente en el espacio público: su orden interno, como sentidos mentados y sentidos comunes que articulan las discusiones en el espacio público al mismo tiempo que deben justificar su inclusión en él.

¿Cuáles son las implicancias de un análisis de este espacio público en el marco de la tensión entre Iglesia y Estado? Por un lado, si este mismo proyecto moderno parece incluir también procesos de racionalización e intelectualización crecientes (Weber), lo que llevará al diagnóstico de Habermas de la colonización por parte de los sistemas del mundo de la vida, es también la naturaleza y carácter de la política como definición de principios sustantivos de organización del colectivo lo que está en juego: más allá de las creencias que ciertamente movilizan las religiones, ¿cómo debatir cuestiones de carácter ético o moral en la esfera pública? No se trata sólo de que ciertas posiciones éticas o morales sean promovidas por la Iglesia Católica, sino que también de una esfera pública y de debate de medidas a ser implementadas por el Estado, que requieren de definiciones éticas, y no sólo técnicas o jurídicas, donde la discusión pública de las mismas reviste en sí una complejidad. Si un régimen laico tiene como objetivo asegurar a través de la separación institucional Iglesia-Estado que el espacio público no se vea invadido por una institución religiosa y que el vínculo ciudadano no esté mediado por pertenencias a asociaciones religiosas, ésta es la definición normativa y cabe observar qué es lo que ocurre en la práctica. El espacio público es, por un lado, un espacio donde se intenta

asegurar la participación de todos los ciudadanos y, por otro lado, es también un espacio donde los intereses particulares no tienen lugar en pos del bien común. Esta doble función resulta compleja de aplicarse y es precisamente la forma en que ésta se aplica lo que nos interesa en este estudio. Es más, las instituciones religiosas forman parte del entramado o densidad organizativa que se denominará “sociedad civil”, cuya inclusión es considerada beneficiosa para la democratización de la sociedad, lo que complejiza el análisis precisamente porque las iglesias son asociaciones u organizaciones cuya movilización de valores morales tiene necesariamente un carácter político⁶.

En el caso de América Latina en general y de Chile en particular, pues la adopción de sistemas republicanos de gobierno, lejos de ser producto de un proceso de democratización social y de formación de una masa crítica –como puede ser el caso en Europa–, mantuvo más allá de la Independencia una estrecha unión entre la Iglesia y el Estado, donde los cargos eclesiásticos podían ser elegidos por autoridades civiles. Con la cuestión del sacristán y la promulgación de las leyes laicas –basadas en la emergencia de la coalición aristocrática liberal-conservadora–, se consolida un proceso de secularización autoritaria (Bastian, 2004b) que, al igual que la definición de la nación chilena como católica, fue profundamente autoritario y fruto de las disputas de las élites, careciendo de un correlato democrático. Es así como, si se asume que el carácter del espacio público está estrechamente ligado a la historia y a las culturas políticas locales, cualquier forma que pueda tomar el espacio público en Chile estará marcada por este antecedente autoritario y no democrático –y por tanto no tendiente al debate público– que lo determina. ¿Cuál es la especificidad de este espacio público local en relación a la constitución autoritaria de la separación Iglesia-Estado y a la inexistencia de ciertas características democráticas? El presente trabajo también se inscribe en una posible respuesta a esta pregunta.

Es conveniente señalar que esta área ha sido poco tratada en la sociología chilena y latinoamericana de la religión, la que ha sufrido un período de letargo (Parker, 1996) en cuanto a la inclusión de variables de poder en sus análisis. Tampoco lo ha sido desde las

⁶ Por ejemplo, si se considera a los testigos de Jehová –que se niegan a recibir transfusiones de sangre por razones religiosas– puede observarse cómo su existencia pone a prueba a la legislación y al aparato administrativo, específicamente en salud.

ciencias políticas o la sociología política, donde el análisis del espacio público ha estado vinculado a la idea de lo político en general y no en su versión de lo público como esfera de deliberación o intercambio público de argumentos.

El rol que actualmente juega la Iglesia Católica en Chile le permite en cierta forma atribuirse el monopolio y la capacidad de tratamiento de los problemas llamados “éticos”, donde pareciera no existir instancia institucional capaz de hacerse cargo de este tipo de dilemas de forma autónoma –sin que se asuma en el sentido común su correspondencia con los objetivos y fines de la Iglesia Católica–, lo que ha sido explicado tanto por una incapacidad de las instancias políticas como por una exitosa intervención de la Iglesia en los procesamientos políticos. Más allá de las relaciones Iglesia-Estado y de la existencia en Chile de lo que ha sido denominado una “laicidad formal” (Milot, 2008), el correlato en lo público de esta específica relación establecida entre Iglesia y Estado en el Chile contemporáneo sigue inexplorado: una nación chilena definida como católica, debatiendo en un espacio público limitado y extremadamente segmentado en términos de medios de comunicación (Corrales & Sandoval, 2005), respecto a temas tradicionalmente considerados como “*valóricos*” y donde el único interlocutor legitimado en este debate es la Iglesia Católica, merece un análisis más acabado por cuanto sus implicancias permiten, por un lado, la comprensión de las lógicas de lo público y, por otro lado, la comprensión de las relaciones Iglesia y Estado en Chile. Nuestro desafío trata entonces de esta área, espacio o lugar donde la religión tiene una presencia específica aunque poco estudiada – ¿Se trata de la posibilidad de que los miembros de una Iglesia emitan sus opiniones? ¿Se trata de que la vida política se organice según la religión de los miembros de la comunidad política? ¿Se trata de una vida pública permeada por ritos y simbólicas religiosos? ¿Se trata de formas particulares de hacer público lo que corresponde a discursos propios de un tipo de asociación religiosa? ¿Se trata de asociaciones civiles participando democráticamente de la definición y debate de cuestiones morales en la esfera pública?–, lo que sin embargo reviste en una particularidad y en ciertas lógicas que le son propias en lo público, configurando ciertas estrategias y mecanismos de publicización de las causas que, en virtud de la definición de *arena pública* que hemos operativamente adoptado para esta investigación, son implementadas y entran en acción

en lo público y con ocasión del debate de ciertas temáticas que se encuentran precisamente en el núcleo de la tensión existente entre la movilización de valores morales y éticos, y su regulación, la que tiene necesariamente un carácter político.

El problema de investigación se constituye así en torno a la siguiente pregunta: **¿Cómo se construyen discusiones públicas con la intervención de la Iglesia Católica en Chile?** Tres elementos marcan la pregunta: la tensión Iglesia-Estado como resumiendo y condensando el imperativo de la Modernidad que prescribía la expulsión de la religiones desde la esfera pública; la especificidad de la discusión pública a partir de la definición de *arenas públicas* donde la característica fundamental –más allá de una concepción normativa de lo público– es la adecuación a ciertas reglas de publicización de las causas; y, finalmente, el foco sobre un tipo de debate que es calificado como parte de “*agendas valóricas*” o como teniendo un carácter “*ético*”, la que se asocia tradicionalmente a la definición de políticas públicas que conciernen el comportamiento privado de las personas –como el matrimonio, el divorcio, el uso de métodos anticonceptivos, etc.–, tal y como lo hacen las religiones.

Si el objeto de estudio es el espacio público, las arenas públicas montadas a partir de temas éticos son la puerta de entrada al análisis de la forma en que la tensión cívico-religiosa propia del proyecto moderno se manifiesta en éste, pues son los temas que forman parte de la llamada “*agenda valórica*” o los que son llevados a ese plano –como es el caso de la discusión sobre el sueldo ético, donde el tema del trabajo no era considerado tradicionalmente un asunto de ética–, los que permiten de forma más directa y legitimada la intervención de la Iglesia Católica, o de las iglesias en general, en lo público. Como se ha podido adelantar, se han seleccionado, desde una lógica más bien de estudio de caso que de representatividad muestral, a lo que se ha definido como las arenas públicas de la *píldora del día después* y del *sueldo ético* para ser estudiadas a través de cartas al director y editoriales publicadas en los principales medios de comunicación escrita del país.

En cuanto a los objetivos de investigación, se definen los siguientes:

OBJETIVO GENERAL: Describir la forma en que se construyen discusiones públicas con la intervención de la Iglesia Católica en Chile.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- 1. Describir las arenas públicas de la píldora del día después y del sueldo ético.**
- 2. Identificar reglas y requisitos de publicización de las causas que rigen el espacio público.**
- 3. Describir los mecanismos de construcción de problemas públicos que se utilizan en el espacio público.**
- 4. Esbozar algunas características de la relación institucional Iglesia-Estado a partir del rol que ésta juega en lo público.**

II. Discusión conceptual.

El marco conceptual en que se inserta la presente investigación apela a distintas fuentes teóricas tanto en términos temporales como geográficos. Éste se encuentra en gran medida condicionado por los objetivos de un estudio donde los conceptos centrales son por sí solos el motivo de extensas discusiones teóricas y consecuentes vastas interpretaciones en la práctica. Resulta paradigmático en este contexto el caso del concepto de *espacio público*, central para este estudio.

El capítulo se estructura de la siguiente manera: en un primer momento, se discuten las concepciones de lo público que se han propuesto, considerando sus elementos descriptivos y normativos –la visión clásica, la visión moderna y la visión pragmática– destacando ciertos elementos relevantes para el análisis de las cartas al director y las editoriales. En un segundo momento, se discuten algunas definiciones de la religión con el objetivo de identificar su rol en las sociedades modernas. Finalmente, se presentan algunas reflexiones actuales para el contexto chileno y latinoamericano sobre la tensión cívico-religiosa a la que nos acercamos a través de la presente investigación.

1. La discusión sobre lo público.

Si la distinción entre *lo público* y *lo privado* puede remontarse a la polis griega y a la república romana, fue Habermas (Habermas, 1981[1962]) quien concibió a la *esfera pública*, en su versión burguesa, como un espacio social específico e institucionalizado⁷. A diferencia de la concepción clásica de *lo público* –equiparable a lo político o al Estado–, la *esfera pública burguesa* descrita por el filósofo alemán constituye precisamente un espacio autónomo e incluso opuesto al Estado, en el que los individuos privados discuten *sobre* los asuntos civiles y controlan la administración estatal a través de la crítica. Así, la obra de Habermas –anterior a sus planteamientos teóricos ligados a la teoría de la acción comunicativa– se distancia de la concepción clásica de lo público y propone una visión procedimental de impronta kantiana: si *lo público* clásico tomaba forma en el buen gobierno, como una aproximación a la verdad objetiva más allá de las

⁷ Al reconocerse la libertad de expresión y al publicarse las discusiones que tenían lugar en el Congreso, la esfera pública fue incluso garantizada constitucionalmente.

opiniones individuales; la *esfera pública* habermasiana reposa en la posibilidad de interacción discursiva y crítica razonada sobre lo político.

La polis griega y su separación entre una esfera de lo económico o doméstico frente a una esfera de lo político donde los sujetos no estaban sometidos a la necesidad y eran, por tanto, verdaderamente libres e iguales; es retomada en la concepción de *lo público* de los autores franceses de la Ilustración: para Montesquieu (1995[1748]) –quien se basa en la definición aristotélica de la república– cuando los gobernantes dejan de atender al interés general y actúan en función de sus intereses particulares o privados, el régimen se corrompe. Para Rousseau (Rousseau, 1762), la *voluntad general* supera la suma de las voluntades individuales y se materializa en el Estado, garantizando de esta forma un orden natural restaurado frente a las consecuencias negativas de la civilización. Así, el gobierno legítimo o republicano es aquél en que “solamente el interés público gobierna” (Rousseau, 1762, p. 24), de tal forma que se garantizaría que el gobernante es la encarnación del interés público y el sistema político aseguraría que los intereses individuales no se interpongan al bien común. Estos principios serán recogidos en la concepción de *ciudadanía* que fundamentará la Revolución Francesa de 1789, donde los sujetos pasan a ser, sobre cualquiera de sus diferencias individuales e intereses privados, miembros de una misma comunidad política.

Lo novedoso de la definición de Habermas de la *esfera pública* –y de su aparición histórica a partir del desarrollo del capitalismo mercantil del siglo XVI– es situar a la *esfera pública* precisamente fuera del Estado. Con el desarrollo de la prensa y el surgimiento de nuevos centros de sociabilidad, como cafés y salones⁸, que escapaban al dominio de la autoridad pública o estatal, se había formado un medio en el que los individuos privados podían discutir sobre lo político. De hecho, Habermas indica que la emergencia de la esfera pública se explica por la separación entre Estado y sociedad –entre el gobernante y la corte–, la que habría permitido que la segunda a su vez se distinguiera del ámbito privado: “La vanguardia burguesa de la capa media instruida

⁸ La crítica de arte tendrá un papel crucial en el surgimiento de la *esfera pública* de Habermas: los museos, conciertos, teatros, periódicos de crítica artística y cultural serán un espacio preferente de intercambio y de institucionalización de la crítica. El paso de una publicidad literaria a una política se explica en la misma lógica de lo público, porque “la publicidad aparece en la autocomprensión de la opinión pública como una e indivisible” (Habermas, 1981[1962], p. 91).

aprende el arte del raciocinio público en comunicación con el ‘mundo elegante’, una sociedad cortesano-aristocrática que, obviamente, iba distanciándose, a su vez, de la corte y formando un contrapeso en la ciudad a medida que el moderno aparato estatal se autonomizaba frente a la esfera personal del monarca” (Habermas, 1981[1962], p. 67).

De esta forma, Habermas está diagnosticando el surgimiento de un espacio en que la participación política se realiza a través del discurso, una arena institucionalizada para la interacción discursiva, distinta del Estado y del mercado; de tal manera que se racionaliza el discurso y la dominación política. Cuando sólo los argumentos tienen cabida en la esfera pública, el estatus, las tradiciones, la posición en la estructura socioeconómica, etc., dejan de tener importancia. Frente a la concepción clásica o republicana, donde la esfera pública era un espacio de exposición de la virtud, y lo social y lo estatal estaban fundidos, la esfera pública habermasiana es un campo de enfrentamiento⁹.

Sin embargo, la obra de este autor alemán ha sido ampliamente cuestionada, tanto en términos conceptuales como ideal de esfera pública de interacción discursiva racional, como en términos de su existencia efectiva en alguna sociedad histórico-concreta. En el primer sentido, una de las críticas más importantes que esta propuesta ha recibido consiste en que si bien es el mérito o la calidad de los argumentos presentados, y no la identidad de los participantes en la discusión, lo que guía una posible decisión final; existen diferencias en las competencias comunicativas de los sujetos que participan de la esfera pública y que están relacionados con las características de los debatientes – especialmente su nivel de educación, por ejemplo–. De esto se desprende que la realización efectiva de la discusión racional no sólo requiere la igualdad formal que provee la esfera pública –donde los sujetos actuarían *como si* fueran iguales –sino que de una igualdad sustantiva (Fraser, 1992).

⁹ Habermas define a la esfera pública como un espacio problemático, una zona crítica y “de crítica”: “Puesto que la sociedad, contrapuesta al Estado, delimita, por un lado, un ámbito privado claramente distinguido del poder público, pero como, por otro lado, la reproducción de la vida rebasa los límites del poder doméstico privado, convirtiéndose en un asunto de interés público, la zona de continuado contacto administrativo se convierte en zona “crítica” también en el sentido de que reclama la crítica de un público raciocinante” (Habermas, 1981[1962], p. 62).

En el segundo sentido de la crítica a la obra de Habermas, algunos autores han cuestionado la extensión de la esfera pública que habría descrito el autor alemán, sosteniendo que ésta no sería tan inclusiva como se planteó originalmente. De hecho, aunque se fueron incorporando progresivamente más personas y ampliando distintas organizaciones, las mujeres y los hombres de negocios no participaban de ella porque “no serían razonadores perspicaces”. Además, Habermas mismo señala que sólo analiza la versión burguesa de la esfera pública, existiendo una versión *plebeya*; lo que evidentemente pone en duda las posibilidades de sustentar una democracia en una esfera pública restringida y parcial. Fraser (1992) extrema la crítica, desde el feminismo, y sostiene que “no podemos seguir asumiendo que la concepción burguesa de la esfera pública era simplemente un ideal utópico no realizado, sino que también era una noción ideológica machista que servía para legitimar una forma emergente de dominio de clase”¹⁰.

Por otro lado, ¿cómo decidir cuáles son los asuntos públicos y cuáles los privados?, ¿qué cuenta como un *asunto público*, pertinente de ser debatido en la *esfera pública*? La tendencia actual de ampliación de la esfera pública hacia lo privado y de pérdida de poder crítico, hace difusos los límites con lo propiamente privado, y casos muy diversos y muy particulares son incluidos en ella, bajo una lógica de propaganda y espectáculo –no de razonamiento– al mismo tiempo que, por otro lado, la publicitación de ciertos temas sería necesaria para un gobierno más democrático.

La forma habermasiana del diálogo público, además, descuidaría la distinción sustantiva entre justicia y visiones individuales de la “vida buena”, de tal forma que no sería posible predefinir los asuntos morales o políticos que debieran ser objeto de discusión (Benhabib, 1992), aunque esto puede ser considerado como una ventaja al calificar un tema de susceptible o no de ser publicitado. En este sentido, y volvemos a la discusión sobre la posibilidad de derivación de principios morales a partir de éticas procedimentales, llega un momento en que las concepciones individuales de la “vida buena” pueden no ser compatibles con un principio de justicia o de libertad que es

¹⁰ Nuestra traducción de: “We can no longer assume that the bourgeois conception of the public sphere was simply an unrealized utopian ideal; it was also a masculinist ideological notion that functioned to legitimate an emergent form of class rule” (Fraser, 1992, p. 116).

postulado fundamental de la aplicación misma de la ética. Así, si la democracia deliberativa que se desprende de la concepción habermasiana de la esfera pública se fundamenta en el diálogo como medio para definir la norma válida, los participantes de este diálogo deben estar de acuerdo, al menos, con la validez de este tipo de definición de la norma válida.

Frente a este dilema, es posible distinguir entre el *bien común* y el *interés compartido*, donde el primero hace referencia a una concepción civil-republicana – requiriendo de la emergencia del bien común objetivo a partir del debate–; y el segundo concibe a la esfera pública desde una perspectiva liberal, en que las preferencias, intereses e identidades son tanto productos como antecedentes de la deliberación pública, y no ausentes de ella, por lo que más que encontrar el bien común objetivo se requiere de la negociación que permita que vivamos todos juntos (Benhabib, 1992). Sin embargo, según la definición del espacio público, no se trata de reducir la esfera pública a una *negociación* entre grupos con intereses corporativos cada uno de ellos, porque de esta manera se pierde la igualdad en el debate y factores como el poder económico interfieren.

Si la esfera pública como herramienta conceptual permite vincularla con una teoría política de la democracia, su existencia en la práctica es puesta en duda. Habermas mismo indica que la *esfera pública burguesa* no se mantuvo por mucho tiempo. Cuando el Estado asumió un papel más intervencionista y grupos de interés organizados se impusieron crecientemente frente a los individuos privados de crítica espontánea y liberados de fidelidades corporativas, al mismo tiempo que los medios de prensa fueron adquiridos por empresas comerciales con intereses propios; el espacio de debate racional y crítico se volvió un mundo ligado al consumo cultural y al manejo de la opinión por parte de ciertos grupos. La “feudalización de la esfera pública” (Habermas, 1981[1962]) significó la transformación de un espacio de debate racional en un espacio de propaganda y en el sentido que se da a la concepción actual de la “publicidad”. De hecho, la noción de *feudalización* de la esfera pública hará referencia al espectáculo en que se transformará la política, donde los partidos políticos sólo aspiran a su elección o a la legitimación de sus programas políticos a través de técnicas mediáticas que se aplican a

una población en la práctica excluida de la discusión pública y de los procesos de toma de decisiones.

Asimismo, es imposible hablar de la esfera pública sin pasar por la crítica que otra autora hace de la misma. Hannah Arendt (Arendt, 2005[1958]) denuncia una traducción errada desde el griego al latín que llevó a confundir lo político con lo social, el que se interpuso entre lo propiamente político –lo público –y lo doméstico. Según esta autora, en las sociedades modernas, como consecuencia de este proceso, el espacio público de la política se convirtió en un pseudo-espacio de interacción en el que los individuos no actúan, sino que simplemente se comportan como productores o consumidores. El diagnóstico de la colonización de lo político por parte de lo social de Arendt se inscribe en una concepción cívico-republicana de la esfera pública, de la que rescatamos su defensa de lo propiamente político en lo público.

En todos los casos, la concepción de la esfera pública basada en la noción de interés general, de tal forma que ella no es distorsionada por intereses particulares, al menos en principio, y debe ser una aproximación al orden objetivo, o sea a la verdad, no encuentra su realización histórica. En la práctica, en el Estado de Bienestar, la esfera pública ha sido utilizada para solicitar beneficios sociales, sin que se hayan verdaderamente ampliado en extensión (Calhoun, 1993); además, necesariamente, con la expansión del acceso, la forma de participación fue radicalmente alterada. Así, paradójicamente, “[l]a publicidad parece ir perdiendo la potencia de su principio –la notoriedad, susceptible de crítica– a medida que se va extendiendo como esfera y socavando el ámbito privado” (Habermas, 1981[1962], p. 171).

Quizás la dificultad que más pertinencia tiene para esta investigación es que la esfera pública pretende ser un espacio donde los interlocutores van a dejar de lado características pre-políticas para debatir con el otro *como si* fueran iguales. El problema es que no lo son: además de las diferencias en las capacidades discursivas, los individuos tienen religiones, posiciones económicas, sociales, ocupaciones, edades, distintas, aunque estén todos agrupados bajo una sola comunidad política.

Algunos autores intentan solucionar este problema situando la propuesta de Habermas en un espacio entre la concepción republicana y la concepción liberal de la

esfera pública (por ejemplo, Benhabib, 1992). Si en la noción republicana existe una especie de correspondencia entre lo público, el bien común y la política; en la concepción liberal se pierde la idea del interés general objetivo y se reemplaza por un compromiso justamente negociado entre intereses individuales. Así, el “interés compartido” toma el lugar del “bien común”; y las preferencias, intereses e identidades pueden constituir antecedentes para la deliberación pública, y no son pre-políticos como en la noción republicana, donde el debate no es *sobre* el bien común, sino que es el bien común que se genera a partir de la confluencia y superación de los intereses individuales.

Un autor que refleja claramente la propuesta liberal al respecto, y que extrema su carácter procedimental, es Ackerman (citado en Benhabib, 1992), quien sostiene que el debate público debe restringirse a ciertas temáticas. Según este autor, “simplemente, no deberíamos decir nada en absoluto sobre el desacuerdo y poner los ideales morales que nos dividen fuera de la agenda conversacional del Estado liberal. Restringiéndonos de esta manera, no tendremos que perder la oportunidad de hablar con otro sobre nuestros más profundos desacuerdos morales en otros innumerables contextos más privados”¹¹. De esta manera, el diálogo público se usará para propósitos pragmáticamente más productivos, suponiéndose que la separación entre lo público y lo privado está interiorizada en los sujetos y grupos de tal manera que éstos saben si su problema debe ser o no debatido en la esfera pública: así, en principio, los problemas morales, religiosos o estéticos deberán ser distinguidos de aquéllos de justicia distributiva o políticas públicas. De esta manera, los sujetos podrían tener distintas concepciones del bien común, mientras que éstas no interfieran en los limitados asuntos en los que sería necesario ponerse de acuerdo. La neutralidad de la esfera pública se aseguraría por este espacio público homogéneo y liberal, porque aquellas temáticas que generarían diferencia serían relegadas a la esfera privada.

Así, el modelo liberal no se orienta al consenso habermasiano. En este último, en la esfera pública lo que se plantea son cuestiones morales o de justicia que hagan posible la convivencia sin tener en cuenta las concepciones diversas de bien. Saldrán contra esta

¹¹ Nuestra traducción de: “we should simply say nothing at all about this disagreement and put the moral ideals that divided us off of the conversational agenda of the liberal state. In restraining ourselves in this way, we need not lose the chance to talk to one another about our deepest moral disagreements in countless other, more private, contexts” (Benhabib, 1992, p. 82).

visión los teóricos *comunitaristas*¹², que sostendrán que es imposible separar a los sujetos de sus cosmovisiones y de los contextos culturales de los que provienen. Dentro de estos últimos, se encuentra Taylor (1997), quien contrapone la concepción habermasiana con la concepción clásica, siendo ésta última “la opinión de la humanidad”¹³. La esfera pública tendría un estatuto normativo por cuanto es el *locus* de una discusión con potencial de implicar a todos y llegar a una opinión común sobre cuestiones importantes; además de que, para que ésta opere, las personas deben ser soberanas, razón por la que el gobierno se ve moralmente obligado a seguir la opinión. Sin embargo, al contrario de lo que ocurría en la polis griega –donde las discusiones “no oficiales” son supuestas llegar a constituir gobierno–, la esfera pública moderna “es un espacio de discusión que es considerado de modo autoconsciente como situado fuera del poder [...] En otras palabras, con la esfera pública moderna surge la idea de que el poder político debe ser supervisado y comprobado por algo externo” (Taylor, 1997, p. 345), aunque este algo externo sea la *razón*. Así, la novedad de la esfera pública habermasiana –su locus extra político y su radical secularidad, no constituyéndola nada que esté fuera de la sola acción común que es llevada a cabo dentro de ella–, llevará a Taylor a criticar la posibilidad histórica de su existencia, porque indica como requisitos para la decisión genuinamente democrática: “(a) que las personas implicadas se entienden a sí mismas como pertenecientes a una comunidad que comparte propósitos comunes y reconoce a sus miembros como participantes de estos propósitos; (b) que a los diversos grupos, tipos y clases de ciudadanos se les ha escuchado de modo genuino y han sido capaces de tener efecto en el debate; y (c) que la decisión resultante es realmente la preferencia de la mayoría” (Taylor, 1997, p. 258), de los que quizás el único que se podría pedir en sociedades modernas sería la idea de un pueblo soberano que forma algún tipo de unidad, pero su capacidad de producir decisiones genuinamente democráticas es debilitada por una

¹² La filosofía política contemporánea, que se caracteriza por una vuelta a una filosofía de tipo normativo luego del auge de posiciones analíticas, se encuentra marcada por el debate entre comunitaristas y liberales. El pensamiento de los segundos, representado por la “Teoría de la justicia” de Rawls, será criticado por los primeros, quienes sostendrán que la justificación de principios de justicia no se puede hacer de forma abstracta y universalizable, sino que considerando contextos específicos de los que provienen las personas.

¹³ Mientras la *opinión de la humanidad* es vista como “1) irreflexiva, 2) no mediada por la discusión y la crítica, y 3) inculcada pasivamente en cada una de las sucesivas generaciones. La opinión pública, en contraste, quiere 1) ser producto de la reflexión, 2) emerger de la discusión, y 3) reflejar un consenso activamente producido” (Taylor, 1997, p. 339).

participación restringida o por la existencia de divisiones dentro de la comunidad política. Según esta definición de lo público, Taylor sostiene que las sociedades democráticas se organizan en torno a una “filosofía de lo civil”, que es una concepción normativa propia del orden moral moderno, que actúa como contexto para la presencia de las religiones en la esfera pública. Así, la actual definición del secularismo que tiende a expulsar precisamente a la religión corresponde sólo a las circunstancias actuales históricas y no a una tensión estructural entre lo público y las religiones (Butler, Habermas, Taylor, & West, 2011).

Bajo las concepciones hegemónicas de *lo público*, las religiones son expulsadas de este espacio para ser relegadas a las conciencias de los ciudadanos, al *espacio privado*. Sin embargo, –y en este momento las posturas de los teóricos al respecto se diversifican – esto depende precisamente de la concepción de *lo público* que se considere. Por un lado, la perspectiva republicana que unifica *lo público* con *lo estatal* dicta la separación institucional y confina lo religioso a *lo privado*. Por otro lado, desde la perspectiva habermasiana –que analiza el surgimiento de una esfera pública no estatal justamente al mismo tiempo que las teorías políticas republicanas y liberales encontraban existencia histórica–, el lugar de la religión no es tan claro porque depende en último término de la capacidad de los creyentes de proponer un discurso susceptible de ser debatido en la esfera pública. En este sentido, los fieles serían capaces de integrar la diferenciación entre público y privado a la religión misma, y distinguir un espacio de validez del discurso religioso –la esfera privada–, de lo público.

Más allá de estas dos grandes concepciones que hemos descrito –una visión clásica y una moderna de lo público–, hemos querido integrar una tercera perspectiva o enfoque que se distancia de las ya analizadas en términos de sus potencialidades de utilización en una investigación empírica sobre la esfera pública. Nos referimos a una corriente de influencia pragmática, que tiene como ejes conceptuales las nociones de *gramáticas de la vida pública* y de *arena pública*, las que se alejan de las concepciones normativas de la esfera pública. Así, frente a las propuestas clásicas y modernas que definen lo público a partir de lo que éste *debe ser* –reflejar el bien común, ser fruto de una discusión racional que lleva a la mejor opción–, se propone una definición dramaturgica y

fenomenológica de lo público: no importa lo que sea público, sino que aquello que los sujetos consideran como tal y que por tanto define el espacio dentro del cual los sujetos actúan *como si estuvieran efectivamente guiados por el bien común*.

Daniel Cefaï define una arena pública como una arena social¹⁴ donde está en juego la dinámica de formación, de defensa o de obtención de bienes valorizados como públicos; y los actores que en ella actúan deben seguir determinadas reglas en sus interacciones públicas. Ellos entran en discusiones que implican una evaluación del interés público o de la utilidad colectiva de decisiones políticas o reivindicaciones cívicas. Una arena social se distingue de una arena pública pero ambas contienen el elemento de la interacción como elemento constitutivo de ellas mismas. Para este autor, las arenas públicas de las arenas sociales se distinguen por contener los siguientes elementos: (i) *puesta en escena*, ya que deben hacer parecer como que apuntan a la problemáticas que superan situaciones personales y que tienen consecuencias probables o supuestas para un conjunto real o ficticio de sujetos que va más allá de los directamente implicados; (ii) *pluralidad e igualdad*, ya que en ella coexisten concepciones distintas del mundo y también formas distintas de evaluarlo y todos se mueven en horizontes de igual accesibilidad¹⁵, y (iii) *requisitos de publicación*, que hacen referencia a exigencias de pertinencia y corrección que contribuyen a que las proposiciones ahí expresadas sean válidas y eficaces de tal forma que de que la intervención sea inteligible y aceptable en el espacio público.

El análisis pragmatista se centra en las actividades prácticas en una situación concreta. Según esta perspectiva, la cosa pública no es monopolio del Estado ni como quien la hace ni como receptor de la crítica. Así, el espacio público aparece como un concepto “empíricamente fundado”, que adquiere todo su sentido en las acciones concretas y lo que la gente hace en lo que calificamos como arena pública. En el estudio

¹⁴ La idea de “arena social” proviene de una concepción de lo social como un espacio de interacción o negociación, donde tienen lugar acuerdos, desacuerdos, competencias, controversias, donde los individuos y los colectivos se encuentran en torno a preocupaciones compartidas, buscan soluciones a situaciones problemáticas, entran en transacciones de todo tipo.

¹⁵ Una arena pública no es un lugar de consenso, al contrario, en ella coexisten formas de pensar, sentir, preferencias éticas y estéticas, formas de expresarse sobre los problemas públicos, creencias y pertenencias comunitarias, estilos de vida, juegos de lenguaje, puntos de vista, etc. a la que sin embargo todos tienen acceso aunque el precio a pagar por éste sea diferencial. La igualdad sin embargo es discutible.

de las arenas públicas, son otras preguntas las que adquieren relevancia: “¿En qué tipos de juegos de lenguaje y de formas de vida, de arreglos entre cosas y entre personas, se constituye la objetividad de una imputación de responsabilidad, la inteligibilidad de un requerimiento y la admisibilidad de una queja, la representatividad de una organización y la legitimidad de una causa? ¿Cuáles son las escalas de publicidad a las que se refieren los actores en el mundo de su vida cotidiana, en interacciones civiles o disputas interpersonales, en intervenciones civiles o en movilizaciones cívicas? ¿Cuáles son sus maneras de relacionarse con repertorios de marcos disponibles para montar asuntos públicos o para fabricar acontecimientos públicos, y cuál es la estructura de los “públicos” que resultan de esto? ¿Cuáles son los procesos de puesta en forma y de puesta en escena de causas públicas, que informan la razón pública, movilizan actores colectivos y los poderes públicos, y que encuentran a veces una traducción en nuevas reglamentaciones públicas y políticas públicas?” (Cefaï, 2002, p. 56).

Si nuestro objeto de investigación hace referencia a un espacio público donde toma lugar la tensión cívico-religiosa, y donde su propia definición resulta problemática en cuanto incluye tanto elementos descriptivos como normativos –¿cómo estudiar un espacio público que, bajo esas definiciones, podría no ser necesariamente tal?, ¿cómo estudiar lo religioso en un espacio público que debería, por definición, no contener nada de ese tipo?–, consideramos que la perspectiva pragmatista permite mayores posibilidades en la aproximación a un fenómeno que necesariamente contiene elementos culturales y simbólicos, ya que en las arenas públicas la interacción central es aquella que constituye la disputa por la propiedad de los problemas públicos: “Las acciones públicas son tratadas como ‘formas culturales’, susceptibles de un análisis dramático, ritual o simbólico. El concepto de interacción es central: la arena pública es una escena donde, frente a los espectadores, se enfrentan quienes se disputan la propiedad (*ownership*) de los problemas públicos”¹⁶. La disputa por la propiedad de problemas públicos que tienen una alta carga normativa o moral –como la utilización de la píldora del día después o la

¹⁶ Nuestra traducción de: “Les actions publiques sont traitées comme des ‘formes culturelles’, justiciables d’une analyse dramatique, rituelle ou symbolique. Le concept d’interaction est là aussi central : l’arène publique est une scène où, devant les spectateurs, s’affrontent les prétendants à la ‘propriété’ (*ownership*) des problèmes publics” (Cefaï, 2002, p. 60).

implementación de un “sueldo ético”– es entonces especialmente susceptible de este análisis dramático, ritual o simbólico que se menciona, sobre todo es la propia cultura, pero también instituciones con afanes de auto-legitimación, las que se enfrentan en lo que hemos denominado la tensión cívico-religiosa.

Dentro de la pluralidad de valores y elementos a los que pueden apelar los actores y que son objeto de una selección para ser incluidos en *lo público*, destaca el trabajo desarrollado por Boltanski y Thévenot en el marco del Grupo de Sociología Política y Moral, donde los principios, las equivalencias, los valores de referencia –las “grandezas”– a las que los actores apelan cuando quieren justificar sus posiciones o manifestar su desacuerdo sin recurrir a la violencia (Boltanski & Thévenot, 1991) son el objeto de estudio. No obstante, estas investigaciones no consideran especialmente el requisito de lo público que constituye nuestro centro, salvo por el análisis cuantitativo que se realiza precisamente de cartas al director en “*La dénonciation*” (Boltanski, 1984), donde el autor identifica estrategias de denuncia de causas en el espacio público, siendo el paso de lo particular a lo general el que constituye –concluye Boltanski– una de las estrategias privilegiadas que utilizan los individuos. El acceso a lo general es entonces “quizás el privilegio más grande; una forma de locura, en el sentido de que se oponen los sabios y los locos, consistente precisamente en intentar de conquistar, de forma solitaria y por un acto de voluntad pura, esta salvación tangible a la que sólo el reconocimiento de los otros permite acceder” (Boltanski, 1984, p. 40). En otras palabras, la posibilidad de publicitar los argumentos reposa en un reconocimiento de los otros que se encuentra en una delgada frontera entre lo que, por su pretensión de validez general para todos, parece disparatado –como pudieran ser las prédicas religiosas en las calles– y lo que tiene la apariencia de una supra-moral elevada.

En este contexto, y en el marco de un mismo enfoque teórico, se ha desarrollado la sociología de los problemas públicos. Esta corriente, que se ha concentrado en el estudio de políticas públicas y en general en la puesta en las agendas institucionales¹⁷ de ciertos problemas sociales, se funda en la siguiente tesis: “Los problemas públicos no

¹⁷ Es importante no confundir el estudio de la selección de los problemas a ser tratados e incorporados en una política pública con la selección y disputa por la definición del problema público. La lógica de las arenas públicas se relaciona con esta segunda forma.

existen por sí mismos como meros fenómenos objetivos, sino que son construidos por actores que se mueven en distintos escenarios, intercambiando y confrontando discursos que se sustentan en marcos interpretativos variados” (Lorenc, 2005, p. 133). En este contexto, los problemas no se fundan ni interesan por los datos objetivos –como estadísticas– que se consideran relevantes en su constitución, sino que en tanto objetos intencionales de la acción social. Cuando Joseph Gusfield se pregunta por cómo una conducta privada como conducir un auto se convierte en un problema de toda la sociedad (Gusfield, 1981)–y el conductor ebrio deviene un “peligro público”– apela a esta lógica. Así, un problema social se convierte en un problema público cuando ciertos actores reconocen su existencia, se movilizan para mostrar que éste es verdadero e intentan que sus definiciones del problema sean aceptadas por un público más amplio, o sean más aceptadas que las de otros o que sean aceptadas por un “mejor” público. De hecho, las representaciones de los problemas sociales que se hace la sociedad, “no son el simple reflejo de “hechos objetivos”, sino que se elaboran en las diferentes arenas públicas en las que se operan selecciones entre numerosas situaciones y condiciones –“problemas potenciales”– que afectan a la sociedad o a determinados grupos en su seno” (Araujo, Guzmán, & Mauro, 2000, p. 136). Las tomas de posición efectivas son entonces fruto de procesos de interacción entre actores que proponen interpretaciones diversas del problema.

Finalmente, nos interesa rescatar tres aspectos importantes de la discusión sobre la esfera pública para nuestra investigación: en primer lugar, la adopción de una definición de lo público como teniendo un carácter principalmente simbólico y discursivo, el que nos permitirá examinar la tensión cívico-religiosa en su operar específico en este espacio. En segundo lugar, es importante precisar que, más allá de que se aborde lo público a partir de la noción de *arena pública*, esto no implica que las reflexiones que emanen de este estudio no se hagan cargo de las implicancias que sus resultados tengan en el marco de enfoques republicanos y liberales. En tercer lugar, que dadas las anteriores precisiones, es fácilmente delimitable el objeto de estudio sin por esto tener que asumir la inclusión o exclusión normativa de lo religioso o de la Iglesia Católica en el espacio

público, lo que nos permitirá aprehender de forma exploratoria la tensión cívico-religiosa en el espacio público.

2. El rol de las religiones en la Modernidad.

La emancipación de los hombres de la tutela de la religión –o de la Iglesia –era requisito indispensable para el ideal ilustrado (Kant, 1994[1784]), y los hombres ilustrados de la época no dejaron de intentar alcanzarlo; tanto que los de los siglos posteriores, de una u otra manera, siguieron criticando a la religión y a las iglesias. Mera metafísica superable por la ciencia positiva (Comte, 1980[1844]), pura ilusión y neurosis humana (Freud, 1995[1929]), ideología, “opio del pueblo” y dispositivo de dominación (Marx, 1998[1844]); fueron algunos de los calificativos más intelectuales que se le adjudicaron a la religión. Ni hablar de las denuncias –no siempre tan eruditas –sobre los abusos y vicios de todo orden del clero, que se hicieron cada vez más comunes a medida que era posible distribuir las en forma escrita gracias a la imprenta y a que sus receptores podían leerlas (Chartier, 1991). Sin entrar en el detalle de la caracterización de los períodos históricos, parece indiscutible que, con el desarrollo de la ciencia moderna, el descubrimiento de nuevas tierras para conquistar y el enorme aumento de la producción que la Revolución Industrial hizo posible; el “más acá” se hizo bastante más atractivo y la imagen, propia de las sociedades feudales, donde las multitudes concurrían a la Iglesia y se flagelaban para expiar sus pecados, fue reemplazada por la de una sociedad moderna en que los herejes y pecadores habían dejado de ser la excepción. Y, si antes Adán y Eva eran suficientes para esclarecer el origen del universo, hoy en día hasta los católicos más fervientes dudarían en negar completamente las teorías científicas al respecto. En las sociedades modernas, la religión habría dejado de ser válida para explicar el mundo y dar sentido a la existencia. Éstas estarían *desencantadas*, puesto que los poderes ocultos e inesperados no tendrían lugar en las sociedades donde el cálculo y la previsión dominan todos los ámbitos (Weber, 1998[1986]).

La *teoría de la secularización*¹⁸, gran paradigma fundador de la sociología de la religión, fue la que se hizo cargo del diagnóstico científico “oficial” de la situación y dictaminó la disminución progresiva y aplastante de la religiosidad en el mundo. Pero no ocurrió así: la realidad se resistió a este diagnóstico y el mundo entero, salvo quizás Europa –donde había nacido también la teoría política liberal y la teoría sociológica misma– se tornaba “más furiosamente religioso que nunca, y quizás más”¹⁹. El dinamismo de las organizaciones religiosas estadounidenses, los fundamentalismos islámicos, las corrientes pentecostalistas en América Latina, los musulmanes en África Subsahariana, India y Lejano Oriente, etc., demostraron que la religión estaba lejos de desaparecer. Frente a la evidencia, la *teoría de la secularización* fue reemplazada por una *teoría de la privatización* de la religión en la Modernidad, según la cual la religión no desaparece sino que cambia la forma en que se es creyente. Un nuevo tipo de religión *a la carta*, más espiritual y menos dogmática, más subjetiva y menos institucional, sería la forma de la religión moderna, limitada al fuero interno de los creyentes; los individuos modernos habrían cambiado la capilla y el confesionario por las posturas de yoga y las terapias holísticas, y los que son cristianos, lo serían porque eligieron serlo y de hecho lo serían más “a su manera” que nunca. Es más, Luckmann (1970[1963]) irá más lejos al sostener que la religión moderna sería *invisible* –no se observa por la asistencia a misa o por la creencia en un dogma particular, por ejemplo– y que sus principios son la auto-realización y la expresión personal.

De esta forma, la religión no sería *a priori* incompatible con la Modernidad y, de hecho, desde la ciencia social surge el concepto de *modernidad religiosa*, que intenta dar cuenta de la presencia de la religión en las sociedades modernas: caracterizada por la desregulación del culto y la individualización de la creencia (Hervieu-Léger, 1999). Además, varios son los autores que llaman a distinguir entre una dimensión prescriptiva y una descriptiva de la teoría de la secularización, distinguiendo las pretensiones ilustradas de los pensadores que la propusieron de lo que realmente ocurrió con la religión en los sujetos e instituciones modernos (Dobbelaere, 1981). Incluso, se retoman fuertemente los

¹⁸ Los trabajos posteriores al respecto discuten la existencia de múltiples definiciones del concepto de *secularización*, cuestionando la validez de la teoría de la secularización y proponiendo ámbitos en los que ella habría acertado y errado en su análisis del papel de la religión en las sociedades modernas.

¹⁹ Nuestra traducción de: “as furiously religious as ever, and possibly more so” (Berger, 1992, p. 32)

desarrollos teóricos clásicos que asignan una función de cohesión social a la religión, argumentándose que su carencia en sociedades complejas sería causa de anomia.

Si la religión no desapareció entonces del “interior” de los sujetos y, al contrario, éste se convirtió en el lugar por excelencia de la religión moderna, su nuevo espacio en la sociedad se relacionaría con la diferenciación de esferas y autonomización de la esfera religiosa propia de las sociedades modernas (Casanova, 1994; Hermida, 1996). De esta manera, las esferas seculares del Estado, la economía y la ciencia se emancipan de la esfera religiosa; y la cosmovisión se fragmenta en “una suerte de pluralismo de discursos (economía, política, religión, etc.) inmersos en un marco secular y todos ellos portadores de lógicas y de simbólicas autónomas e irreductibles entre sí” (Sánchez, 1998, p. 70). Como resultado del proceso de diferenciación funcional, la religión se concentra en su propio espacio recién delimitado, “especializándose en ‘su propia función religiosa’ y renunciando o perdiendo muchas otras funciones ‘no religiosas’ que había acumulado y que ya no podía cumplir eficientemente”²⁰.

La tesis principal de Casanova es que la religión se está des-privatizando en el mundo moderno (Casanova, 1994), que se ha vuelto pública al entrar en la esfera pública y al ganar, por lo mismo *publicidad*. Este proceso ha tenido como consecuencia la repolitización de las esferas privadas de la religión y la moral. “Las religiones a través del mundo están entrando en la esfera pública y en la arena de la contestación política no sólo para defender su territorio tradicional, como lo han hecho en el pasado, sino que también para participar precisamente en las luchas que definen y fijan los límites modernos entre las esferas pública y privada, entre los sistemas y el mundo de la vida, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo y la sociedad, entre la familia, la sociedad civil y el Estado, entre naciones, estados, civilizaciones, y el sistema-mundo”²¹. Para justificar su tesis, el autor examina cuatro casos: la Revolución Islámica de 1979 en Irán, la aparición

²⁰ Nuestra traducción de: “specializing in ‘its own religious’ function and either dropping or losing many other ‘nonreligious’ functions it had accumulated and could no longer meet efficiently” (Casanova, 1994, p. 21).

²¹ Nuestra traducción de: “Religions throughout the world are entering the public sphere and the arena of political contestation not only to defend their traditional turf, as they have done in the past, but also to participate in the very struggles to define and set the modern boundaries between the private and public spheres, between system and life-world, between legality and morality, between individual and society, between family, civil society, and state, between nations, states, civilizations, and the world system” (Casanova, 1994, p. 6).

del Movimiento Solidaridad en Polonia, el rol del catolicismo en los conflictos latinoamericanos y el desarrollo del fundamentalismo protestante en Estados Unidos. El trabajo de este autor es particularmente importante para la investigación que proponemos, pues él asigna a la religión cuando entra en la esfera pública, la función de “vigía de la modernidad”, para “defender al mundo de la vida de la colonización por parte de los sistemas” (Hermida, 1996, p. 84). Es cierto, Casanova está pensando en una definición de esfera pública como sociedad civil, y en religiones que vienen a proponer discurso público que es debatido en último término en la esfera pública bajo las reglas de ésta última –de hecho, considera que las religiones “de Estado” o “establecidas” tienen un carácter anti-moderno–; pero, más allá de las posibilidades diferenciadas de acceso a la esfera pública que tienen religiones distintas, persiste la problemática de la inclusión de un discurso proveniente de una lógica religiosa en una esfera pública de un régimen político formado por ciudadanos y no por creyentes de una misma religión, lo que constituye el núcleo de la presente investigación.

Además, la función que asigna este autor a las religiones es la de provisión de contenidos éticos, sin pronunciarse respecto a los posibles conflictos de éticas en los contextos pluralistas en términos religiosos, frente a lo que surge la pregunta por la especificidad religiosa de estas intervenciones frente a cualquier organización de la sociedad civil. Si nos abstraemos del carácter asociativo de las religiones, no son éstas las únicas que tienen principios éticos y, esperablemente, las conciencias individuales de las personas se rigen de alguna forma –más o menos sistematizada–, de lo que consideran bueno y malo, y que no tiene que responder necesariamente a una organización religiosa particular sino que, según una concepción de unidad moral mínima de la comunidad política, a las reglas de la comunidad toda.

Es innegable el papel que la religión ha jugado, se quiera o no, en diversos acontecimientos políticos contemporáneos. Casanova rescata “las contribuciones positivas de la religión a los acontecimientos sociopolíticos, paradigmáticamente a los procesos de democratización en estados europeos y latinoamericanos y, por otra parte, el potencial crítico de la religión para la regulación y la denuncia de tendencias moralmente censurables, constatables en los reinos diferenciados de la sociedad moderna” (Casanova,

1994, p. 158). En este sentido, la religión cumpliría efectivamente una función en la sociedad, y no sólo en el sentido individual privado de provisión de marcos de sentido y referentes de valor, en tanto estructura simbólica; sino que también como actor social, en tanto institución. Hervieu-Léger se pregunta, en este mismo sentido, si “¿[l]a religión, de la cual se decía que estaba al margen del universo moderno, no estará en proceso de demostrar su capacidad de volver a encontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis?”²². No podemos dejar de considerar el rol que cumplen las iglesias ya no en términos de principios o valores, sino que como proveedora de ciertos bienes materiales que el Estado es incapaz de proporcionar, como hospitales, cuidado de enfermos, educación y alimentación que las personas que los reciben no lo harían de no ser por la acción de la iglesia (Davie, 2007, p. 50). En este contexto, se propone que la privatización de la religión es una opción histórica y no estructural de la Modernidad (Casanova, 1994; Hermida, 1996), siendo sólo la autonomización de las esferas de valor una característica intrínseca a la Modernidad, en la que las religiones se insertarían como lo hace cualquier otra asociación de dominación.

Pero, ¿cómo exactamente se integrarían las religiones a la vida pública moderna?, ¿qué tipo de religión o forma de la religión sería más adecuada en este contexto? Distintas definiciones se han propuesto al respecto, desde las más sustanciales, que asignan determinadas creencias asociadas a una religión, hasta aquéllas que consideran que lo religioso difiere según el contexto cultural –según lo que en cada cultura sea considerado como *trascendente* (Luckmann, 1970[1963])–. La definición de Simmel, por ejemplo, distinguirá *religión* de *religiosidad*, siendo ésta última una especie de “punto de vista” que puede ser aplicado hacia todo tipo de cosas, de tal manera que el deporte o ciertas posturas políticas pueden tomar rasgos *religioides* (Simmel, 1997). Para Durkheim, se trata de la distinción entre lo sagrado y lo profano, correspondiendo lo primero a fuerzas incuestionables por los hombres y que definen una misma comunidad moral, o sea que en último término el autor francés identifica lo religioso con lo social (Durkheim, 2003[1912]). En todo caso, nos interesa destacar que una religión no se limita

²² Nuestra traducción de “La religion, qu’on disait refoulée à la marge des sociétés avancées, ne serait-elle pas en train de démontrer sa capacité de retrouver une nouvelle pertinence sociale, politique et culturelle, dans une modernité en crise?” (Hervieu-Léger, 2008[1993], p. 44).

sólo a la creencia en una divinidad o en cosas sobrenaturales –aunque la definición más clásica así lo considera–, sino que los desarrollos teóricos más fructíferos han tendido a trabajar con definiciones menos sustantivas y más funcionales de la misma.

Una de las definiciones más potentes de la religión la propone Max Weber. Para el sociólogo alemán, lo importante es la materialización social de las religiones en formaciones sociales comunitarias como sectas o iglesias. En este sentido Weber, que inserta el análisis de la religión en el marco de su sociología de la dominación, propone una definición de *religión* ligada al grupo que la desarrolla y en la que se desarrolla, “una especie particular de la manera de actuar en comunidad” (Hervieu-Léger & Willaime, 2001, p. 69). De hecho, el sociólogo alemán indica, condensando la distinción entre definiciones sustantivas y funcionales, que “no tratamos de la ‘esencia’ de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de acción comunitaria, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo –esto es, a partir del ‘sentido’–, pues su curso externo es demasiado polimorfo” (Weber, 2004[1922], p. 328).

Es en este marco que Weber distinguirá entre *iglesia* y *secta*, como dos tipos ideales de comunalización religiosa²³. Así, más allá de la dimensión espiritual o mística de una religión, o de sus creencias o prácticas relativas a las cosas sagradas, que se imponen como conciencia colectiva coercitiva al sujeto en el sentido durkhemiano; a Weber le interesa la cristalización social de la religión en una asociación de dominación. Al respecto, se aplican las mismas categorías que este autor distingue como tipos de autoridad legítima: los tipos ideales del *sacerdote*, el *mag*o y el *profeta* responden respectivamente a la dominación de tipo *racional-legal*, *tradicional* y *carismática* (Weber, 2004[1922], segunda parte, cap. V). Pero, mientras la existencia y validez de una asociación política están garantizadas por la amenaza y aplicación de la fuerza física –cuya administración el Estado detenta *legítimamente*–, en la asociación hierocrática la coacción es de tipo psicológico y no ya físico, siendo el tipo ideal de la Iglesia quien

²³ La *iglesia* corresponde a una asociación burocrática que administra la salvación y que se encuentra en simbiosis con la sociedad que la engloba, donde se pretende una dominación universalistas, el dogma es racionalizado y la comunidad se institucionaliza, separándose el carisma de la persona de su pertenencia a la institución (*carisma de función*). La *secta*, por su parte, es una asociación voluntaria de creyentes, donde se ejerce una autoridad carismática.

concede y rehúsa los bienes de salvación pues la administración de éstos le corresponde *legítimamente*.

Como se vislumbrará, esta concepción de la religión nos será particularmente útil por cuanto ella asume el componente del poder –o de la dominación, para ser exactos– en su análisis de las asociaciones religiosas, considerando que, a fin de cuentas, nuestro problema radica en la manifestación pública del conflicto de legitimidad entre las asociaciones políticas y las religiosas en una sociedad moderna concreta. No obstante, esta tensión es en cierta manera una garantía de una relación particular en las performances concretas en las arenas públicas: porque la profecía, que da lugar a una asociación religiosa, implica siempre “una visión unitaria de la vida lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella [...] un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un *modo de vida*, sea cualquiera la forma que éste adopte” (Weber, 2004[1922], p. 364). En este sentido, la salvación religiosa asociada a un carácter ético de la religión –característica de las religiones occidentales– desemboca en la *profecía* que requiere de tres elementos: la profecía, el sacerdocio y los laicos. El hecho que la profecía requiera de laicos –“sobre quien[es] recae la influencia ética de sacerdotes y profetas” (Weber, 2004[1922], p. 355) es bastante explicativo porque implica que las asociaciones religiosas deben estar constantemente “convenciendo” a los antiguos fieles y captando nuevos. En efecto, el mundo –para las religiones y según el sociólogo alemán –deviene un problema, más aún cuando se considera la *teodicea*, y mientras más sistemática y racionalizada sea la doctrina religiosa: “Cuanto más sistemática y racionalmente se conforma [el mundo] en un cosmos, por la acción de puntos de vista religiosos, tanto más fundamental puede hacerse su tensión ética con el orden secular, y en tanto mayor grado cuanto más este orden, por su parte, se sistematice según su propia legalidad” (Weber, 2004[1922], p. 454).

De esta manera, las religiones difícilmente podrán inscribirse bajo un régimen político que ponga en duda su propio orden de dominación, lo que está a la base de la tensión cívico-religiosa presente en la esfera pública. Si nos abstraemos de las condiciones histórico-contextuales que determinan la presencia de una religión en la

esfera pública de una sociedad, y nos centramos en las teorizaciones sobre los regímenes políticos republicanos y la esfera pública, nos encontraremos con que la presencia de un discurso religioso en ésta última sólo sería posible si cada persona que en ella intervenga actúe como *ciudadano*, aceptando que es ella forma parte de un pueblo soberano que decide –y no Dios–, siendo capaz, además, de diferenciar un espacio público de un espacio privado, concibiendo al primero como una zona de diversidad. Esta posibilidad, requiere, entonces, de una nueva concepción de la religión y de las organizaciones religiosas. ¿Cómo se adaptan los creyentes a estas nuevas condiciones, para poder construir sociedades más democráticas? ¿Es posible concebir religiones que no compitan como asociaciones de dominación con el Estado?

3. A modo de antecedentes: situando las religiones en Chile y América Latina.

Tanto los conceptos relacionados con la religión y la esfera pública, así como con la teoría política –descritos en los párrafos anteriores– surgieron y fueron enarbolados para diferentes causas en el contexto europeo. Sin embargo, es necesario atender a la especificidad de las sociedades latinoamericanas y en particular la sociedad chilena, más aún cuando estos conceptos pretendieron no sólo explicar la realidad, sino que también modificarla, prescribiendo la separación de la Iglesia y el Estado para que éste último pudiese representar/gobernar a todos los ciudadanos y no sólo a los creyentes.

En este contexto, al situar los procesos históricos de formación de una *esfera religiosa* y de una *república* en nuestro país, así como las características particulares del campo religioso en Chile, podremos comprender mejor las formas en que un discurso de tipo religioso surge y se hace ver en el debate público chileno, más allá de las reflexiones ya revisadas en términos de la incompatibilidad y pugna existentes entre asociaciones políticas y asociaciones religiosas por la disputa de sus miembros.

Con la ruptura del *pacto colonial*, se hizo necesario encontrar un principio legitimador del paso del poder desde la Corona a las élites locales –basado en una concepción de la soberanía del pueblo y no de Dios–. La situación no dejó de ser problemática por cuanto el nuevo sistema republicano adoptado, lejos de ser producto de un proceso de democratización social y de formación de una masa crítica –como ocurrió

con la Revolución Francesa –, mantuvo más allá de la independencia la estrecha unión entre la Iglesia y el Estado, estructurada en el Patronato²⁴. La Constitución de 1833 comienza entonces definiendo todo espacio público como católico: “la religión de la República de Chile es la Católica Apostólica Romana, con exclusión del ejercicio *público* de cualquier otra” (artículo 5to, nuestra cursiva). De este modo, lo público-estatal y lo público entendido a partir de la sociedad civil fue definido como estrictamente católico, y eso desde que se arrasó con las creencias precolombinas en la Conquista.

Así, el carácter católico del Estado independiente recién constituido no fue removido y la situación parecía haberse solucionado –de todos modos, de forma más o menos sincrética, y salvo quizás los extranjeros protestantes, la población era efectivamente en su mayoría católica–, de no haber sido porque la definición de *lo público* no era tan simple, y de hecho fue instrumentalizada por liberales y conservadores –los dos grupos en disputa–, para conseguir sus propios objetivos : “los conservadores ultramontanos querían restringir el concepto de lo privado a lo doméstico y los liberales restringir el concepto de lo público a lo estatal” (Serrano, 2003, p. 217). *Lo privado* no producía dificultades –mal que mal, nadie podía fiscalizar las conciencias–, el conflicto era precisamente la expresión pública de la divergencia religiosa: las escuelas públicas y los cementerios fueron un ejemplo de lugares problemáticos, porque en las primeras se enseñaba exclusivamente la religión católica –y se hace hasta ahora–, y en los segundos no se podía enterrar a quienes no hubiesen sido católicos, no existiendo otra opción en ese tiempo.

Paradójicamente, y nuevamente al contrario de lo ocurrido en Europa, la Iglesia Católica reclamó su independencia respecto de las autoridades civiles, siendo “la cuestión del sacristán”²⁵ el hecho paradigmático que marcó la historia de las relaciones Iglesia-Estado en Chile. Serrano (Serrano, 2008) analiza esta historia en el siglo XIX, a partir de

²⁴ El *Patronato* era la facultad que tenía el Rey para proponer cargos eclesiásticos en su territorio, la que se prolonga en las autoridades civiles del Chile independiente (Serrano, 2008).

²⁵ Brevemente, la “cuestión del sacristán” corresponde a un conflicto de competencias entre una resolución de una autoridad civil y una autoridad religiosa frente a asuntos de jurisdicción común porque Iglesia y Estado no estaban separados. Este conflicto, que tuvo como consecuencia la formación de la coalición liberal-conservadora, que defendía con dos puntos de vista distintos una misma autonomía de la Iglesia, y que gobernó desde 1961. Así, la “cuestión del sacristán” modificó el sistema partidario chileno, evidenciando el conflicto que estaba detrás de la fusión entre ambas instituciones (Serrano, 2008).

la búsqueda de su autonomía por parte de la Iglesia, describiendo una densa red de asociaciones religiosas –asociaciones piadosas masivas, sociedades de beneficencia, de caridad, cofradías, etc.– que funcionaron bajo la lógica liberal de la libertad de asociación y que requirieron, por tanto, de su independencia del control del Estado. De esta manera, al mismo tiempo que se cuestionaba el espacio público estatal como estrictamente católico, se consolidaba un espacio público no estatal católico.

A fines del siglo XIX, la presión liberal –sumada a la entrada del Vaticano en la discusión, reconociendo la independencia de los estados latinoamericanos– desemboca en que hacia 1883 las relaciones entre la Iglesia y el Estado estuviesen políticamente rotas, promulgándose luego las llamadas “leyes laicas”²⁶. Este proceso de secularización es entendido como autoritario en la medida en que la gente en su mayoría se opuso y que hubo numerosas manifestaciones contrarias, siendo sólo la minoría liberal ilustrada la que lo apoyó (Mallimaci, 2004). Sólo en 1925 se declaró constitucionalmente la separación de la iglesia y el Estado en Chile.

Siguiendo las etapas descritas por Mallimaci (2004) para América Latina en la relación Iglesia-Estado, cuando entre 1930 y 1980 el orden liberal es acusado de conservador y oligárquico, emergen nuevas alianzas que intentan combinar nacionalismo y socialismo. La nación –no podía ser de otra forma– se identifica entonces con la Iglesia Católica pero desde un punto de vista novedoso, inspirados en los cambios anunciados por el Concilio Vaticano II, la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín y las experiencias locales en el campo católico, con comunidades cristianas de base, e incluso partidos políticos como la Democracia Cristiana. El catolicismo aparece entonces como un proveedor de identidad nacional y cultural, legitimando un nuevo tipo de dominación y permitiendo entonces tomar distancia respecto de la alianza precedente entre liberales y oligarcas. Posteriormente, pasando a la época actual, la crisis del Estado de Compromiso y su incapacidad para responder a las demandas sociales de los ciudadanos, se asocian a la individualización de las creencias y al aumento del pluralismo religioso en la región –vinculado a un mercado religioso activo y que se caracteriza por la importancia creciente

²⁶ Promulgadas entre 1883 y 1884 durante el gobierno de Domingo Santa María –del Partido Liberal–, las “leyes laicas” incluyen la ley que permite que se entierren personas no católicas en cementerios financiados por el Estado, la ley de matrimonio civil y la ley de registro civil.

de grupos evangélicos–, lo que derivaría en una religión menos institucionalizada y desregulada (Mallimaci, 2004).

De esta forma, tanto en las sociedades latinoamericanas como las europeas “se desarrolló una tensión estructural desde el momento en que los principios de la modernidad liberal fueron rechazados y combatidos por el aparato católico” (Bastian, 2004b, p. 27), pero en las sociedades latinoamericanas moldeadas “a la fuerza” por el catolicismo hegemónico –al contrario de lo que ocurrió con los imperios– se trató de una disputa entre la aristocracia conservadora y liberal. Esta evolución se fijó en una laicización autoritaria –a través del aparato del Estado– que marginó a la iglesia de lo público, entendido como lo estatal. En fin, el carácter contradictorio de la modernidad religiosa latinoamericana, de imposición de la Iglesia Católica y laicización autoritaria al mismo tiempo, se caracteriza actualmente por una desregulación excesiva acompañada del aumento de quienes profesan religiones pentecostales. Al contrario de lo ocurrido en Europa, en nuestra región no hay individualización de los actores religiosos, sino que la creación de actores colectivos a través de la religión (Touraine, 2004). Esto se observaría en un movimiento de conquista del espacio público por parte de las religiones, las que se asocian con partidos políticos en distintos momentos de la historia de los países latinoamericanos. En este sentido, las desigualdades e inequidades de las sociedades latinoamericanas, sumadas a la “desinstitucionalización de las demandas y de las protestas sociales” (Touraine, 2004, p. 258), hacen de las organizaciones religiosas el único canal disponible para la expresión de demandas económicas y políticas, ya que los sectores sociales desfavorecidos son privados del acceso a lo político y deben buscar modalidades propias de organización.

Tanto en Europa como América Latina, existe un proceso de secularización, pero en la europea ésta se refleja principalmente en jóvenes buscando su propia y única identidad, mientras que en la latinoamericana ésta desemboca en el surgimiento y aumento de popularidad del pentecostalismo. Además, en un contexto de desregulación económica y primacía del mercado como criterio organizador de la sociedad, se incita a la incorporación de lógicas mercantiles a las religiones actuales. De hecho, es posible interpretar el desplazamiento hacia el espacio público por parte de las religiones, como

una estrategia económica; ya que forzosamente los mercados requieren de un espacio común donde se transen –*publiciten*– los bienes que se ofrecen, aunque lo que se busque sean beneficios privados. Así, se diversifican las estrategias de captación de fieles y las religiones utilizan los mismos medios en que se ofrecen productos típicos de consumo, como la televisión, la radio o internet. Como lo explica Bastian, “ya sea del lado de la Iglesia católica aún hegemónica o de los cultos pentecostales, la lógica de mercado funciona en las instituciones religiosas y las lleva a replantear símbolos y prácticas privilegiando la emoción y el entusiasmo; la comercialización del mensaje, cuyo relevo de los medios de comunicación se ha vuelto un rasgo esencial, lleva a producir una oferta simbólica que corresponde a una demanda cultural específica inscrita en los registros de las representaciones populares de lo religioso latinoamericano. Este proceso no termina en un movimiento de repliegue de lo religioso hacia el espacio privado; al contrario, es un movimiento de conquista del espacio público” (Bastian, 2004a, p. 165).

El campo religioso latinoamericano puede ser finalmente caracterizado por (i) la presencia histórica y actual predominante de la Iglesia Católica, (ii) las consecuencias de una laicización autoritaria que no estuvo acompañada de un proceso de democratización ni social ni política, (iii) la expresión política preferente de demandas sociales a través de las organizaciones religiosas y, (iv) un pluralismo religioso basado en la lógica del mercado más que en un proceso de individualización de los consumidores de religión, configurándose una nueva concepción de lo público.

Si analizamos con más detalle la situación del Chile actual, nos encontramos con que, según el censo del 2002, la religión mayoritaria en la población de más de 15 años es la católica (70%), seguida de lejos por los evangélicos (un 15,1%). El resto se distribuye entre distintas religiones de menor peso –testigos de Jehová, judíos, mormones, musulmanes, ortodoxos y otras– y quienes no se identifican con ninguna religión o se declaran ateos o agnósticos²⁷. En comparación con el censo anterior, disminuyeron los católicos en casi 7 puntos porcentuales y aumentaron los evangélicos en 3 puntos porcentuales (INE, 2003). Sin embargo, dentro de la mayoría católica es posible

²⁷ Chile es un país formalmente laico y que reconoce la libertad de culto. La “ley de cultos” fue promulgada el 1 de octubre de 1999, y garantiza constitucionalmente la libertad de profesar cualquier religión, sin ser discriminado por aquello.

identificar diversos grados de participación efectiva en cultos y prácticas religiosas, de ortodoxia respecto del dogma y de acuerdo con ciertas normas impuestas por la Iglesia Católica en la actualidad, ligadas por ejemplo con el divorcio y la píldora del día después: “Diferentes expresiones católicas entran en competencia para definir una oferta legítima: un catolicismo de certezas con un fuerte espíritu de cuerpo, un catolicismo de comunidades emocionales que responden a las angustias y a la sed de espiritualidad de vastos sectores sociales, un catolicismo de apoyo a la diversidad desde el mundo complejo del marginal y el empobrecido, en fin un catolicismo de fuerte contenido ético individual” (Bastian, 2004b, p. 75).

Así, al contrario de lo ocurrido en el siglo XIX, la religión católica ha perdido peso en la esfera privada. Sin embargo, continúa dominando el debate público: la Iglesia Católica acepta su autonomía y separación del Estado –privatizando sus lógicas de influencia– y capitaliza los lazos que unen a la clase alta²⁸ con el Opus Dei y los Legionarios de Cristo, y consecuentemente con el mundo político. La élite económica chilena –católica–, ha forjado todo un espacio social que trasciende esferas públicas y privadas, y que se compone de colegios, universidades, empresas, organizaciones de promoción de los valores cristianos²⁹, etc. Además, en el plano cultural, han consolidado un *ethos* que valora el control de la voluntad, el sacrificio, la austeridad y el desapego a los bienes materiales –no es que no se tengan cosas lujosas, por ejemplo, es que hay que recalcar que no se está *apegado* a ellas–, y la devoción a la familia. Si observamos algunos testimonios recogidos por esta misma autora entre ejecutivos y empresarios de los principales grupos económicos del país (Thumala, 2007), veremos que la convicción asociada a una *ley natural* que regiría el mundo es incuestionable: “La gente religiosa tiende a tener mucho más bienestar que la no religiosa, pero básicamente porque sigue cosas que son naturales. O sea el que no aborta, el que no esto, el que no lo otro, tiende a ser más feliz que el que aborta, etc.” (p. 127), o “finalmente hay una ley natural que es anterior a cualquier interpretación religiosa, o sea, cuando alguien dice no matarás, es

²⁸ De hecho, existe una política deliberada de parte de la Iglesia Católica para captar fieles de la clase alta: la correlación entre el nivel de pobreza y el número de habitantes por parroquia es positiva ($r = 0,62$), comprobándose que a mayor pobreza, menos parroquias por habitante (Lehmann, 2001).

²⁹ Por ejemplo, “Fundación Familia Unida” o “Generación Empresarial” fundadas por los Legionarios de Cristo y destinadas a promover los valores de la familia y la ética de los negocios, respectivamente.

evidente que no debes matar [...] Todas las cosas que te dice [la enseñanza de la Iglesia], son finalmente cosas naturales (p. 127). De hecho, es innegable la existencia de una relación entre los discursos de ciertas políticas públicas y la imagen del emprendimiento que promueven los principios católicos del sacrificio, la valoración de la familia y la caridad. De esta manera, más allá de las formas en que los valores cristianos se cuelan hacia la formulación público-estatal de un proyecto de país y de que los chilenos –o aquéllos que controlan la sociedad chilena– sean mayormente católicos, nuestro estudio diferencia *cultura* y *religión* a partir de la noción de espacio público, sin poder sin embargo evitar las referencias a un contexto católico dominante.

Así, frente a nuestra pregunta de investigación **-¿Cómo se articula la tensión cívico-religiosa en el espacio público en Chile?-**, hemos adoptado una definición del espacio público como *arena pública*, es decir como un espacio de interacción donde está en juego la dinámica de formación, de defensa o de obtención de bienes valorizados como públicos, donde se desarrollan discusiones que implican una evaluación del interés público o de la utilidad colectiva de decisiones políticas o reivindicaciones cívicas; en el que analizaremos la tensión cívico-religiosa que surge intrínsecamente en la definición moderna y republicana de lo público y de lo estatal como excluyendo elementos religiosos.

III. Estrategia metodológica.

La presente investigación busca dar cuenta de la articulación de la tensión cívico-religiosa en juego en dos *arenas públicas*³⁰ donde la Iglesia Católica ha tenido un rol relevante en Chile: la discusión sobre la píldora del día después y la discusión sobre el “sueldo ético”. Para lograr este objetivo, se propone una estrategia metodológica basada en el análisis de los discursos que forman parte de tales *arenas públicas*.

La investigación tiene un carácter *exploratorio-descriptivo* en la medida que, si bien existe una vasta producción teórica sobre lo público, y sobre la relación entre asociaciones religiosas y asociaciones políticas, no existen estudios empíricos que hayan vinculado ambos elementos en un análisis amplio de la esfera pública, más allá del discurso de un tipo de actor –como un sacerdote o creyente–, ni menos aún para el contexto chileno. Además, si bien el enfoque pragmático adoptado es característicamente utilizado por la sociología de los problemas públicos en su versión norteamericana, donde interesa conocer cómo los problemas llegan efectivamente a constituirse como problemas sociales –siendo ejemplos clásicos el SIDA o la pobreza– nuestra investigación centra la mirada en la tensión cívico-religiosa que postulamos presente en las discusiones, con el fin último de dar algunas luces respecto al rol que la religión tiene en la esfera pública.

Puesto que no nos interesa la extensión de estos discursos, sino que más bien la caracterización de las construcciones que se encuentran detrás de ellos, su articulación simbólica y sistemas de significaciones; adoptaremos un *enfoque cualitativo*, que nos permita describir los discursos que constituyen nuestro objeto de estudio.

Nuestro corpus de análisis –el conjunto objetivado de textos que nos permitirá sustentar el análisis de contenido– estará compuesto por *cartas al director* y *columnas de opinión o editoriales* publicadas por los principales periódicos del país. De esta manera, se tratará de un material que pretende ser controlable, acotado y equivalente y que, adicionalmente, será de primer orden ya que las cartas al director constituirían esfera

³⁰ Recordemos que hemos definido una “arena pública” como un espacio de interacción donde está en juego la dinámica de formación, de defensa o de obtención de bienes valorizados como públicos, donde se desarrollan discusiones que implican una evaluación del interés público o de la utilidad colectiva de decisiones políticas o reivindicaciones cívicas. Las intervenciones que en ella tienen lugar deben seguir determinadas reglas y cumplir ciertos requisitos –gramáticas de la vida pública– que permiten que lo que en ellas se dice parezca efectivamente orientado por el bien común (Cefaï, 2002).

pública en sí mismas³¹. Las cartas al director no serán entonces el medio para llegar al análisis de otro fenómeno, sino que el discurso que se representa a sí mismo. Además, si usáramos una recolección directa de las fuentes, esos discursos ya no serían públicos sino que versiones privadas de los mismos, cuando precisamente lo que nos interesa es estudiar los discursos en su manifestación pública y, por tanto, enfrentados a las exigencias reales de intervención en ese ámbito.

1. Técnicas de producción de la información y muestra

En nuestra opinión, las *cartas al director* publicadas por los periódicos juegan un rol importante en las polémicas o controversias que tienen en lugar en Chile³². Ellas funcionan como indicadores de la “gravedad” de la polémica, y en el contexto de una sociedad donde los medios alternativos de expresión se encuentran desmembrados, nos parecen un interesante terreno de análisis del debate público chileno. En ellas, son los mismos ciudadanos los que se expresan señalando sus opiniones respecto a diversos temas de actualidad nacional, con el fin de poner a los otros al tanto de su opinión y agregar antecedentes, y con una cierta voluntad de que estas contribuciones influyan efectivamente en las decisiones que se tomen o ya se han tomado.

Evidentemente, ni las cartas al director ni las editoriales constituyen la totalidad de la esfera pública –de hecho, tampoco podríamos asegurar que ellas sean *efectivamente* esfera pública, pero lo asumimos para los fines del estudio–; ¿qué hay de las conversaciones informales sobre los temas escogidos? ¿Qué hay de los periódicos en papel y digitales que no hemos incluido? ¿Qué hay de otros tipos de medios? ¿Qué hay de ciertos espacios no discursivos donde también se materializaría lo público? Además, es posible observar que los participantes del debate que se realiza a través de las cartas al director y las editoriales corresponden a una parte sesgada de la población, pero posiblemente a aquella que se encuentra en posiciones de poder para tomar decisiones –

³¹ El estudio de cartas al director constituye una novedad pues en general el análisis de discurso aplicado a publicaciones en la prensa se realiza sobre textos producidos por el periódico –noticias o editoriales– que responden a una cierta lógica institucional. Boltanski (Boltanski, 1984) será uno de los primeros en considerar a las cartas al director como corpus de análisis, aunque desde un enfoque deductivo.

³² Recordemos que una arena pública se desarrolla en una multiplicidad de *escenarios públicos*, cada uno de los casos siendo susceptible de un análisis independiente (Cefaï, 2002). En este caso, los periódicos constituirían sólo un escenario de discusión.

finalmente es un grupo específico de la población el que discute a través de cartas al director y que escribe y publica columnas de opinión—. En fin, estudiaremos estas cartas porque en ellas sí se desarrolla un debate relevante y es, por ello, representativa de la lógica de lo público, aunque ni exclusiva ni exactamente.

Se considerarán aquellas cartas y editoriales que formen parte de las *arenas públicas* que hemos definido como de interés para nuestro estudio: la píldora del día después y el sueldo ético. Hemos elegido estas *arenas públicas* porque han tenido una extensión temporal e intensiva del debate, de los actores que se pronunciaron al respecto, y porque evidentemente la Iglesia ha jugado un papel relevante en ellas. Esta última afirmación tiene un carácter arbitrario, pero es guiada por el sentido común y porque no nos interesa su representatividad de todas las arenas públicas ni del rol total de la Iglesia Católica, y consideramos que permite dar cuenta de la tensión cívico-religiosa en la medida en que, por último, se hace alusión a la Iglesia, a la doctrina católica y a la religión en cada una de ellas. En el caso de la píldora del día después, es innegable el rol de la Iglesia como opositora al aborto y a la píldora en consecuencia por considerarla abortiva, y en el caso del sueldo ético, el concepto mismo fue planteado por un sacerdote. La muestra de *cartas al director* se definió a partir de fechas relevantes vinculadas a eventos específicos o hitos que desencadenaron reacciones en los medios de comunicación respecto a la temática específica en cuestión —lo que se conoce como *muestreo sistemático*—. A partir de cada una de las fechas definidas, se extrajeron las cartas que aparecieron publicadas dentro de los 18 o 40 días posteriores a cada hito para cada uno de los periódicos, y que hicieran referencia a la polémica en cuestión. La muestra de editoriales y columnas de opinión se obtuvo de la misma forma³³.

Se consideraron los siguientes periódicos: *El Mercurio*, *La Tercera*, *Las Últimas Noticias* y *La Nación*, porque dan cuenta de casi la totalidad de lectores de medios de prensa escrita de producción matutina y de un público transversal en términos de estratos socio-económicos³⁴ —dentro de lo que es posible esperar de los medios de prensa chilenos, fuertemente concentrados en términos de propiedad, poco pluralistas en

³³ Una descripción detallada del corpus puede encontrarse en el Anexo.

³⁴ *La Cuarta*, el cuarto periódico más leído en Chile no tiene sección de cartas al director ni editorial.

términos de grupos ideológicos y altamente asociados a determinadas clases sociales (Corrales & Sandoval, 2005)–.

En el cuadro siguiente, se señalan los acontecimientos que se consideraron para cada una de las arenas públicas en cuestión, así como las fechas en que se revisaron los periódicos para extraer las cartas al director, editoriales y columnas de opinión que constituyeron el *corpus* de análisis.

Cuadro 1. Fechas de selección de cartas, editoriales y columnas de opinión.

Arena Pública	Hito y fecha	Fechas de revisión de periódicos
Píldora del Día Después	El Tribunal Constitucional notifica el fallo que prohíbe la distribución de la píldora del día después en el sistema público de salud [18 de abril de 2008].	Del 18 de abril al 6 de mayo de 2008, ambas fechas incluidas.
	La Contraloría Nacional de la República indica que el fallo del Tribunal Constitucional también afecta a las municipalidades, por lo que la píldora queda completamente prohibida en el sistema público de salud y no puede ni siquiera ser entregada en caso de violación [16 de junio de 2009].	Del 16 de junio al 4 de julio de 2009, ambas fechas incluidas.
Sueldo Ético	El Obispo Goic declara que “el sueldo mínimo debería ser transformado en un sueldo ético” y que “por lo menos todos los que puedan, no paguen el sueldo mínimo legal, sino que por lo menos 250 mil pesos. Eso sería un primer paso” [2 de agosto de 2007].	Del 3 de agosto al 11 de septiembre de 2007, ambas fechas incluidas.

De acuerdo a un criterio de *saturación cualitativa* y a los niveles de flexibilidad que permite la metodología adoptada, se consideraron tales fechas, construyéndose un vasto *corpus* de análisis compuesto por 146 cartas y 55 editoriales, de variado tamaño. Más información sobre los textos puede encontrarse en el anexo.

2. Técnicas de análisis de la información

Como el texto ya está producido, no es necesario considerar técnicas de producción del mismo, sólo de su análisis. Para esto, utilizaremos la técnica del *análisis de discurso*, que intenta desentrañar el subtexto o segundo orden que subyace a un texto. Aunque existen diferentes descripciones y variantes del análisis de discurso, el objetivo principal de los análisis de discurso es mostrar los lazos existentes entre procesos sociales y procesos discursivos, con el fin de describir las implicancias que estos lazos tienen sobre la manera de pensar y actuar de la gente; de tal forma que no se trata sólo de la “representación” de la realidad, sino que de la manera en que el discurso produce realidades sociales y configura el mundo. Así, como no existe una visión única del análisis del discurso –algunos lo consideran como sistemas de significación, otros como unidades de producción y reproducción de identidades, o como estrategias de legitimación de ciertos actores sociales–, aceptaremos que se trata de una técnica adecuada a las características del objeto mismo de estudio.

A partir de los objetivos de la investigación ya descritos y lo señalado en el marco teórico, se definió una **matriz de análisis** que identifica y sistematiza ciertos elementos de interés para los objetivos de la investigación, que nos indican dónde mirar en los discursos para lograr dar respuesta a nuestra pregunta de investigación. La matriz se presenta a continuación:

Cuadro 2. Matriz del análisis.

EJE DE ANÁLISIS	SUB-EJES DE ANÁLISIS	PREGUNTAS GUÍA
<p>La construcción social de la arena pública Refiere a la manera en que se definen o establecen socialmente las fronteras y extensión del debate en una arena pública, lo que implica una percepción específica del problema que provoca la divergencia, una imagen de las personas que por él se ven afectadas y el establecimiento de determinadas maneras de relacionarse con el problema a través del debate en la AP.</p>	<p>Definición del “problema”. Refiere al problema social –valores, situaciones, percepciones, etc., puede surgir a partir de múltiples formas– qué está en juego en la arena pública, alrededor de lo que finalmente gira la discusión y se desatan los disensos.</p>	<p>¿Qué es lo que “no está funcionando bien”? ¿Qué es lo que motiva la movilización de un discurso al respecto? ¿Cuáles son los valores o normas sociales que se ven amenazados por el “problema”? ¿En qué ámbito de lo social se inscribe?</p>
	<p>Imagen de la sociedad que sufre el problema. Refiere a la representación, profundamente asociada a la definición del problema social en juego, de la sociedad en la que se desarrolla y en la que se desenvuelve necesariamente quien produce el discurso.</p>	<p>¿Cuál es la imagen o percepción de la sociedad que está sufriendo el problema? ¿Cómo se inserta el individuo en este problema? ¿Qué elementos o condiciones hacen del problema un problema colectivo? ¿Quiénes sufren especialmente el problema? ¿Quiénes son los culpables del problema? ¿Quiénes tienen la responsabilidad de solucionarlo?</p>
	<p>El carácter del debate mismo o la discusión sobre la discusión. Refiere a la manera en que los propios sujetos que discuten definen determinadas reglas para participar de esta discusión o para que lo que allí se plantee pueda ser considerado válido.</p>	<p>¿Cómo se califica las intervenciones propias y las de los otros? ¿Qué tipo de recursos retóricos se utilizan para convencer de la validez de la propia propuesta y de la invalidez de los otros? ¿Cómo se exige que deba ser llevado a cabo un “buen” debate?</p>
<p>Fuentes de <i>publicidad</i> del discurso. Refiere a las formas, referencias, estrategias, antecedentes a las que los</p>	<p>Lo público como lo natural. Refiere a la posibilidad de legitimar o justificar la opinión a partir de una noción compartida y esencial de la humanidad y del mundo.</p>	<p>¿Cuál es la relación del problema con una naturaleza humana? ¿Cuál es la definición y alcance de esta esencia o condición del ser humano? ¿Cómo se establece el lazo entre el bien común y la naturaleza humana?</p>

<p>sujetos apelan con el objetivo de hacer parecer que lo que proponen es lo mejor para todos, que contribuye al bien común y que se inserta en el debate como solución a un problema colectivo.</p>	<p>Lo público como lo jurídico o legal. Refiere a la posibilidad de legitimar o justificar la opinión a partir de la primacía del derecho como normas generales ya validadas e incuestionables.</p>	<p>¿Cuál es la relación del problema con el ordenamiento jurídico que lo rige? ¿Cuál es la definición y alcance de esta forma de organizar la vida en común que es el derecho? ¿Cómo se logra el lazo entre el bien común y lo legalmente establecido?</p>
	<p>Lo público como lo técnico. Refiere a la posibilidad de legitimar o justificar la opinión a partir de una certitud científica comprobada y su consecuente aplicación práctica.</p>	<p>¿Cuál es la relación del problema con lo indicado por la ciencia? ¿Cuál es la definición y alcance de la ciencia y la técnica como formas de aproximarse a la verdad? ¿Cómo se logra el lazo entre el bien común y lo establecido por la ciencia o por lo técnicamente fundamentado?</p>
	<p>Lo público como lo moral o ético. Refiere a la posibilidad de legitimar o justificar la opinión a partir de aquello que debe hacerse y que es considerado correcto en sí.</p>	<p>¿Cuál es la relación del problema con la moral o la sociedad en que tiene lugar? ¿Cuál es la definición y alcance de lo moral o éticamente correcto? ¿Cómo se logra el lazo entre el bien común y lo moral o éticamente correcto?</p>
<p>La religión y la Iglesia Católica. Refiere a la percepción o representación que se maneja en los discursos, sobre la religión y sobre la Iglesia Católica; y de su relación con el problema que desencadena la AP.</p>		<p>¿Cómo definen los participantes a la religión y qué opinión tienen de ella? ¿Cómo se define la Iglesia Católica y qué opinión se maneja de ella? ¿Cómo se define a los católicos? ¿Cómo se define la relación que debe tener el Estado con la Iglesia o las religiones? ¿Cómo se define la relación entre la Iglesia o religión con el problema en juego en la AP? ¿Cómo se logra o no la relación entre la Iglesia Católica o la religión con el bien común?</p>

IV. Análisis.

En esta sección se describe el análisis del corpus seleccionado en función de los objetivos de investigación. Se presentan los resultados por *arena pública* seleccionada en cuanto a los ejes de análisis descritos en la estrategia metodológica.

1. La arena pública de la píldora del día después.

¿Cómo el consumo de un medicamento para impedir el embarazo llega a ser debatido como un problema social –y político, por lo demás– sobre el que hombres y mujeres de todas las edades, con o sin conocimientos médicos y/o jurídicos, opinaron? ¿Cómo los sujetos que participaron del debate lograron insertar su aporte en una lógica de búsqueda de una solución que favoreciera el bien común? En el contexto de la serie de *antecedentes*³⁵ presentados a lo largo de la discusión –precisiones sobre experimentos realizados con la píldora del día después, la situación en otros países, indicaciones jurídicas respecto a la aplicación de ciertas leyes, etc.–, la discusión da cuenta en primer lugar de la imposibilidad de zanjar una solución a partir de alguno de estos antecedentes que, sin embargo, son siempre usados con el objetivo de definir categóricamente una salida a la controversia. En el caso de la arena de la píldora, proliferan las argumentaciones de tipo médico-biológico –¿cómo actúa la píldora?– y de tipo jurídico –¿cuál es el alcance de la resolución del Tribunal Constitucional o de la Contraloría?–, las que paradójicamente se encuentran en las dos grandes posiciones que se identifican en esta arena: se presentan estudios científicos que descartarían y que confirmarían que la píldora sería abortiva y se presentan interpretaciones de la Constitución que prohibirían y permitirían el aborto, por dar algunos ejemplos.

La construcción social de la arena pública de la píldora después.

Que la realidad de la arena pública se construya socialmente, implica que los valores que se creen transgredidos y que el problema en general no se explica por él mismo sino que por la percepción/construcción que se hace socialmente de él. Así, existen

³⁵ Aunque parezca obvio, la presentación de antecedentes que acompañan la argumentación aparece como la estrategia predominante de acercar la propia opinión a la verdad, de la que sin embargo podría haberse prescindido en otro momento histórico.

múltiples fallos del Tribunal Constitucional o la Contraloría que afectan tanto o más la vida de las personas, pero que no logran constituirse como una respuesta a un “problema social” genuino, ni dar pie a la formación de una arena pública como la de la píldora del día después. En los párrafos siguientes, intentaremos dar cuenta de la formación de esta controversia y de ciertos universos discursivos que fundan esta arena pública.

¿Cómo es definido el problema?

Resulta particularmente intrigante la forma en que el problema social se vincula con la forma en que se desarrolla la discusión. ¿Cuál es el problema? ¿Qué es lo que no está funcionando bien y que provoca esta ebullición de opiniones e intervenciones a través de cartas y columnas de opinión? A partir de una primera aproximación, encontramos que es el hecho de que la píldora del día después se entregue en los servicios públicos de salud –en total acuerdo con una norma emanada de la autoridad pública en la materia– siendo éste un medicamento abortivo, lo que genera el problema. También es el hecho de que esta posibilidad se restrinja, puesto que los órganos capaces de hacerlo suspenden dicha norma. En adelante, la arena pública nace del vaivén discursivo entre ambas posiciones que asocian a su vez distintas implicancias a estos hechos, puesto que definir el problema implica también, en cierta forma, controlarlo. Las definiciones del problema son entonces múltiples:

- i) En primer lugar, el problema es definido como una cuestión de vida del embrión frente al aborto, la que se zanja entonces estableciendo si la píldora es o no abortiva. Sobre la base de una calificación negativa del aborto, se trata entonces de definir si la píldora es abortiva, siendo la sola mención de la palabra *aborto* una referencia a una acción reprobable, equivalente a *asesinato*: “El tema de la píldora del día después se refiere al aborto” [C58]³⁶, “el flagelo del aborto” [C29], “una píldora, como la del ‘día después’, constituye aborto, es decir, homicidio” [C43]. En esta conceptualización del problema, se inscribe también la discusión respecto a la definición de la vida misma para que el efecto de la píldora pueda ser calificado como aborto. Así, se argumentará por ejemplo que “[s]i la pastilla es abortiva o no, no tiene relevancia. Hay un origen para lo

³⁶ Los números entre paréntesis cuadrados hacen referencia a la lista de cartas y editoriales revisadas, que se presenta en el Anexo.

humano: en los católicos, el momento de la concepción, para mí, el momento de la constitución del sistema nervioso central, cuando comienza el aprendizaje” [C18].

- ii) En segundo lugar, el problema se define como una cuestión legal de la exactitud y adecuación a las normas jurídicas de las resoluciones de las instancias institucionales involucradas –Tribunal Constitucional, Contraloría General de la República, Instituto de Salud Pública, Ministerio de Salud, Asociación de Municipalidades–, así como del alcance de ellas; de tal forma que es la norma escrita la que se evidencia susceptible de distintas interpretaciones expertas.
- iii) En tercer lugar, es el principio de *equidad, igualdad o discriminación* el que está en juego en la arena pública de la píldora del día después. La prohibición de la distribución de la píldora del día después atentaría *más* contra las mujeres más pobres pues serían “ellas las que necesitan más de este método, porque son las que menos acceso tienen a educación sexual y reproductiva, a anticonceptivos, o son las que tienen más riesgo de una falla del anticonceptivo o de uso inadecuado de anticonceptivos” [C60]. Y la distribución exclusiva sólo en el mercado privado de farmacias reforzaría la discriminación al “ampliar aún más la brecha que existe entre distintos sectores de la sociedad en cuanto a igualdad de oportunidades y acceso igualitario a bienes y servicios” [C42]. En fin, esta arena apelaría al problema social de la “equidad en el derecho a la salud” [C40].
- iv) En cuarto lugar, es el principio de *libertad o autonomía*, entendido como el “derecho a elegir” [C52], el que estaría en juego. La discusión se desencadena entonces porque “el libre albedrío de las mujeres chilenas” [C29] es limitado por una resolución que atenta contra “el principio de autonomía al no permitir que mujeres humildes regulen su fecundidad según sus propias necesidades” [E5]. Es “la capacidad de elegir” [E16] si tomar o no la píldora del día después la que es atacada y por tanto se desencadena la defensa de esa posibilidad: “los que demandaban la reversión del fallo se fueron a casa pensando en la libertad como concepto de vida [E14]”.
- v) En quinto lugar, el problema en juego en la arena pública de la píldora del día después se reduciría a una cuestión de respeto a la institucionalidad. Se critica la

actitud de desapego a la gobernabilidad demostrada por quienes intentan contrarrestar el fallo del Tribunal Constitucional y la Contraloría, pues la discusión se habría desarrollado en un “clima de violencia social, beligerancia política y falta de respeto por las instituciones” [E8], donde desconocer el fallo del TC –que prohíbe la distribución de la píldora –es “desconocer nuestra institucionalidad” [C10]. Entonces, ya no se trata de quienes emiten los fallos, sino que de quienes deben respetarlos, puesto que algunos de ellos buscarían “burlar resoluciones dictadas por órganos del Estado en ejercicio de sus competencias legales, vulnerando de paso la garantía constitucional del derecho a la vida del que está por nacer” [C50].

¿A quién afecta el problema?

Toda controversia se constituye a partir de un momento donde se pone a prueba el apego colectivo a ciertas normas. En el caso de la píldora del día después, el debate se encuentra en gran medida localmente situado y afecta a unos y es responsabilidad de otros, varias entidades se constituyen como víctimas –y responsables– de aquéllo que hay que remediar y cuya solución es debatida en la arena pública. Así, el análisis del corpus devela:

- a) Una concepción de la comunidad política en la que la arena se desarrolla, asociada profundamente a Chile y a la nación chilena. Las intervenciones en esta arena pública se auto-inscriben en un contexto geográfico y consideran una comunidad imaginada que delimita el alcance de lo argumentado: Es “[l]a mujer *chilena* [la que] es valiosa y tiene derecho a decidir sobre su destino” [C21]. Es más, el problema no es sólo *compartido* por los chilenos, sino que es un problema de la *nación* como conjunto: “Es absurdo que nos hagan creer que la solución para el problema social del país pasa por una pastilla y un fallo. No nos enfrentemos, es tan grave el vacío existencial de nuestra nación que sólo unidos lo podremos llenar. Jamás un fármaco o una sentencia judicial han traído fe en el futuro, y si alguien descubrió cómo recuperar la felicidad de un país por esta vía; que por favor avise” [C23]. En esta cita, además, es posible observar cómo los niveles de particularidad o localización de la situación –un fármaco, una *sentencia judicial*– se enfrentan a un problema general que afecta a la nación –un *vacío existencial*–. Asimismo, la circunscripción a Chile de la

problemática se refuerza con la referencia a la disputa entre los candidatos a la presidencia: “la discusión política que se ha suscitado entre nuestros presidenciables” [C39].

- b) Una caracterización de las más afectadas por el problema en cuestión como *mujeres, jóvenes y pobres*, la que no sólo hace funcionar el argumento de la discriminación –se discrimina a estas mujeres al no entregarse la píldora del día después en el sistema público de salud, lo que “impedirá a las mujeres de menores ingresos, más jóvenes y vulnerables, que sólo tienen la opción de atenderse en el sector público, tomar decisiones y acceder a una metodología anticonceptiva moderna” [C22]–, sino que también sirve para justificar su prohibición pues quienes la usarían –jóvenes– carecerían de la educación necesaria para vivir correctamente su sexualidad, por lo que “[los organismos del Estado deberían] generar un plan multidisciplinario que ayude a los jóvenes a ser responsables con ellos y sus afectos” [C33].
- c) Una imagen de la comunidad política como teniendo una cultura católica. Paradójicamente, las intervenciones en la arena pública en general, están permanentemente dialogando con una cultura o bases cristianas. Así, en una carta, hablando de la posibilidad de tomar la píldora, alguien escribe: “¡Menos mal que la Virgen María no tuvo esa opción!” [C34], *suponiendo* las creencias de sus interlocutores y haciéndose cargo de un contexto cristiano subyacente que, aunque no compartido por todos, es reconocido por todos: “Los obispos dejan en evidencia que esa clara doctrina cristiana es común a todos” [E8]. En otro sentido, es también a una cultura católica a la que se enfrentan los defensores de la píldora: “Basta examinar la propia tradición católica para encontrar argumentos que desafían a nuestros modernos integristas del Tribunal Constitucional” [E12].
- d) Una noción de quienes defienden la píldora del día después como *inteligentes, alegres* y pertenecientes a una clase media o por lo menos no directamente al grupo de *mujeres pobres afectadas*. Al contrario de lo que ocurre con otro tipo de causas o reivindicaciones más propias de *marginales* o *desviados sociales*, la lucha por la distribución de la píldora es conceptualizada como integrada a la

sociedad moderna en la que se desarrollaría: “No más quejumbre, caras ácidas, encapuchados, enrabiados, perdidos, marginales en la calle, sino una masa de gente joven y alegre, gritando consignas creativas, con cierta justificada confianza de que le van a ganar esta pelea a los señores feudales” [E14].

Finalmente, llama la atención cómo el *problema social* que es debatido en la arena pública toma dos formas distintas y opuestas: por un lado, se señala que se trata de un “problema concreto” [C42], intentando precisar que esto no es una cuestión de creencias o dogmas, sino que de una situación acotada, situada, precisa e incluso cotidiana como para una mujer es el riesgo de quedar embarazada involuntariamente, con consecuencias igualmente acotadas, situadas, precisas y cotidianas. Por otro lado, la discusión apela a principios universales de comportamiento –morales– como el derecho a la vida, la libertad de elegir o la equidad. Se constituye de esta manera un eje transversal a la arena pública donde se distingue una conceptualización del problema –y de las soluciones propuestas– que revela distintos niveles de generalización/particularización del mismo. En un extremo, el problema se conceptualiza como uno que afecta a toda la sociedad, siendo una cuestión de moral. En el otro extremo, se trata de un problema concreto que afecta a las mujeres.

En este mismo sentido, se inscribe el foco en *la mujer* como la principal protagonista de la controversia. Se señala incluso que “Ellos [miembros del TC] no piensan en el bien de las chilenas, valientes e inteligentes, capaces de sobreponerse a la adversidad [...] La mujer chilena es valiosa y tiene derecho a decidir sobre su destino. No necesita que lo hagan por ella” [C21], atribuyendo ciertas características que incluso las harían efectivamente merecedoras de la libertad que se reclama: valentía e inteligencia. La centralidad de la figura de la mujer nos muestra las complejas estrategias y giros que guían la argumentación, pues ¿cómo convencer de que el problema es de toda la sociedad cuando afectaría sólo a las mujeres –y de cierta edad–, quienes son las que corren riesgo de quedar embarazadas? Más aún, ¿cómo convencer de que el problema es de toda la sociedad cuando afectaría sólo a las mujeres de escasos recursos, quienes además de poder quedar embarazadas, no tienen acceso a otros métodos anticonceptivos ni a hacerse abortos ilegales y/o seguros? ¿Cómo lograr atribuir la responsabilidad de un problema del individuo a toda la comunidad? Si “Un embarazo adolescente, en la gran mayoría de los casos, significa la interrupción abrupta de un proceso que debería llevar a las jóvenes a

desarrollarse intelectual, afectiva y socialmente. Un embarazo no deseado, en una mujer adulta, a veces significa la postergación de objetivos o la dificultad para alcanzarlos” [C42], ¿por qué esto nos concierne a todos? Si “Hoy una mujer que no puede pagar la receta y el fármaco, no puede evitar un embarazo, aun cuando éste, por ejemplo, provenga de una violación. Heroísmo o martirio impuesto por el Estado, con el confuso añadido de que no se impone lo mismo a la mujer que sí puede pagar” [E18], ¿cómo llegamos a entender el problema como un problema de todos? ¿Por qué somos todos los concernidos y no sólo las mujeres? ¿Cómo se logra dar esta impresión de *problema común*?

En el caso de la arena pública de la píldora del día después, resulta interesante el carácter que toma la *comunidad política* y la *convivencia humana o nacional* frente al estatus del sujeto individual: “Resulta necesario que los dirigentes políticos tomen conciencia para que no promulguen leyes que, ignorando la dignidad de la persona, minen las raíces de la misma convivencia humana” [C19] o “La persona humana –recuerdan los obispos– es el fundamento y fin de la comunidad política [...] la necesidad de respetar la dignidad de la persona humana, base de la convivencia nacional” [E8]. El carácter colectivo de la polémica viene dado entonces por una condición esencial del ser humano, por un lado, o por valores universales –como la libertad o la igualdad–, que se ven violados en el caso de algunos miembros de la comunidad política. Así, el argumento del envejecimiento o la baja tasa de fecundidad del país –desarrollado por ejemplo en E11, según el que no se deben fomentar políticas de control de la natalidad pues Chile se encontraría desarrollando una estructura poblacional envejecida–, no constituye un argumento de peso en la discusión ya que no es ni discutido ni esgrimido con énfasis en el corpus. ¿Por qué una razón aparentemente tan relevante como el futuro desarrollo de Chile –para el que se necesitaría fuerza de trabajo–, no logra impregnar la discusión? ¿Por qué, como lo denuncian algunos textos, la necesidad de mano de obra no puede ser esgrimida como argumento para la prohibición de la píldora, siendo que es posible pensar a la fuerza de trabajo en relación con el crecimiento económico, por ejemplo? ¿Por qué el argumento productivo no funciona aquí? A partir de nuestro análisis, podemos avanzar que sólo es posible publicitar causas que no se inscriban en fracturas sociales que den cuenta de un bien particular o privado. Es decir, en cierta forma la esfera pública integra un conocimiento de que las consecuencias de una medida afectarán en forma diferenciada a distintos grupos de la comunidad. Y apelar a

una razón que implique el beneficio para algunos y el daño para otros, se hace definitivamente inaceptable en cualquier arena pública y permite fácilmente la entrada de quienes están preocupados por la salvación *para todos*, como la Iglesia Católica.

La discusión sobre la discusión en la arena pública

En un proceso reflexivo, la discusión que se desarrolla en la arena pública es también debatida en ella. En este caso, se califica todo el proceso de debate como “insólito” [C38], “extraño” [C38], “absurdo” [C56], “[tratado con] elevación y respeto” [E8], entre otros adjetivos. Se observa cómo la sola inclusión de las opiniones en la arena pública no garantiza su razonabilidad ni su apariencia de razonabilidad... en otras palabras, la gente no recurre sólo a “razones”, sino que también a descalificarlas o a sobre calificarlas por razones bastante menos racionales en apariencia. Asimismo, en la arena pública misma se reconoce que la discusión no incluye sólo razones, sino que también “mucha confusión, mucha ignorancia, mucha pasión” [C4]. De esta manera, que la resolución del TC esté “bien fundada, tanto en los votos de mayoría, con abundantes referencias doctrinarias y jurisprudencias de derecho interno y comparado” [E9], que se presenten “argumentos trasnochados y debilitados” [C30] o una “afirmación descomunal y gratuita” [C55] o que se incluya una “transgresión a la verdad” [C3] en la argumentación, da cuenta de un universo de atribuciones y apreciaciones de lo planteado que es difícilmente rebatible y que se estructura en cuatro ejes: (i) lo desviado/normal, (ii) respetuoso-tolerante/ofensivo, (iii) fundado/infundado y (iv) prudente/imprudente. Se pide respeto de ciertas normas a ser cumplidas en la discusión: “Políticos, constitucionalistas y la Iglesia se apoyan en una postura frágil, imposible de consensuar. Al imponer la actitud restrictiva, se ignora las normas del debate prudente y tolerante” [C30]. El debate *prudente y tolerante* por el que se aboga, es más bien una petición de principios respecto a la posición misma que está en juego en la discusión y no una base sobre la cual discutir. ¿Cómo se *debe* llevar una discusión en la esfera pública? ¿Cuál es la forma *civilizada* de hacerlo como un buen ciudadano? Se está constantemente cuestionando y emitiendo opiniones respecto a la forma en que se debería, de forma adecuada, llevar un debate, presentar las pruebas o enfrentar un disenso: “Mientras que en los temas de interpretación constitucional antes indicados no se refleja en el fallo de mayoría la existencia de una controversia, en el caso de la prueba de las cuestiones fácticas involucradas es la mera constitución de una controversia la que se

considera suficiente –sin ningún análisis de las evidencias científicas relevantes– para fundar una ‘duda razonable’. Ni una ni otra estrategia parecen estar a la altura del esfuerzo dialógico y del rigor argumentativo que cabría esperar de un Tribunal Constitucional” [C13]. ¿Sólo se pueden tener posiciones que sean potencialmente susceptibles de consensuar en la arena pública? ¿Es esa la principal regla de intervención en la esfera pública, que la posición propia tenga alguna posibilidad de encontrarse en algún consenso con las de los otros? Si el argumento ético o moral implica también una circularidad, la validez del principio no es justificable: “La obligación de acatamiento universal es éticamente insostenible cuando hay discrepancias válidas” [C30].

Finalmente, ¿cómo puede funcionar una esfera pública que se encuentra en sí misma deslegitimada, donde los propios participantes desconfían de lo que en ella se plantea por condiciones que se encuentran fuera de ella misma?: si “la preocupación de la derecha es que si no nacen suficientes hijos no deseados entre los pobres, ellos no tendrán a quienes explotar, a quienes dirigir, ni quienes voten por ellos” [45]. ¿Por qué, de ser así, la iglesia y los ricos no pueden decirlo en la esfera pública? Aparece aquí una interpretación de la esfera pública como susceptible de instrumentalizaciones para fines particulares o, lo que es lo mismo, el uso instrumental de lo público con fines privados.

¿Qué fundamento para el bien común?

En general, los argumentos presentados en la arena pública de la píldora del día después transitan sin dificultad desde un nivel a otro de los posibles fundamentos para el bien común. Así, la polémica es presentada alternativamente como un “asunto del cuerpo”, un “asunto de vida” y un “asunto de derechos”, los que remiten a su vez a fuentes distintas de justificación de las opiniones. Sin embargo, la concepción del problema como haciendo referencia a la individualidad del cuerpo, a la superioridad axiológica de la vida y a la inviolabilidad de ciertos derechos no determina unívocamente una relación con el bien común a partir de lo natural, lo jurídico o lo moral. Al contrario, las fuentes de justificación siguen rutas que muchas veces se entrecruzan y confunden, dando cuenta de la dinámica de una arena pública donde ninguna posición es estática.

Lo público como lo natural

Que lo que sea mejor para todos sea lo que “naturalmente” debe hacerse, aparece como base a dos argumentaciones opuestas en esta arena pública: (i) por un lado, aquélla que apela a la individualidad natural del cuerpo humano y su control absoluto por parte del sujeto que lo posee –el cuerpo físico aparece entonces como el otro extremo frente a un colectivo, una sociedad plural, incontrolable– y, (ii) por otro lado, la naturaleza como la determinadora de una sexualidad orientada a la procreación y donde la interferencia a este proceso biológico aparece como desviada. En un extremo, el feminismo encarna paradigmáticamente la reapropiación del cuerpo frente a su alienación por parte del hombre y del hijo y, en el otro extremo, el cuerpo como propiedad de Dios implica el nulo dominio del mismo por parte de los hombres en el mundo terrenal.

En este contexto, la discusión sobre la naturaleza y sus conexiones con la mejor forma de organizar la comunidad política toma un giro sorprendente: del cuerpo –de la mujer– como lugar del asesinato para unos y como lugar de control para otros, deviene en otro de los elementos más característicos y prodigiosos que existirían en la naturaleza: la *vida*. Incluso, ella se opone a lo que una cierta des-naturaleza de la ciencia y lo *civilizado* implicaría: “Espero que seamos partidarios de la vida y no de la civilización de la muerte” [C44]. Es un derecho *natural* a la vida el que aparece más comúnmente violado por la acción de la píldora: incuestionable, resulta entonces, su prohibición, a causa de la naturaleza misma del derecho infringido. Y así parece entenderse de forma transversal en todo el *corpus*: no se trata de cuestionar el derecho a la vida, sino que a la vida de quién y el hecho de que la píldora acabe efectivamente con ella. Por un lado, en el contexto de esta fuente de legitimidad –la naturaleza– la mujer es puro *cuerpo* y el embrión/cigoto/ovocito/hijo es pura *vida*. Por otro lado, este último es concebido como realidad biológica que implica por sí sola la realización de un aborto y al mismo tiempo asesinato: la frase de “el que está por nacer” para designar a la supuesta víctima de la píldora del día después hace que sea su carácter de persona en potencia –justificado sólo por el proceso natural de la procreación– sustente la denominación de asesinato. Asimismo, esta dicotomía se reproduce en los pares cuerpo/vida y control/placer, las que parecen hacer referencia directa a una organización tradicional de la oposición cuerpo/alma. De esta forma, es posible hacerse una idea de las dos posiciones opuestas que estructuran un

discurso que se legitima finalmente en una *naturaleza humana* que, por un lado, es *cuerpo* que hay que *controlar* o al contrario *exaltar* su *disfrute* y que, por otro lado, es *vida* a la que sólo es posible proteger o poner fin.

Resulta relevante destacar la referencia a un sustrato natural del derecho –este *derecho a la vida* descansa en una ordenación pre-social y universalmente aceptable por todos los seres humanos– de tal forma que se produce una identificación entre naturaleza y derecho³⁷, la que considera el derecho a la vida como *fundamental, central y esencial* al ser humano: “[la píldora] no sólo atenta contra un texto constitucional y legal expreso, sino contra el derecho natural. El Tribunal Constitucional tiene la obligación, incluso moral, de intervenir y dictaminar en derecho” [C43].

No obstante, esta concepción de la vida y su protección como lo más característicamente natural se opone a una concepción social de la vida como *planes de vida, destino o futuro*, a la que *se gobierna* o sobre la que *se decide*. Así, la vida entendida como proyecto de realización es la que sí pertenece a las mujeres: “la responsabilidad personal de gobernar su vida y decidir qué tipo de vida sería bueno llevar” [E16], “la posibilidad de decidir en cosas tan personales como la concepción” [E15], “La mujer chilena es valiosa y tiene derecho a decidir sobre su destino. No necesita que lo hagan por ella” [C21]. En este contexto, las posibilidades de publicidad de la intervención se enfrentan a dificultades interesantes: ¿cómo lograr hacer parecer como de interés público un principio de decisión individual sobre el propio cuerpo, el que además atentaría contra la vida de otro? ¿Cómo lograr hacer parecer de interés público algo que concerniría el puro cuerpo, lugar por excelencia de control individual? En este punto, la estrategia de definir a “la mujer chilena” o la “responsabilidad personal” como principio moral aparecen como encarnando lo público. Que el cuerpo sea de control individual parece un hecho común y no un principio natural presentable como norma.

Si la publicidad de la polémica se justifica porque se estarían infringiendo normas *naturales* del ordenamiento del mundo, cuya defensa asumirían automáticamente todos los

³⁷ Esta percepción hace referencia a las doctrinas iusnaturalistas, las que afirman que “además y por encima del derecho positivo (de la ley humana) existe un Derecho natural, esto es, un conjunto de normas y/o principios válidos para todos los tiempos y lugares” y que “el Derecho (el Derecho positivo) sólo es tal si concuerda (al menos, en sus principios fundamentales) con el Derecho natural, es decir, si es justo” (Tejedor, 1999, p. 249).

miembros humanos de una comunidad política que ven su naturaleza amenazada, ésta encuentra su oposición o complementariedad en una noción de “bien social”: para unos, es el cuerpo que pertenece a las mujeres, que ellas deben controlar, pero por otro esta norma biológica se ve amenazada por una legitimidad “social”. Nos dicen al mismo tiempo que “[e]sta norma moral carece de fundamentos biológicos y es contraria al bien social” [E5] y la misma norma se hace cargo de esta realidad biológica. Naturaleza y sociedad se asocian u oponen según la posición que se defienda; y el *bien social* y el *bien natural* aparecen como fundamento de lo público en esta arena.

Lo público como lo legal

El “conjunto de normas que regulan el comportamiento de los miembros de una comunidad y que están respaldadas por el poder coactivo del Estado” (Tejedor, 1999, p. 248) se evidencia como una fuente recurrente de legitimidad de las intervenciones realizadas en la APPDD, siendo *Estado de derecho* la expresión que más parece condensar esta referencia. Que “[e]n un Estado de derecho, las instituciones que consagran nuestras leyes deben ser respetadas tanto como las resoluciones que emanen de ellas” [C19] y que “[t]oda norma legal debe respetar el orden constitucional. La aprobación de una ley que permita la distribución de la PDD viola no sólo el alcance y fin de las sentencias de ambos órganos superiores del Estado [el Tribunal Constitucional y la Contraloría General de la República], sino que las bases mismas de un Estado de Derecho, pues la norma legal no puede ignorar la Constitución” [C54], constituyen referencias específicas a una realidad jurídica que se materializa en la Constitución, en el Tribunal Constitucional y en la Contraloría. Éstas adquieren un carácter inmóvil y estático en el debate, el que contrasta con la flexibilidad que acusan las múltiples interpretaciones de las que son susceptibles los textos jurídicos aludidos. Así, los distintos razonamientos lógicamente contruidos y presentados en nuestras cartas y editoriales, sustentan al mismo tiempo la legalidad del aborto en Chile y la ilegalidad de su prohibición [E7], la protección irrestricta de la vida del que está por nacer [C43, C47] y la competencia de los municipios sancionada por las Normas Nacionales sobre Regulación de la Fertilidad [C6], entre otras interpretaciones; las que, por lo demás, se ven reflejadas en las distintas declaraciones de los miembros votantes del Tribunal Constitucional [E9].

En este nivel de justificación, ya no importa si la píldora impide un proceso natural, constituye asesinato o atenta contra el futuro de las mujeres que la toman; sino que es el carácter superior de la Constitución y de quienes velan por su cumplimiento lo que está en juego. El bien común se identifica entonces con un conjunto de normas preexistentes – validadas ellas a su vez en su solo carácter legal, el derecho que controla al aparato estatal–, consideradas como la materialización jurídica de la mejor forma de organizarse colectivamente: más allá de lo que diga o no el TC, su carácter legal implica la legitimidad de sus decisiones.

Sin embargo, existe una perspectiva que también descansa en la noción de derecho, pero ya no concebido como conjunto de normas –objetivo–, sino que como la facultad de hacer o exigir algo –subjetivo–, la que recae en las personas mismas. Es en esta segunda concepción que se inscribe la reivindicación de los derechos humanos y de los derechos sexuales y reproductivos, la que aparece en nuestro *corpus* de análisis. En este contexto, resulta relevante identificar este tipo de argumentación como basada en una forma subjetiva del derecho al mismo tiempo que pretendiendo su *publicidad* –y por tanto un alcance más allá de los principios de universalidad e inalienabilidad que sustentan un enfoque de derechos–. Pues, ¿cómo sostener un principio de bien común en una atribución de derechos que se hace, aunque a todos por igual, al sujeto individual? Si “[p]oco espacio tiene la ciudadanía –las mujeres y los jóvenes cuyos derechos sexuales y reproductivos han sido conculcados– para hacer valer sus demandas y necesidades” [E13], ¿cómo interpretar la identificación de *ciudadanía* con *mujeres y jóvenes*?, ¿cómo justificar que lo mejor para toda la sociedad recaiga en una parte de ella, en las posibilidades de que específicamente ella ejerza sus derechos? La estrategia de publicitación de la argumentación a través de esta concepción de los derechos, que descansa en la universalidad de estos derechos como antecedente a la discusión enfrenta, en el contexto de la arena pública de la píldora del día después, a los derechos humanos con los derechos sexuales y reproductivos, los primeros reclamados para los potenciales hijos, y los segundos, para las potenciales madres. Así, la cuestión en términos jurídicos sigue recayendo en la “personalidad jurídica del embrión y su titularidad del derecho a la vida” [C13] y, en este momento de la discusión, se hace necesario determinar si aquello con lo que acabaría la píldora del día después es efectivamente sujeto de derechos –del derecho humano a la vida–, o no. Y, si es así, si el

derecho a decidir sobre su cuerpo de la madre es transable en pos del derecho a la vida del hijo, más aún en casos cuando la vida de la mujer está en peligro o el embarazo fue resultado de una violación. Los repertorios de argumentación basados en las normas jurídicas, se establezca o no su carácter de indiscutibles cuando ya definidos, no logran por sí solos zanjar una decisión que garantice y convenza respecto al bien común. Es la complejidad misma de la noción de derecho que está en juego, porque los derechos constituyen precisamente intentos de definir pautas normativas en una política basada en la legalidad de los procedimientos y no de los contenidos.

El carácter incuestionable del derecho se ve puesto en duda cuando ese derecho no es que no sea legal y no se ajuste a las leyes, sino que simplemente no es razonable y, además, es acotado a un espacio específico de su aplicación: “En rigor, [el TC] no decide generalmente la cuestión más amplia sobre la licitud de la anticoncepción de emergencia y las facultades del Gobierno o las municipalidad para ponerla a disposición del público en la medida en que ellas fluyan de alguna de las formas que todavía forman parte del sistema jurídico chileno. Estos efectos adicionales de las decisiones del TC suponen que sus decisiones están bien fundadas en razones. Y si, como es el caso, no están fundadas en razones aceptables, no hay justificación para reconocerlos” [C7]. Sin embargo, el derecho tiene una implicancia de orden y estabilidad –*institucionalidad*– en la que descansa la posibilidad misma de seguir conviviendo en forma colectiva: “Desconocerlo [al Tribunal Constitucional] es desconocer nuestra institucionalidad, que puede efectivamente discutirse en otras instancias, pero que en la medida en que esté vigente no puede descalificarse con falacias ad hominem que sólo socavan los cimientos de un verdadero Estado de Derecho” [C10]. Además, no se trata sólo de la ley, se trata de quienes la encarnan y aplican, quienes son susceptibles de críticas: ellos son sujetos, su vínculo con el bien común y lo público es no sólo discutible sino que difícil de establecer³⁸. Es más, el quiebre que aparece entre políticos y sus representados –donde se desconoce el supuesto lazo de representación existente entre los “políticos” y la ciudadanía–, da cuenta de problemas ya conocidos de legitimación del sistema político chileno. La paradoja es clave: la Constitución como carta

³⁸ Los miembros del TC y los parlamentarios son cuestionados en sus roles de tomadores de decisiones para el colectivo: “¿Con qué moral los diputados pueden legislar sobre nuestro diario vivir, decirnos qué tomar o qué no, qué pastillas o remedios debemos usar, si está comprobado que no asisten a su sitio de trabajo diario, en el cual debieran discutir los temas a aplicar?” [C25].

fundamental del Estado soberano, parece no necesariamente representarlo, lo que hace que algunos sostengan que “[e]n Chile, los fallos del Tribunal Constitucional son inconstitucionales” [C9]. Asimismo, el alcance del derecho se ve enfrentado con los alcances del mercado al ser sólo válido para lo que concierne al aparato estatal y no para la venta privada, en el caso específico de la decisión sobre la píldora.

Finalmente, es posible observar la historicidad en la que se inserta una arena pública al hacer referencia a la dictadura cuando se habla de derechos humanos: “Es evidente que en esta materia se ha perdido la mística que en la década de los 80 se tuvo para asumir la defensa de los derechos humanos” [C31]. La defensa de los derechos humanos es, en este caso, instrumentalizada con el objetivo de reprochar a los mismos que en otros momentos defendieron los derechos humanos que ahora aparentemente no los defiendan... ¿cómo una arena pública, ideal de discusión racional y de intercambio de argumentos, se ve afectada por esta historia compartida por quienes de ella participan?

Cuando se trata de encontrar un sustrato de lo público en cuanto a la construcción colectiva en manos de los mismos regulados, o cuando se trata de sustentar el derecho en un proceso democrático de su constitución; en otras palabras, cuando se hace referencia a una forma que parezca autónoma del derecho, y por tanto discutible según el ideal de la esfera pública nos encontramos con un eje que define el carácter de la norma jurídica: en un extremo, ella se vuelve absoluta y no discutible, por su estatus mismo de constitucionalidad en el caso de la arena pública de la píldora del día después; en el otro, ella es fruto de la discusión y razonabilidad práctica. Asimismo, otro eje lo constituye la relación entre una concepción objetiva del derecho –“los derechos”– y una concepción subjetiva de los mismos –“mis derechos”, revisada anteriormente. Se desprende de esta doble distinción una paradoja fundamental de las referencias a concepciones jurídicas en la esfera pública: la imposibilidad de fundamentar como derechos colectivos públicos –los de las mujeres, los de los embriones– cuestiones que hacen referencia a derechos individuales naturales de todo ser humano –el derecho a la vida–. Y si ellos debieran ser incuestionables a causa de su sustrato natural, éstos son fácilmente considerados como relativos y susceptibles de ser cambiados y discutidos.

Cuadro 2. Cuatro concepciones del derecho.

	Derechos individuales	Derechos colectivos
Las leyes son absolutas	“el ser humano tiene un origen, dignidad y condición que lo hacen poseedor de derechos esenciales, sobre todo el derecho a que se respete su vida” [E8].	“[El niño que está por nacer] es un sujeto de derechos inviolables, los que están garantizados en el orden jurídico del país” [C19].
Las leyes son relativas	“Una normativa que viola el derecho natural a la vida de un inocente representa una conducta injusta y, como tal, no puede tener valor de ley” [C19].	“Son estos dirigentes los que deberán hacerse responsables de las mujeres que se verán violadas en su derecho más elemental: decidir por sí mismas” [C41].

Lo público como lo técnico o científico

La técnica, la ciencia o la razón –cuya equivalencia es atribuida por el discurso analizado y no por un marco teórico– aparecen aquí como una fuente de justificación de las posiciones al hacer referencia a una *verdad científica* como última palabra en la controversia. Así, en este contexto, la cuestión de la píldora se reduce a establecer si su efecto implica o no la eliminación del óvulo fecundado: en el primer caso, ésta sería abortiva y por lo tanto atentatoria contra la vida de lo que se considera “el que está por nacer” y por tanto contra el artículo 19 de la Constitución (“La Constitución asegura a todas las personas el derecho a la vida”); en el segundo caso, no sería abortiva y, por tanto, si sería susceptible de ser legalmente distribuida en el sistema público de salud y en farmacias.

Sin embargo, las alusiones a la ciencia como principio de bien –y de bien *común*– hacen particularmente evidente una relación no unívoca entre la ciencia y la verdad, de tal forma que, en el contexto de esta arena pública, es imposible asignar una posición absoluta a la ciencia. De hecho, ninguno de los estudios citados en las cartas y editoriales (provenientes de “prestigiosas publicaciones científicas como *Contraception* o *Obstet Gynecol*” [C4]), aunque se les presente como siendo concluyentes en la materia³⁹, logran efectivamente parecerlo para la discusión posterior; sobre todo porque se presentan estudios que apoyan las dos posibilidades y porque un mismo estudio es interpretado de dos

³⁹ Una de las cartas indica que “Científicamente no se ha podido demostrar que la píldora impida la anidación del embrión, y contrario sensu, tampoco se ha podido demostrar que dicha pastilla no impida la anidación del huevo fecundado en el endometrio” [C39].

maneras distintas y opuestas (ver por ejemplo C4). En ciertos momentos, la discusión es monopolizada por un vocabulario que se encuentra en la frontera entre la medicina y el sentido común (como *fecundación*, *implantación*, *cigoto*, *ovulación*) y éstos se vuelven de conocimiento público y pasan a ser parte de los repertorios léxicos de la arena pública.

No obstante lo anterior, la tríada ciencia-verdad-razón resulta intacta en la discusión. Ella deviene una buena fuente de legitimidad para la argumentación, no siendo discutible y, por el contrario, lo que se discute es dentro de su propio y específico marco de análisis y no respecto de sus reales posibilidades de guiar o no hacia el bien común. Si “El Tribunal Constitucional debería rectificar su resolución, pues se basa en un error científico” [E6], es este “error científico” lo que lleva al TC a emitir tal fallo y no la posibilidad de basarlo en otra legitimidad que no sea la de la ciencia: “el fallo de la Contraloría contra la píldora del día después explica sus argumentos en conformidad al fallo del TC sobre la misma materia (fundado en la razón y la ciencia)” [C54].

Resulta imposible no identificar un vínculo entre el *error científico* y la *duda razonable*, y la concepción que sostiene que la razón es capaz de “corregir” la deliberación en la esfera pública. Sin embargo, la imposibilidad de observar el debate en la APPDD desde la óptica de la distinción entre lo erróneo y lo correcto, se hace manifiesta incluso en la discusión misma: “piénsese que quienes han defendido la píldora lo han hecho diciendo que no es abortiva porque el embarazo comienza con la implantación y no con la fecundación: o sea, han tenido que cambiar las verdades biológicas” [C50], “¿no será muy reduccionista creer que la hipotética fusión de espermio y óvulo sea una certeza científica de vida humana, lo que en rigor es materia de probabilidad y de creencia a nivel celular?” [E6], “¿No han debido [los legisladores], acaso, definir cuándo una persona está muerta, para que sus familiares puedan donar sus órganos?” [C51]. La necesidad de una ética sustantiva que permita zanjar este tipo de discusiones se hace evidente: finalmente, la ciencia no puede parecer siquiera como que puede dar una verdad absoluta. Cabe entonces preguntarse por qué en este caso no lo logra y por qué en otros sí.

Quizás es el conflicto de intereses que pone en jaque incluso a una misma *sociedad científica*, y esta pluralidad de la ciencia misma puede incluso ser interpretada como una debilidad de la ciencia, frente a la que muchos se consideran como verdaderos portadores de ella: “Como sociedad médica y científica nos preocupa la información contradictoria que

recibe la ciudadanía sobre llamada píldora del día después” [C1]. De hecho, la ciencia es catalogada como un bien o valor en sí mismo: prohibir el acceso público vulnera incluso el “derecho al beneficio del avance científico” [C22], el que nuevamente se considera un derecho absoluto. La verdad se vuelve entonces la última palabra para tomar una decisión, la que contrasta con una concepción efectiva de la sociedad como plural, pero cuya “pluralidad” no logra permear hasta la verdad misma, la que sigue siendo absoluta y unívoca: “Sostenemos que para defender la vida no es necesario faltar a la verdad, la cual debe estar por encima de cualquier otra consideración. Las convicciones valóricas personales no justifican que unos pocos impongan una dictadura moral en nuestra sociedad pluralista, menos aun cuando ésta se basa en distorsiones de la verdad” [C3]. “¿Hasta dónde llegará el extremismo ideológico que no tiene el mínimo respeto por las personas y la ciencia?” [C26]. Estas oposiciones nos avanzan a la última fuente de legitimidad o justificación que queremos revisar: la moral, la que aparece y se define en oposición a la razón o ciencia que aquí tratamos, según el cuadro siguiente:

Cuadro 3. Oposición entre verdad y moral.

Verdad	Ideología
Ciencia	Dogma
Verdad científica	Convicción de valor
Sociedad pluralista	Sociedad totalitaria, dictadura
Moderado	Extremista, fundamentalista

Llama la atención en el cuadro anterior cómo se opone a una “verdad” considerada científica, una ideología o dogma. De esta oposición de términos, que parece extremadamente evidente y cercana, se desprenden dos ideas: por un lado, que las convicciones de valor son siempre consideradas como provenientes de un universo de sentido propio de la “ideología” o el “dogma”, considerados despectivamente; por otro lado, se desconoce la existencia de convicciones de valor en lo que parece provenir del universo de sentido de la ciencia, que es al mismo tiempo “verdadero” y “moderado”. Además, resulta interesante notar cómo se logra construir una imagen de “sociedad

pluralista” en concordancia con las nociones de verdad y ciencia, y en oposición con la idea de “convicciones valóricas”.

Asimismo, ¿Cómo sostener un vínculo entre ciencia y bien común? ¿Cómo pasar de la demostración de un efecto anti-implantatorio de la píldora a su prohibición porque aquello no sería lo mejor para la sociedad toda? Es precisamente esta incapacidad de la ciencia la que se pondrá en juego en la discusión, de la que sin embargo resulta favorecida pues las diferencias o disensos se explican por interpretaciones erróneas de la verdad – como un problema de la capacidad de efectivamente conocer la verdad– y no por las dificultades de la ciencia misma para proveer patrones políticos de conducta.

Lo público como lo moral o ético.

Construir un problema público a partir de la pura rectificación moral o ética de lo ocurrido parece ser una difícil estrategia de publicitación de la causa, la que sin embargo es la más usada por los adherentes grupos religiosos, aunque no exclusivamente. De hecho, en concordancia con el cuadro anterior, pareciera que las justificaciones morales o éticas se asociaran automáticamente a una postura contraria a la píldora.

El elemento ético –eso que todos consideramos o deberíamos considerar como lo bueno– es absolutamente injustificable racionalmente más allá de una sociedad determinada. No obstante, se observa en el discurso que se asigna una importancia radical y fundamental a este aspecto: “El Tribunal Constitucional tiene la obligación, incluso moral, de intervenir y dictaminar en derecho” [43]. Por otro lado, justificar la moral es de una dificultad enorme: y ésta se supera dando una justificación jurídica o técnica de otro nivel, sin dejar de hacer la equivalencia entre derecho y moral o entre verdad y moral. Sin embargo, esto no iguala ambos niveles: la responsabilidad moral del TC era entonces actuar con la legalidad y seguirla.

Existe también una interpretación individual o múltiple de esta moral: “La moral de los que se oponen a la píldora queda intacta cuando la ley autorice que otros recurran a ella” [30]. Complicado, pues es paradójico reivindicar una moral que “opera” a nivel individual, mientras se hace más difícil definir una moral colectiva que vaya más allá de la libertad individual, pues si alguien cree que no se debe practicar el aborto porque lo considera un asesinato, no es sólo para su caso que pretende evitarlo. ¿Es posible distinguir

entre valores de aplicación individual –que son predicados de individuos– mientras otros que se asignarían a las sociedades y serían por tanto colectivos?

Un representante de la Iglesia Católica nos dice en las cartas al director, con cierta lucidez al mismo tiempo que excluyendo la posibilidad de que también pueda ser propio de la moral el consumo de la píldora del día después, que: “se intenta sustituir la formación ética mediante el uso de recursos técnicos. Sin embargo, éstos solos no dan resultados eficaces. Es la educación de los valores morales la que nos ayuda a crecer como seres humanos. Sin ésta, como consecuencia, no se contribuye al desarrollo de una sociedad sana y responsable” [E4]. Esta oposición entre ciencia y moral antes descrita vuelve a aparecer de formas más categóricas, y la visión católica empieza a configurar un espacio moral propio que se reivindica como el único.

Desde otro ángulo, ¿es posible hablar de múltiples morales? Otros definen el problema en cuanto a una diferencia de morales en disputa en la sociedad: “la anticoncepción de emergencia y la sexualidad humana dejan de manifiesto el abismo existente entre la moral que promueve la jerarquía católica y la moral que vive nuestra sociedad [...] Centrar la moralidad en el uso o no de anticonceptivo carece de sentido” [E5]. Así es, el carácter mismo de la moralidad entra en juego en la arena pública: ¿cuál es la moral individual o particular? ¿Cuál es la moral religiosa? ¿Cuál es la moral de nuestra sociedad? La percepción de una ruptura entre una moral de la sociedad y la moral de la religión parece ser clara, mientras que es precisamente la pregunta por cuál es la moral de la sociedad y su tensión con una moral individual donde cada uno decide es más evidente, y esto está inevitablemente ligado a discusiones sobre lo público.

Sin embargo, esta visión de múltiples morales es marginal y, en cierta forma, se espera superar la moral, al mismo tiempo que ella es un terreno de batalla, puesto que lleva a una “discusión moral estéril entre los promotores y la jerarquía eclesial” [E5] y se propone más bien que “[q]uizás ha llegado el momento de mirar la realidad con pragmatismo y pensar más en las necesidades de los jóvenes que en la defensa de morales particulares” [E5]. Este objetivo apela también a un sustrato científico, legal o natural que permita superarla.

La relación entre la moral y la conciencia, que remite a la posibilidad de una moral individual y una colectiva, da cuenta de una dualidad importante: “Y considerando que la

verdad encuentra un eco en la intimidad de cada conciencia, siendo creyente o no, los dirigentes políticos, comenzando por los que se dicen cristianos, no deben resignarse ante la violación de un derecho humano originario y que además es el fundamento de todos los demás derechos de la persona, como es el derecho a la vida, y adoptar y promover por el contrario aquellas decisiones que lleven a restablecer un orden justo en la afirmación y promoción de la vida humana” [C19]. Porque finalmente la cuestión no es menor: ¿cómo convencer de que los principios morales que uno adopta son lo mejor para el colectivo? ¿Cómo hacer pasar como moral de la sociedad los principios morales que apoyan la propia posición? Consideramos que una parte de la respuesta a esta pregunta pasa por la posibilidad misma de concebir una moral común, más allá de las morales individuales. Se plantean entonces dos rutas de reflexión: por un lado, ¿por qué la relación entre cultura y religión que habíamos tratado no permite la identificación entre la moral de la religión y la moral de la sociedad, sino que ocurre justamente lo contrario? Por otro lado, ¿cómo insertar y justificar coherentemente una “moral de sociedad” cuando ésta se encuentra situada y cuando quienes participan de la arena pública ostentan ellos mismos comportamientos morales e inmorales en este sentido? En el primer caso, un análisis de los elementos de una cultura cristiana que permanecen presentes en la sociedad actual podría ayudarnos. En el segundo, es la idoneidad de quienes toman las decisiones la que es citada: “¿Con qué moral un grupo de hombres que no tienen idea alguna de lo que significa alimentar y educar a una familia con el sueldo mínimo, o vivir en una casa de 36 metros cuadrados quieren imponer sus ideas mezquinas e interesadas?” [C21] y porque por ejemplo la defensa de los derechos humanos de unos es fácilmente cuestionable a partir de lo que en la práctica se ha hecho.

Respecto a los valores específicos que están en juego en la arena pública de la píldora del día después, es posible observar una tensión entre *igualdad* y *libertad* como valores que deben regir la sociedad, pues la prohibición de la píldora atenta contra la posibilidad de elegir de las mujeres y consecuentemente contra su libertad, y el hecho de que sólo las que puedan pagarla puedan tener acceso a ella atenta contra la igualdad –de las mujeres en el acceso, de los potenciales hijos desde la perspectiva anti-píldora⁴⁰–: “[la

⁴⁰ “la real discriminación se está produciendo ahora en contra de los hijos de las mujeres de altos ingresos: estos niños y niñas –sí, también hay mujeres con derechos aquí– podrán ser objeto de la acción del

prohibición de la PDD] afecta el libre albedrío de las mujeres chilenas, sobre todo el de aquéllas que tienen menores recursos” [C29]. Sin embargo, el gran atentado a la igualdad se conceptualiza como *discriminación*: contra quienes van al consultorio frente a “señoras e hijas (que sí tienen acceso a la píldora) en caso de requerirla: sólo basta con que vayan a la farmacia más cercana” [C41].

La religión y la Iglesia Católica en la APPDD.

En primer lugar, es posible notar que, pasados algunos siglos desde la Revolución Francesa y desde el acta que consagra la separación de la Iglesia y el Estado en Chile en 1925, la percepción de una oposición entre ellos impregna no sólo marcos teóricos y declaraciones políticas, sino que también el sentido común de quienes participan de la arena pública de la píldora del día después. De hecho, la incompatibilidad y mutua exclusión de competencias del Estado y las iglesias parecen asimiladas por un discurso que intenta alejarse de concepciones teocráticas para reforzar una legitimidad que no proviene directamente de Dios. La reivindicación de una laicidad vinculada a un Estado *de Derecho, liberal y pluralista*, tal como descrita en la sección anterior, nos recuerda que los *principios religiosos* están efectivamente fuera de la discusión, siendo la autonomía del Estado transversalmente valorada en esta arena pública. De hecho, la improcedencia de evocar principios religiosos directamente es asimilada por los participantes y, es más, las referencias a los *mandamientos*, el *infierno* y a *dios* provienen más bien de quienes intentan deslegitimar a la Iglesia misma que de sus representantes o defensores. Así, es posible encontrar frases como “[s]ería bueno recordarles a algunos que el Estado en Chile se separó de la Iglesia hace más de ocho décadas, por lo que invocar principios religiosos en este ámbito está fuera de discusión” [C41], las que dan cuenta de una realidad de base que obliga a aceptar la separación de la Iglesia y el Estado, en su dimensión institucional, como principio estructurante de las intervenciones en la esfera pública. Esto no quiere decir, sin embargo, que no se hagan referencias a la religión en la esfera pública; sino que se exige que éstas tomen una forma particular que excluya la posibilidad de que la autoridad divina

levonorgestrel adquirido libremente en el comercio farmacéutico, mientras que las y los concebidos por mujeres de menores recursos estarán más protegidos” [C49].

o eclesiástica tenga control sobre la autoridad civil, y los representantes de la Iglesia y sus adherentes parecen haberlo entendido muy bien.

¿Por qué la presencia de la Iglesia o de la religión toma entonces este carácter negativo que obliga a sus representantes a tomar distancia de ella y a sus detractores a invocarla precisamente para desprestigiarla? El derecho, la ciencia y la naturaleza constituyen fuentes de legitimidad de la argumentación frente a las que históricamente la Iglesia se ha enfrentado y cuya validez sólo fue reclamada y desarrollada en el marco de una conceptualización ilustrada de la realidad. Puesto que, en cierta medida, es ésta última la que impregna el espíritu moderno o secularizado, las argumentaciones puramente religiosas no tendrían validez: se habría aceptado que las personas pueden o no creer en Dios y en los mandamientos, por ejemplo, por lo que no es posible decir que Dios, el Papa o las escrituras prohíben el aborto para que automáticamente se deba prohibir en Chile. De esta manera, del análisis del *corpus* de cartas al director y editoriales, es posible desprender que si las Iglesias participan de la esfera pública, lo hacen desde este supuesto básico, apoyadas en otros universos argumentativos que no les son propios, pudiendo operar los que sí les son característicos, sólo en el ámbito íntimo o más privado.

En este sentido, es entonces a partir del derecho, la moral, la ciencia o la naturaleza que las religiones encuentran su espacio, como cualquier otro ciudadano. En otras palabras, son referencias no propiamente religiosas (moral, naturaleza, derecho, ciencia) las que son utilizadas, con más o menos éxito, para justificar una posición religiosa. Así, si se quiere argumentar que la vida tiene un valor supremo, es una supuesta naturaleza humana la que es invocada. Sin embargo, los discursos dan cuenta de que, aunque no se hagan referencias directas, se supone que la comunidad política de referencia, a partir de un sustrato nacional, es católica: aunque se acepte una laicidad formal, se supone que la población tiene una cultura religiosa católica y que, por tanto, son más razonables las conexiones desde una esfera de justificación que tiene este tipo de referencias. La gente no discute porque crea que efectivamente entra en una esfera pública católica –tanto los que defienden como los que atacan la píldora del día después –, sino que ésta actuaría como marco normativo no sustantivo de la esfera pública, a la que se une una cuestión nacional, de convivencia y respeto por las instituciones. Según esta concepción, resultaría estéril discutir de valores, pues de todas maneras todos tendríamos los mismos.

Por otro lado, frente al resto de la ciudadanía, la Iglesia Católica –e indistintamente las religiones, de acuerdo a nuestro *corpus*– aparece como un grupo pequeño, dogmático, de autoridades eclesiásticas y abogados fundamentalistas. De esta manera, las religiones representan precisamente lo no-público precisamente porque vinculado al interés privado. En otras palabras, si “[e]n Chile pervive una rara especie que procura congelar procesos que arrancan hace tiempo, tendientes a emancipar a las mujeres de las tutelas e imperativos biológicos, religiosos, familiares, políticos. Esta especie insiste en hacer de ellas máquinas para producir hijos. No se entiende cómo dicha especie –cuyos ejemplares deambulan entre el Tribunal Constitucional, la Contraloría, la Cámara de Diputados, la Iglesia Católica, el Opus Dei, los Legionarios, etcétera– no tiene un grado de comprensión más fino que logre mitigar su angustia por el despoblamiento del país, pero, más en concreto, por la escasez de mano de obra barata. ¿Por qué creerán que toda la población comparte con ellos que se debe tener los hijos que Dios manda?” [E3], la especie de la que se habla no lo es en virtud de sus creencias religiosas ni de su pertenencia a una asociación religiosa determinada, sino que por su pertenencia a una clase determinada, más allá de lo que se pueda correctamente argüir para separar la religión de la moral. Cual contexto ilustrado, se aboga por la liberación de una tutela, pero la que no tiene un carácter religioso-simbólico, sino que de clase, aunque no sea precisamente la clase dominada la que invoque esta dimensión. No es entonces la posición en término de valores de este grupo la que lo constituye, sino que sus intereses en otro tipo de ámbito. No son las razones las que se discuten, sino la posición de quienes las proponen en la estructura de poder: ellos no podrían hablar de lo público, porque simplemente no lo entenderían, al encontrarse determinados por sus posiciones privilegiadas de poder.

Es por esta razón que la ciencia, entendida ciertamente desde una óptica positivista, no ha logrado superar la argumentación que identifica a la Iglesia. Ellos entonces *intervienen* el correcto curso de la esfera pública y lo público, no en razón de la pertinencia religiosa de su intervención, sino que derechamente por intereses privados ocultos que serían develados en la arena misma: “Pero la argumentación científica no ha logrado penetrar, ya que en este país prevalecen los dogmas de fe y el acatamiento de las directrices que emanan de las autoridades eclesiásticas. Si no fuera así, no habría tanta intervención de las más altas autoridades de la Iglesia Católica llamando a los legisladores no a estudiar,

sino a votar de acuerdo a la posición de la Iglesia” [E5]. Sin embargo, se supone que el ingreso a la esfera pública sólo reposa en la condición de ciudadano y miembro de la comunidad política y no a una pertenencia religiosa o en tanto representante de alguna asociación religiosa, por lo que la cuestión es ¿cómo logra efectivamente operar esta asignación en una esfera pública de ciudadanos? En otras palabras, ¿qué pasaría si los participantes de la arena pública no supieran que quienes sostienen tanto que la píldora es abortiva y que no se debe abortar, en general, son católicos, pertenecientes a clases acomodadas y con acceso al poder? Nada. De hecho, ellos no lo dicen. La gente sólo *lo supone* porque estas asociaciones forman parte del contexto social mismo en el que la arena pública se desenvuelve. Si alguien sostiene que “[d]el hecho de que la Iglesia defienda el derecho a la vida no se desprende que todo aquel que defienda el derecho a la vida pertenezca a la Iglesia Católica” [58], ¿es posible inferir que todo el que pertenece a la Iglesia Católica defiende el derecho a la vida? Estos razonamientos y suposiciones dependen de algo más que la pura reflexión lógica e intelectual: son parte de una cultura y una historia que actúan como contextos de las arenas públicas, sin las cuales no es posible entender la tensión entre Iglesia y Estado en una sociedad concreta dada. De esta manera, si la Iglesia y el Estado son instituciones que tienen un efecto sobre la sociedad en términos de disputas de legitimidad y en términos por tanto de influencia concreta de construcción de ideologías civiles y religiosas, en la discusión pública no es posible distinguir las y se convierten en constelaciones de valores y sentidos –disposiciones culturales– que tienen un carácter público e indiscutible y que actúan como telón de fondo de un debate cuyas fronteras están bien delimitadas por el carácter público mismo del debate. Así, en la práctica, las personas re-significarán sus relaciones con instituciones como la Iglesia y el Estado: “Para personas que entendían que su pertenencia a la Iglesia los obligaba a reconocer la autoridad de las declaraciones pontificias sobre lo que estaba bien y lo que estaba mal, la proscripción de la anticoncepción resultó ser una decisión que ignoraba de modo tan radical las circunstancias reales de la vida de tantos miembros de la Iglesia Católica que muchos la acataron, pero no la cumplieron. La postura extrema adoptada por el magisterio (ordinario) obligó, dicho de otro modo, a muchos católicos que hacían suyos los juicios morales que llegaban desde Roma a tomar sus propias decisiones. El sentido en que ellos “acataban” la decisión era que ella no les era indiferente: el respeto debido a los

pastores los obligaba a intentar de buena fe entender las razones invocadas por ellos; pero no la cumplieron, porque ese intento de buena fe no fue suficiente: la decisión seguía siendo absurda e irracional” [C7].

De esta manera, si por un lado “[n]o se puede permitir que un grupo dogmático imponga sus dogmas y creencias a los demás. Si ellos algunos tienen objeción para usar el fármaco, que no lo usen. Pero que no les impongan sus dogmas y creencias al resto de la ciudadanía” [C35], la iglesia es percibida como un grupo dogmático y elitista, por el otro, la argumentación contraria apela también a un sustrato “privado” del sujeto y su autonomía o capacidad de decidir. En este contexto, si la píldora es abortiva, ¿por qué no dejar a las propias personas decidir si quieren abortar o no?: “La píldora del día después es una auténtica técnica abortiva y no simplemente anticonceptiva como se afirma, porque se trata de la eliminación de un ser humano inocente. Lo mejor es decir toda la verdad y educar sobre el tema desde la enseñanza básica como un nuevo ramo de estudio y así dejar que las mujeres puedan tener acceso a la famosa píldora pero sabiendo que con ellos realizan lo anteriormente expuesto. Las cristianas y las personas de otras religiones tendrán que pensarlo dos veces. Se les debe respetar su derecho o el remedio será peor que la enfermedad y los abortos y el mercado negro se multiplicarán” [C20]. En esta frase, el concepto de bien común que está a la base del razonamiento se relaciona con la autonomía, decisión individual y conciencia personal. El problema es la dificultad que reviste justificar en la esfera pública un principio individualista de comportamiento, al mismo tiempo que es ese mismo individualismo el que sí pretende justificar para todos la libertad de elegir individualmente, da cuenta de la condición política de lo público, en el sentido de que reviste, en sí, planteamientos y principios de orden político. Sin embargo, si la cuestión fuera sólo de la conciencia, la que permite además que voten los abogados miembros del TC, el problema es ¿la conciencia de quiénes? ¿Cómo pasar de la propia conciencia al bien común?: “Los integrantes del Tribunal Constitucional que han votado a favor de prohibir la distribución de la píldora del día después en los servicios públicos de salud, han argumentado que lo han hecho siguiendo sus convicciones de fe católica. Como se trata de materias en las cuales opera la conciencia, sería de una decisión legítima en derecho e incuestionable en términos morales. Se trataría, en su opinión, de la única opción que podría asumir un católico” [E12].

Resulta paradójica la forma en que la Iglesia Católica, como materialización institucional de una confesión religiosa determinada, es invocada tanto por su diferenciación en un contexto de búsqueda de laicidad y, al mismo tiempo, a partir de un elemento cultural-nacional que ella aportaría. Frente a las dificultades de situar su posición, se apela a un elemento de la cultura como mediadora de la decisión, no es Dios propiamente tal, sino que una cultura históricamente consolidada, una “doctrina cristiana es común a todos” [E8] y que es por tanto la que debemos seguir por una cuestión “nacional”: “Los obispos llaman a promover un cambio en la convivencia nacional y política, a partir de los valores y de un destino que son comunes” [E8]. Es entonces la “convivencia nacional” la que está en juego y no la doctrina cristiana, más aún cuando es posible observar una clara localización del debate: por un lado, en razón de una historicidad atribuida y, por otro lado, a causa de una conceptualización situada del problema que lo hace de difícil alcance para concepciones propiamente morales.

En el primer caso, las referencias a una arena pública históricamente situada son clarísimas y a la vez dispares: “Por nuestra parte, de cara al país, asumimos hoy la defensa de esa vida inocente con la misma fuerza que lo hicimos ayer, en otras circunstancias, por fidelidad en nuestro seguimiento de Cristo” [E4]. “Ellos dicen defender la vida pero son los mismos que no dijeron nada cuando mataron y violaron a mujeres embarazadas, mataron a niños y a padres de familia durante la dictadura” [C21]. ¿Cuál iglesia se asocia a qué acciones y a qué posición? El carácter esquizofrénico de una Iglesia que calló cuando se cometieron abusos contra los derechos humanos y al mismo tiempo los denunció, complica aún más pero hace más evidente una eterna dicotomía que estructura el debate y la arena pública de la píldora del día después. Esta doble identidad de la Iglesia Católica reproduce la tensión público-privado y la tensión cívico-religiosa mismas: una iglesia preocupada por el bien de la comunidad, defendiendo la naturaleza humana y apelando por valores morales; y una iglesia que sólo cuidó y cuida los intereses personales y los de sus fieles.

En el contexto moderno de la secularización, las religiones toman un doble camino de profundización individual al mismo tiempo que de pérdida de la religiosidad en lo público, de tal modo que ellas mismas se perciben y son percibidas como un grupo de interés al que se asocia una moral determinada con la que pretenden contribuir, incorporando contenidos éticos. Nuestro análisis muestra que las religiones presentan una

doble identidad en la esfera pública: como grupo de interés y como portadores de moral más allá de la materialización social concreta que constituyen. Las creencias de quienes tomaron las decisiones están intactas, ¿por qué privilegiar los intereses de mujeres sin educación? Esos también serían intereses privados.

Llevando el razonamiento a un nivel individual, ¿cómo deben actuar los fieles en la esfera pública? Por lo menos los jueces del TC son criticados: “Pero eso transforma a los miembros del Tribunal en buenos fieles, pero en malos jueces. Porque olvidaron, a la hora de razonar, que la nuestra es una Constitución laica que tolera y respeta todas las confesiones religiosas y no, en cambio, una constitución religiosa que simplemente tolera la falta de fe” [E16]; porque tomaron una decisión que no podían basar en la ciencia, la naturaleza o el derecho, y cuando tuvieron que hacer una opción moral, eligieron sus propias creencias. ¿Cómo podrían haber elegido lo contrario? ¿Podrían haberlo justificado mejor? En la figura de los miembros del TC se encarna la tensión más flagrante entre el rol político de quienes forman parte de una instancia representativa de la defensa de la Constitución chilena y la profesión –real o atribuida– de una religión. La distinción entre ambos ámbitos responde a una identificación inmediata entre una forma específica de pensar y la institución que la encarna, distinguiéndose la tensión Iglesia/Estado y religión/política: “Al hacer un análisis de [las posturas] es posible apreciar que dichas posturas se enfrentan desde plataformas distintas. Una proveniente desde hechos demostrables y terrenos científicos, y otra desde la fe y aspiraciones espirituales” [C57], y “la ciencia históricamente ha entregado pruebas que, de manera desfasada, han debido ser asumidas por la Iglesia Católica. Que la ciencia se ha desarrollado históricamente a pesar de las trabas impuestas por posturas dogmáticas de diversa índole y que, a pesar de aquello, se ha podido evolucionar como sociedad y como seres humanos” [C57].

2. La arena pública del sueldo ético.

¿Cómo explicar lo que ocurrió el 29 de agosto de 2007 en Chile cuando, con motivo de la Jornada Nacional de Movilización y Acción Sindical convocada por la CUT, miles de personas paralizaron sus actividades en una movilización donde el aumento del sueldo mínimo era una de las demandas principales? ¿Cómo explicar, por un lado, el efecto que tuvo una intervención de una autoridad religiosa para que se produjera lo que se produjo en

esos momentos? Por otro lado, ¿cómo explicar que el sueldo ético o la ética, se incorporara al vocabulario legitimado de las demandas laborales, superando su tradicional espacio en los llamados “temas valóricos”? El análisis de esta arena pública resulta particularmente interesante por cuanto son las temáticas laborales y de equidad social las que se consideran discusiones de orden político o público, mientras que lo ético o, en general, las discusiones que forman parte de las “agendas valóricas”, son asociadas más bien a cuestiones de regulación de prácticas individuales -como el aborto, el matrimonio o la eutanasia- que de configuraciones estructurales de la sociedad.

La construcción social de la arena pública del SE.

Que el problema del salario ético se interprete en sí mismo como un problema económico o social, y no religioso o de la moral de los empresarios que pagan los salarios, es la primera observación que se puede hacer respecto a esta arena. Pues es la sola inclusión de un componente o una referencia a la ética o a la moral la que llena de sentido la traducción “pública” de un problema administrativo o legislativo que todos los años se produce respecto a la definición del sueldo mínimo para cada año. Es que es precisamente esa traducción la que articula toda la discusión en esta arena pública: por un lado, las referencias estrictamente técnicas respecto al monto más adecuado para fijar el sueldo mínimo –donde se sostiene que subirlo implicaría también aumentar el desempleo– y, por otro lado, son las referencias a las posibilidades concretas que permite ese salario a un trabajador en Chile, el que aparece claramente insuficiente. Así, la arena pública se construye sobre esta tensión entre estos dos mundos que parecen irreconciliables: lo adecuado en términos macroeconómicos para el país, y lo correcto en términos de un trabajador imposibilitado de mantener a su familia con este monto.

¿Cómo es definido el problema?

Resulta particularmente intrigante la forma en que el problema social se vincula con la forma en que se desarrolla la discusión. ¿Cuál es el problema? ¿Qué es lo que no está funcionando bien y que provoca esta ebullición de opiniones e intervenciones a través de cartas y columnas de opinión? Así como la píldora del día después, en la arena pública de la

píldora del día después se encuentran distintas definiciones del problema cuyos argumentos transitan de uno a otro. Las definiciones del problema son igualmente múltiples:

- i) En primer lugar, se trata de un problema de “injusticia social” [C1], pues el hecho de que el salario mínimo sea insuficiente remite a la desigualdad y a la inequidad del país. Así, existe la correcta percepción de que mientras algunos ganan estos bajos salarios, otros concentran una gran parte de la riqueza del país. Este problema de injusticia social, asociado a la mala distribución del ingreso, propone la distinción entre lo que sería un problema de distribución del ingreso y un problema de pobreza: “siendo que no es lo mismo eliminar la pobreza que mejorar la distribución del ingreso, mi opción preferente es terminar con la pobreza” [E2].
- ii) En segundo lugar, se trataría de un problema de voluntad: los empleadores simplemente no quieren entregar un sueldo digno a sus trabajadores. La moral más allá de “la propuesta de monseñor Goic ya tiene un fruto: una mayor conciencia de que si alguien se contenta con mantener un sueldo de miseria, pudiendo pagar más, comete una grave injusticia, por más que cumpla con la ley” [C26]. Esto se relacionaría con una falta de cultura de la donación. Asimismo, se trataría de una falta de acciones para superar la pobreza y la culpa de quienes no hacen nada al respecto: “sacarnos del letargo que por momentos produce la abundancia y la vida fácil” [C18].
- iii) En tercer lugar, se trata de un problema del agitado clima laboral [C1], y de convivencia y orden en el país. En este caso, se consideran gratuitas las protestas respecto al sueldo mínimo pues lo que debe primar es una sensación de orden, estabilidad y convivencia entre ciudadanos, lo que puede asegurarse de mejor forma si se asume que el salario mínimo definido es lo que más contribuye a mantener una sana convivencia por parte de trabajadores y empleados. En esta línea, es la “caldera social”⁴¹, y la sensación de crecimiento sostenido y riqueza para el país mientras que los

⁴¹ “Una especie de explosión social, provocada por condiciones laborales inadecuadas y abusos generalizados por las empresas para con sus trabajadores, que se habrían acumulado durante años y que sólo ahora estarían encontrando su canal de expresión, en la forma de movilizaciones dispuestas a ir más allá de la legalidad” [E1].

sueldos mínimos no aumentan, generan y explican una sensación de desorden que se traduciría en la noción de “sueldo ético”: hay algo que no funcionó en la economía, que la ética tiene que venir a arreglar.

- iv) En cuarto lugar, se trata de un problema material frente a otro tipo de problemas que también trata la Iglesia pero con menos apoyo [C7]. Este otro tipo de problemas serían de orden más espiritual y por tanto se les consideran como de tratamiento exclusivo y competente por parte de la Iglesia. En consecuencia, se insinúa que la Iglesia debería preocuparse entonces de este tipo de asuntos -los espirituales-, dejando los asuntos materiales –con todos los riesgos y pecados que éstos atraen– a las autoridades mundanas.
- v) En quinto lugar, y de esta manera se define el problema de un modo estrictamente técnico, se trata de un problema en las capacidades de la mano de obra chilena, pues ésta no sería de calidad –estaría poco calificada– y por tanto resultaría imposible pagarle más, pues este tipo de trabajador no produciría la suficiente riqueza para aumentar sus salarios. Así, se concuerda con que el sueldo mínimo es insuficiente y que no alcanza para vivir, pero se justifica con características propias de los trabajadores: son poco calificados.
- vi) En sexto lugar, se trataría de un problema de sobrevivencia [C11] y dignidad, pues se comparan los niveles de “pobreza, fatiga y lo que cuesta tener hijos y salir adelante” [C11] con el sueldo mínimo que actúa como causa del sufrimiento. Así, no se trata de voluntades ni de que el sueldo tenga que permitir cubrir todas las necesidades básicas de las personas que lo reciben, sino que de que se “viva con dignidad” [C21].

¿A quién afecta el problema?

En esta arena pública se definen como actores relevantes de la polémica, por un lado, a los empresarios y a los trabajadores y, por otro lado, a los pobres y a los que no son pobres y tienen la responsabilidad, la misión o el compromiso de hacer algo para mejorar las condiciones de vida de los otros. Así, los participantes de esta arena pública hablan desde un “nosotros” que tiene “sentido social”: “No es exagerado pensar que el desempleo

subiera 10 puntos a 17%, precio que pocos de nosotros quisiéramos pagar, y muy en especial los con sentido social” [E15]. Este grupo tiene entonces una misión respecto a otros, que serían los más pobres: “él [el obispo] nos ha invitado a discutir si acaso el resultado que ese mecanismo arroja hoy en Chile está a la altura de los compromisos que tenemos hacia quienes forman parte de nuestra comunidad política” [E5]. Esta misión resulta tan importante que de hecho permitiría que Chile alcanzara la senda del progreso y del desarrollo, y que de hecho se corresponde con los objetivos que el país tendría para el Bicentenario: “Este Mes de la Solidaridad se ha transformado en escenario de un rico debate sobre los reales desafíos que tiene Chile para el Bicentenario: construir un país justo y equitativo, donde la igualdad de oportunidades sea la regla y no la excepción” [E24].

El rol que tienen los empresarios en este debate es entonces ambivalente ya que, por un lado, parecen identificarse con aquéllos portadores de la capacidad de ayudar a los otros y, por otro lado, aparecen más bien ausentes de responsabilidad, desapareciendo y por el contrario adquiriendo una imagen de no-responsabilidad en un asunto que competiría sólo al Estado. Asimismo, se mezclan la imagen de un gran empresario con los pequeños y medianos empresarios que son fácilmente considerados las víctimas de cualquier política destinada a aumentar el sueldo mínimo. Aparece una imagen del empresario “desamparado” [C23] frente a la justicia y a las leyes, y su autodefinición como un “no-trabajador”, aunque perteneciente a la misma sociedad: “Estimo que debe ser también un tema país la existencia de fallos éticos en materia de justicia laboral, pues los empleadores también pertenecemos a la sociedad a la que pertenecen los trabajadores” [C23].

El rol salvífico de unos sobre los otros es evidente: “Es momento de empezar a enmendar posiciones y ver que junto a nosotros hay personas que son nuestros iguales. Reconocernos como seres humanos e integrantes de un mismo Estado. Habitamos un planeta único donde el aire es compartido en fracciones iguales” [E32]. Los otros, por el contrario, se encuentran en malas condiciones: “la paz y seguridad de la familia está siendo violentada en su corazón por los niveles de pobreza y fatiga que están sufriendo millones de familias en Chile” [C11], “en Chile hoy cuesta tener hijos, cuesta mucho educar hijos, cuesta demasiado que los matrimonios no pierdan la ilusión y la alegría, la esperanza de salir adelante en condiciones tan adversas de sobrevivencia” [C11], “[e]s demasiado

evidente que su énfasis está puesto en algo que los chilenos no podemos soslayar, la miseria en que viven vastos sectores ciudadanos” [C18].

Por un lado, la unificación entre los salvadores y los salvados se produce a partir de la noción del desarrollo de Chile en general, el que es un eje que atraviesa la discusión y hace referencia tanto al desarrollo económico como al desarrollo de tipo humano: “Chile va por un buen camino. El mejor del que tenemos memoria para terminar con la miseria, y los empresarios son fundamentales en esta misión” [E2]. De esta manera, el asunto del sueldo ético se convierte en un factor fundamental de las posibilidades de desarrollo del país y de su posicionamiento internacional: “Tenemos la posibilidad de atacar las causas de la crisis que se está evidenciando, recomponer confianzas y construir capital social. Si lo hacemos, Chile empezará a caminar a paso firme por la senda del desarrollo, entendido como un proceso en el que todos, especialmente los más desvalidos, accedemos a espacios crecientes de libertad” [E12] y “Chile puede y debe convertirse en el primer país de Latinoamérica que logra erradicar la pobreza” [E17]. En este tipo de argumentación, ya no importa cómo se sientan los trabajadores y empresarios, es la imagen del país lo que está en juego.

Por otro lado y complementariamente, la búsqueda de una “textura de una auténtica y difundida solidaridad” [C18] pareciera ser la respuesta al problema, el que tendría un carácter más bien psico-social o dependiente del tipo de abordaje de las relaciones sociales, las que deberían basarse en la cooperación y confianza: “Tampoco, que para generar y preservar un clima de cooperación y confianza se requiere que las personas sientan que son parte de una comunidad que las acoge y valora, que sus necesidades básicas están razonablemente cubiertas, y que si se esmeran, podrán acceder a una mejor calidad de vida” [E12].

Frente a estas visiones que tienden a definir el problema a partir de ideales de desarrollo económico o de desarrollo psico-social entendido como relaciones sociales basadas en la confianza, aparecen algunas visiones que denuncian que más que pensar en una comunidad de personas que viven juntas, se debe considerar que se trata de una comunidad política: “El asunto de fondo es cuáles son los límites del discurso técnico en una comunidad que quiere gobernarse a sí misma mediante la democracia” [E5].

La discusión sobre la discusión en la arena pública.

Es posible percibir en las cartas y editoriales una valoración positiva de la incorporación de reflexiones de carácter ético a la discusión sobre el sueldo mínimo. De hecho, se sostiene que, como sociedad, se debería agradecer al obispo Goic por “recordar que el sueldo de una persona es un tema ético” [C1], diagnosticando por oposición que en cierta manera los temas éticos habrían sido olvidados. Es más, el tono de la discusión es calificado producir “alegría y esperanza” [C3], frente a la desesperanza que se habría incorporado en la temática cuando sólo se trataba desde una perspectiva economicista.

Sin embargo, también se considera que el establecimiento mismo de la oposición es dañino para la vida política: “Se ha querido establecer una oposición entre las decisiones que la autoridad dicta respecto de la economía y los principios de la ética, como si las decisiones tomadas en función de argumentos técnicos descartaran las razones éticas” [E1], pues por un lado supondría que lo técnico excluye lo político y, por otro, supondría que es imposible insertar lo técnico de forma virtuosa en los procesos políticos. De esta manera, la discusión pareciera generar conflicto o dar a conocer un conflicto que subyace, y las intervenciones en la esfera pública suscitan cada vez más opiniones que los califican como de “extrema violencia” [E1] o de “temas incómodos pero tan evangélicos y urgentes” [C1]. La paradoja de una discusión racional y razonable, por un lado, frente a la moralidad o eticidad de los planteamientos se hace evidente: “Por esta vía, entonces, mediante el debate de la existencia o no de la necesidad o no de un salario llamado ético, se está validando la pertinencia de reponer la discusión sobre las desigualdades existentes en el Chile actual. ¿No será que los extremos de pobreza son la contraparte de riquezas extremas? ¿No será que los niveles de pobreza calificada de no-ética se corresponden con niveles de riqueza injustificables? Sin embargo, a fin de cuentas, ¿podremos debatir de todo esto de manera racional y razonable?” [E64]. En cierta manera, se apela a que la situación es sería en tal extremo inmoral, que no habría espacio para una discusión que pudiera presentarse como razonable en la esfera pública.

Una visión más optimista tienen otros quienes, llenando de contenido la arena pública, algunos suponen que esta discusión requiere de un auténtico sentido de la humanidad para participar de ella: “La discusión sobre ética y salarios es relevante, y por lo mismo debe ser bien resuelta. Para ello es necesario hacerse cargo de las sutilezas

involucradas. Invocar la ética para pagar mayores salarios supone relaciones humanas solidarias, altruistas y cooperativas” [E9], como la mejor forma para llevar la discusión asumiendo sobretodo un carácter humano o humanista: “Es por esto que el reciente debate enraíza a la economía con su esencia: un sentido humanista” [C63].

Finalmente, se increpa y se añaden adjetivos a quienes participan, aduciéndose que se debe tener un determinado carácter para poder opinar en la esfera pública: “¿Pero tendrá idea de todo esto la senadora [Matthei], con un sueldo bruto cercano a los 5,5 millones de pesos al mes, es decir, 39 veces el sueldo mínimo vigente?” [C37]. Cualquier concepción de la arena pública como un espacio de debate de ciudadanos libres e iguales desaparece con esta constatación que recuerda que hay ciudadanos que son especialmente distintos y, por otro lado, que se encuentran precisamente en el otro extremo de la escala de salarios y son quienes lo legislan y se ven directamente interpelados por las palabras de Goic.

¿Qué fundamento para el bien común?

De la misma forma que para la arena pública de la píldora del día después, en la arena pública del sueldo ético identificamos los argumentos que apelan tanto a lo natural, lo legal, lo técnico y lo moral como fundamento del bien común. En este caso, llama la atención las dificultades que reviste la justificación de una legislación pues, al contrario de lo que ocurre con la píldora –donde la cuestión es fácilmente llevable a la determinación del carácter abortivo o no de ella–, la discusión sobre el sueldo mínimo no puede reducirse a una determinación de este tipo.

Lo público como lo natural.

La naturalización del modelo económico así como de la condición humana que lo sustenta opera de forma inversa a cómo era naturalizado el derecho a la vida en la arena pública de la píldora del día después. En la discusión sobre el sueldo ético, son las instituciones –como las leyes o las empresas– las que reflejarían los atributos naturales del hombre, mientras que el derecho a la vida aparece por el contrario amenazado por las creaciones humanas, en la arena pública de la píldora del día después: “La legitimidad de origen de las empresas reside en un atributo natural del hombre: su sociabilidad. Ella lo lleva al matrimonio, a formar una familia, a integrarse a la sociedad política o a asociarse

para formar empresas, corporaciones o fundaciones. En él la sociabilidad es instintiva, pero además es racional, libre y voluntaria. Por ello, formar empresas y emprender con beneficios es propio de la naturaleza humana. El empresario realiza de este modo su propia naturaleza, su propia perfección moral, en tanto empresario. Su destino es el bien. ¿Cómo podría entonces condenarse el fin lucrativo que es consustancial al emprendimiento natural del hombre?” [E3]. En este sentido, se propone que el problema del salario mínimo no tiene en ninguna medida su fundamento en la economía sino que en una condición moral de los hombres en que encuentran su realización en las empresas y en el trabajo, más allá del salario que por ello reciban, excesivo o insuficiente.

Se pone en un mismo nivel a la naturaleza humana con un modo de funcionamiento de la economía: “Ellas desconocían la naturaleza humana y el modo propio de operar de la economía. El Papa, con gran realismo y conocimiento, concluye que está en la naturaleza del hombre la creatividad que se pone en movimiento con la libertad de emprender; que la empresa privada y los trabajadores, y no el Estado, son el motor del desarrollo; que las virtudes de trabajo esmerado, honestidad, disciplina, sobriedad y ahorro deben ser rescatadas, y que el capitalismo, que él prefiere denominar economía de empresas, es algo valioso, no vituperable salvo cuando se transforma en capitalismo salvaje [E3]. De esta manera, no es sólo una naturaleza humana sino que una ética del trabajo la que “viene” con la naturaleza humana, los que además pertenecerían a los pobres: “El destino universal de los bienes es anterior a la propiedad privada. Los bienes superfluos pertenecen a los pobres por derecho natural. Esta verdad católica debe enseñarse hasta a los niños: ¿tienes un juguete que no usas? Ya no es tuyo: ¡dalo a los niños pobres!” [E4].

Frente a esta situación, es infértil sostener que son los empresarios quienes deben aumentar o mejorar los salarios de sus empleados, pues es su rol o su función natural en el contexto del sistema económico buscar la mayor ganancia: “misión de los empresarios es producir y ganar terreno en un mercado altamente competitivo. Exigir al empresario que actúe de otra manera es absurdo porque contraviene lo que es la esencia de su tarea y lo que le permite competir en una economía global” [E11]. Entonces, se trata de competitividad, cálculo y racionalidad lo que debe tenerse en cuenta al momento de evaluar el accionar de las empresas, donde su mejor desempeño es lo que les da su carácter de buenas. En este

contexto, imponer un salario mínimo atenta contra la libertad como un valor fundamental y característico de la vida humana.

Para apelar a sustentos de la naturaleza, se apela específicamente a la naturaleza del modelo económico, lo que es también criticado en su contenido mismo: “el trabajo no puede ser en la hora undécima una simple mercancía, porque entonces los seres humanos se despojan de toda dignidad y se convierten en cosas” [E5], y se indica que aunque el modelo tuviera un sustrato natural, eso no implica que se inseparable de la moral: “la economía, el proceso económico, debe estar al servicio de la persona [C30]”

Lo público como lo legal.

La dimensión legal o jurídica de los argumentos provistos en esta arena pública aparece principalmente para ser contrastada con otras fuentes de legitimidad de las argumentaciones, estableciéndose la insuficiencia de lo legal para aprehender un problema social que se define vinculado al desarrollo económico del país o a la dignidad de los hombres. Así, el establecimiento del decreto que define el salario mínimo anualmente en Chile es lo que se cuestiona por sus implicancias en las conciencias personales y en las vidas de los trabajadores: “La ética no es un problema legal, sino que de conciencia personal, y ahí hay que poner el énfasis” [C12].

El carácter de *exigencia* de la ley, que se concibe como una obligación y como algo que se impone y atenta a la libertad, es coherente con los argumentos que apoyan una liberalización de los salarios: “Si así fuera, y si la ley o la ética exigiera que todo empleador pagara una remuneración muy elevada según las condiciones de mercado, simplemente habría más cesantía” [E2]. La ley parece como algo que *determina*, y cuya determinación basada *sólo* en la ley, atrae la ruina y el subdesarrollo: “Un sueldo mínimo ético elevado, determinado por ley, es la ruina de los pobres, por el aumento del desempleo y las pérdidas de los pequeños emprendedores” [C24]. La disociación entre lo legal y lo bueno se hace entonces máxima: “una mayor conciencia de que si alguien se contenta con mantener un sueldo de miseria, pudiendo pagar más, comete una grave injusticia, por más que cumpla con la ley” [C26]. Asimismo, se va configurando una *comedia* de la ley, donde ésta puede ser fácilmente vulnerada: “Es posible que algunas de las personas que han aplaudido la propuesta de monseñor Goic de establecer un ‘sueldo ético’ de 250 mil pesos crean que

basta con aprobar una ley para hacerla realidad” [E22]. De cierta manera, la ley pierde toda legitimidad pues, al mismo tiempo que no se cumple, permiten que algunos creen que sólo cumpliéndola tienen un buen comportamiento: “A su vez los empresarios al respetar la ley, al pagar el sueldo mínimo, consideran haber cumplido con las expectativas de las personas y con lo correcto. O sea que al existir un salario mínimo no se necesita ética para fijar un sueldo en particular; ya que existe una norma que sanciona legalmente un salario bajo, y en consecuencia, se entiende como correcto pagar ese monto” [C83].

Lo público como lo técnico o científico.

Los argumentos basados en lo técnico o en lo científico como fuente del bien común se concentran, en esta arena pública, en sostener que las declaraciones de Goic abogando por un “sueldo ético” carecen de este tipo de validez y que, es más, estas declaraciones dejarían en evidencia la impertinencia del obispo al no reconocer la verdad técnica de que un mayor salario mínimo aumentaría el desempleo: “Al tratar complejos temas como la física o la medicina, la mayoría de las personas nos abstenemos de opinar a menos que seamos especialistas. Esto es aún más probable si es que la opinión que se pueda dar sobre un tema complejo tiene el potencial de causar daño. La mayoría de nosotros, por ejemplo, evitaría recetar hierbas a un paciente con cáncer aun cuando tenga la intuición de que éstas son muy buenas [...] Con la economía no sucede lo mismo. Todos parecen querer opinar, pese a no tener muchos conocimientos. El bien intencionado obispo Goic no recetaría hierbas a un moribundo, pero no tiene problemas en proponer alzas del salario mínimo en nuestro país. Él cree que está sugiriendo algo positivo, pero de economía no sabe mucho” [C6].

Bajo esta lógica, se indica que lo que establece la economía es lo mejor pues responde a un cálculo costo-beneficio de la comunidad, lo que es calculado siguiendo herramientas y mecanismos científicos: “Las decisiones económico-técnicas se adoptan sobre la base de herramientas establecidas por esa disciplina, que permiten calcular los efectos que tendrán sobre la población. La elección de una medida resulta de un cálculo de costo-beneficio para la comunidad, lo que es, sin duda, un criterio de decisión inobjetablemente ético” [E1], son, a fin de cuentas, “argumentos que indican que el salario más eficiente es a la vez el más ético” [C17]. Así, es también posible justificar moralmente

la primacía del criterio técnico para definir el salario mínimo. El problema de fondo, del que el monto del salario mínimo es sólo el síntoma, sería la baja productividad de los trabajadores: “El salario de mercado retribuye en mejor forma al trabajador más capacitado, porque produce más” [E14], lo que llevado a la situación individual de cada uno de los trabajadores que ganan el sueldo mínimo, implica que todos ellos son improductivos, consecuencia que sin embargo en su presentación en la esfera pública aparece como desprovista de todo juicio de valor –no es que sea culpa de los trabajadores que esto sea así– sino que esta realidad viene dada así y debe ser vivida como una tragedia por los trabajadores y la sociedad, pues se sigue justificando el sistema en general, que es el que finalmente dios dejó que ocurriera: “El sistema de precios es información y conocimiento acumulado, y si alguien, que no sea Dios, le mete mano, generará escasez, mal uso de recursos, pérdidas y crisis sociales profundas” [C24].

En contraposición, la denuncia de “los límites del discurso económico” [E5] toma dos formas en los discursos del *corpus*: por un lado, lo económico y lo técnico aparece como desconectado de la vida real y del sentido común: “La gran mayoría de los chilenos no somos economistas ni senadores, pero sí creemos que con un sueldo de \$140 mil al mes se vive muy, pero muy, mal. Esto es lo rescatable de los dichos de monseñor Alejandro Goic y eso es lo que hay que solucionar en Chile, más allá de si somos o no economistas” [C37]. Por otro lado, se critica directamente la primacía de los criterios económicos por sobre lo ético: “Lamentablemente la senadora Matthei con sus críticas a esta iniciativa ha incurrido precisamente en aquella actitud que implícitamente rechaza el planteamiento del obispo Goic, cual es hacer primar la economía por sobre lo ético y lo social” [C43].

Lo público como lo moral o ético.

Lo moral o lo ético se fundamenta en la arena pública del sueldo ético a partir de una referencia extremadamente concreta: con el sueldo mínimo se vive muy mal. Y la forma de vivir con el sueldo mínimo atenta contra la *dignidad* de las personas: “Piñera y los chilenos entendemos que monseñor si es experto en humanidad y dignidad [C40]”. Esta posición, que es calificada como de buenas intenciones, parece sin embargo no encontrar un espacio en la realidad: “[los dichos de Goic son] bien intencionados pero poco realistas” [C16]. Esta concepción de la dignidad a partir del salario recibido se ve complejizada

cuando el salario aparece más bien como un reflejo del trabajo o de la cualidad moral, el que “se merece” o que al menos los parlamentarios no merecerían: “Sería muy conveniente que monseñor Goic manifestara si encuentra ético el sueldo que reciben los parlamentarios, considerando la labor que realizan y los largos feriados que se toman” [C12]. Asimismo, se insinúa que la dignidad de un trabajo no se encuentran en el salario sino que en la forma en que éste se desarrolla: “Las virtudes del trabajo esmerado, honestidad, disciplina, sobriedad y ahorro” [E3].

En este sentido, la moralización del salario se ve contrarrestada por la argumentación de tipo técnico: “Si se establece un piso para el salario ético, cualquier sueldo inferior pasa a ser antiético o inmoral, lo que pone a buena parte de las empresas por debajo de las líneas de flotación de la ética. Esto es un descriterio, porque en los mercados los precios no son ni justos ni injustos, ni morales o inmorales” [C44].

Otro eje argumentativo rescata, por otro lado, la moralidad del empresario: “El empresario realiza de este modo su propia naturaleza, su propia perfección moral, en tanto empresario [E3], siendo un aumento del sueldo mínimo una directa amenaza a los microempresarios: “‘No queremos más emprendedores’, es lo que nos dicen las acciones de las autoridades a cada minuto” [C34], los que a su vez son considerados un aporte a la sociedad, más que los trabajadores. No obstante, al concebir al empresario como un sujeto con moralidad, también se denuncia el riesgo de que sea éste el que esté actuando mal: “El trabajador que traiciona a su mujer no le será leal a la empresa. El empresario que no es capaz de controlar el alcohol y el sexo, ¿por qué habría de tener la cabeza despejada para ver las necesidades de sus empleados?” [E4] o incluso una inmoralidad propia de las clases acomodadas: “Los grupos con riqueza reciente tienden a la jactancia y a la desmesura” [E7].

Finalmente, llama la atención que las argumentaciones basadas en un sustrato moral del bien común tienden a identificar la moralidad en alguno de los actores –trabajadores o empresarios– siendo más bien marginal la visión que cuestiona la moralidad de la sociedad toda, como lo hace este lector: “es imperioso reconocer que la obligación de asegurar que ninguna familia viva con menos del salario ético recae sobre la sociedad en su conjunto y no sobre la empresa en particular que lo contrata” [E15], y que es finalmente lo que justificaría moralmente una ley que regula el salario mínimo.

La religión y la Iglesia Católica en la arena pública del sueldo ético.

El rol de la Iglesia Católica en el conflicto por el sueldo mínimo –abogando ésta por el establecimiento de un “sueldo ético”– es definido en general como la iluminación de ciertas materias en términos morales: la capacidad de “entregar luz” [C1] y de “hacer un llamado [a considerar el lado ético]” [E12]. Sin embargo, existen dos visiones opuestas respecto a los ámbitos que pueden ser susceptibles de esta iluminación moral: por un lado, existen algunos que sostienen que la Iglesia Católica viene a iluminar la “oscuridad” que implicaría el predominio de criterios técnicos y la insuficiencia de las institucionalidades laborales –“Cuando la Iglesia, a través de sus obispos (Ezzati, Goic) juega un papel clave para resolver los conflictos laborales (forestales y del cobre), cabe preguntarse si la institucionalidad laboral funciona” [C3]–. Por otro lado, otros sostienen que existen ámbitos en los que la Iglesia no debería intervenir por desconocimiento e imprudencia: “Es claro que la Iglesia tiene derecho a opinar sobre los diversos temas que afectan a nuestra sociedad, pero de ahí a establecer criterios de carácter más bien “técnico” que deben ser estudiados con toda medida, pues afectan al desempeño de pequeñas y medianas empresas del país, hay una gran distancia” [C36]. Desde este segundo punto de vista, el “rol” de la Iglesia Católica deviene una responsabilidad pues ésta no debería pasar sobre lo que se concibe como verdades técnicas: “Es obligación de la Iglesia Católica en su calidad y condición de líder espiritual y conductual comprender ciertos conceptos básicos de economía, ya que esta ciencia social está presente y afecta fuertemente a nuestra sociedad” [C30]. Es por esta misma condición de “líder espiritual” de la Iglesia Católica, que se reprocha al obispo de un aprovechamiento e instrumentalización de su posición: “muy poca gente se aleja de lo políticamente correcto y rebate al obispo dada su alta investidura moral” [C6]. En cierta medida, las críticas a las intervenciones de la Iglesia llegan incluso a clasificarlas de “extremistas”, haciéndose la distinción entre “cuestiones de orden material” y “cuestiones de orden abstracto”, siendo sólo las segundas las que permitirían la intervención de la Iglesia, las otras serían del área chica o de cuestiones concretas: “las intervenciones eclesásticas en cuestiones de orden material descolocan a quienes defienden posiciones más prudentes y sanas en lo económico y legal. Eso ocurrió con la reforma agraria en algún momento de nuestra historia” [C42] o “lo más sano es que la Iglesia juegue un activo rol en iluminar el lado ético y moral que todas las cuestiones humanas tienen y

abstenerse de entrar en el “área chica” [C38]. De esta dicotomía se desprende una concepción de la ética que es extremadamente acotada a cuestiones que tradicionalmente se asocian a las “agendas valóricas”, como la eutanasia o el aborto. Así, se reafirma una visión de lo técnico como ontológicamente desprovisto de concepciones morales: “Es evidente que monseñor no se interesó por comparar cifras ni se detuvo en consideraciones técnicas. Después de todo, ése no es el papel de los prelados, sino de los tecnócratas y los políticos responsables del buen manejo de la economía. Él se mueve en el ámbito de la ética, por lo que al analizar sus dichos es de justicia hacerlo desde esa perspectiva” [E18]. Es más, las posiciones que apoyan las intervenciones de la Iglesia en la discusión del sueldo ético no lo hacen porque asuman una dimensión ética constitutiva de lo económico, sino que proponen que lo económico y técnico pueden constituirse en cierto modo en objetos de la evaluación ética: “La Iglesia Católica, dando forma a la vez al cristianismo y al mero derecho natural, sostiene que la economía es inseparable de la moral: debe estar presidida por un criterio ético, aplicable especialmente a los asalariados. Esto no obsta a un sistema de mercado y libertad, pero en cierto modo lo califica: la economía, el proceso económico, debe estar al servicio de la persona” [E13].

Finalmente, en la arena pública del sueldo ético se incluye una serie de elementos teórico-doctrinarios del catolicismo para intentar proveer una explicación racional del aumento o no del sueldo mínimo. Se cita al Padre Hurtado y las reflexiones escolásticas sobre el “salario justo”, distinguiéndose claramente un grupo de cartas al director y editoriales que se inscriben en este debate. Así, en la discusión teórica, aparece una rama teórica del catolicismo que reivindica a los pensadores católicos escolásticos medievales que estuvieron a la base de la formulación de la economía capitalista. En este caso, la discusión es extremadamente doctrinaria y “técnica” respecto a los aportes de la Iglesia Católica, al límite con la discusión sobre las diversas interpretaciones posibles de un mismo texto bíblico. En este contexto, la experticia del Padre Hurtado –figura innegable de la solidaridad y del catolicismo en Chile– merece una mención aparte: este sacerdote aparece como un visionario en la definición de lo que él llama el “justo salario” y el “llamado a compartir [con los trabajadores]” al empresariado.

V. Conclusiones

El objetivo de la presente investigación fue explorar el espacio público chileno en las particulares formas que toma cuando las controversias o debates que en él ocurren se constituyen a partir de un espacio de intersección entre lo civil y lo religioso. Así, se definió la discusión respecto a la píldora del día después y al sueldo ético como *arenas públicas* que dan cuenta de la tensión cívico-religiosa inherente al proyecto moderno y a la trayectoria histórica chilena respecto a las relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica. De esta manera, los resultados de este estudio se inscriben en la invitación de Alberto Mayol a “comprender el régimen de valores socialmente instalados para efectos de la vida pública, esto es, aquellos valores con eficacia política, que responden a los intereses, que sustentan el orden (o que pueden transformarlo), que son susceptibles de uso ideológico, que se tornan marcos de sentido para interpretar la realidad y que, en definitiva, se constituyen como el espacio simbólico de los valores legítimos en Chile” (2007, p. 114). Más allá de la discusión respecto a la noción de *valores*⁴², nosotros aplicaremos una grilla de análisis que se basa más bien en las particularidades derivadas de la tensión cívico-religiosa que delimita nuestro objeto de estudio: será la disputa de legitimidad entre el Estado y la Iglesia Católica, así como la inclusión problemática de criterios técnicos y éticos o morales en lo público, las que han guiado el análisis.

Al observar las arenas públicas de la píldora del día después y del sueldo ético, hemos identificado ciertas características que se describen en el siguiente cuadro⁴³:

⁴² Existen diversas definiciones de “los valores” en términos sociológicos. En términos gruesos, se trata de ciertos ideales deseados en una sociedad determinada, lo que en términos finos tiene como contraparte la distinción entre *normas* y *valores*, donde éstos últimos pertenecen específicamente a la esfera de la moral y pueden ser encarnados por los individuos en situaciones concretas.

⁴³ Este cuadro es un resumen de los análisis detallados presentados en el capítulo de análisis.

	Arena pública de la Píldora del Día Después	Arena pública del Sueldo Ético
La construcción social de la arena pública	Vida/Muerte Legalidad/Ilegalidad Equidad/Inequidad Libertad/Control Respeto a la institucionalidad/ Violación a la institucionalidad	Justicia/Injusticia Desarrollo económico/ Subdesarrollo económico Pobreza/Riqueza Voluntad/Imposición Agitación social/Estabilidad Dignidad/Humillación
	Las víctimas son mujeres chilenas pobres y creyentes	Las víctimas son trabajadores pobres y pequeños empresarios, y Chile en general.
	El debate es calificado según si es: Fundado/Infundado Respetuoso/Irrespetuoso Prudente/Imprudente	El debate es calificado según si es: Convulsionado/Tranquilo Respetuoso/Irrespetuoso Urgente/No urgente
Fuentes de justificación de los argumentos	Lo <i>natural</i> como la procreación y la individualidad del cuerpo humano	Lo <i>natural</i> como la ambición y el deseo de emprender
	Lo <i>legal</i> como el Estado de Derecho y la Constitución	Lo <i>legal</i> como obligación e imposición
	Lo <i>técnico</i> como la publicación en prestigiosas revistas científicas	Lo <i>técnico</i> como eficiencia y retribución del trabajador poco calificado
	Lo <i>moral</i> como la conciencia individual y como la tradición	Lo <i>moral</i> como la debilidad humana por el dinero y la dignidad de las familias
La religión y la Iglesia Católica en la arena pública	La Iglesia debe guiar a una comunidad tradicionalmente católica, y es representada por grupos dogmáticos y fundamentalistas	La Iglesia entrega luz en una causa dominada por la ética y defiende a los más pobres, pero debe ser responsable y no intervenir en cuestiones donde no es especialista

Una perspectiva comparativa permite ampliar el análisis, pues las dos arenas públicas incluidas en el estudio se distinguen en algunas características: mientras la arena pública de la píldora es una discusión característicamente definida como de tipo *valórico*⁴⁴ o ético, la arena pública del sueldo ético concierne una discusión propiamente política, como es la definición del salario mínimo; y mientras la píldora del día después genera

⁴⁴ La palabra *valórico*, utilizada a menudo como adjetivo para calificar ciertos temas, debates o agendas, no está reconocida por la Real Academia Española, sí lo está el término *valorativo*. Sin embargo, su uso en la práctica en cuestiones como la “*agenda valórica*” o un “*tema valórico*” en las cartas y editoriales analizadas, sin una definición clara, muestra hasta qué punto el concepto sí está integrado en la vida pública chilena.

tradicionalmente el rechazo de la Iglesia, develando sus vínculos con las posiciones de derecha conservadora, la reivindicación de aumento del sueldo mínimo –apoyada en este caso por la Iglesia– es característicamente propia de la izquierda. Considerando estas diferencias entre ambas arenas públicas, se observa cierta continuidad en la necesidad de desarrollar una discusión “respetuosa”, pero ciertas disimilitudes cuando se trata de situar el problema del sueldo mínimo en el eje de la urgencia y la discusión sobre la píldora del día después en el eje de la prudencia, siendo el desarrollo del país lo que está en juego en la primera y el respeto a la institucionalidad en la segunda. Así, partimos sintetizando estas diferencias en una concepción de la urgencia del desarrollo de Chile y la prudencia necesaria para mantener el respeto a la institucionalidad vigente.

Paradójicamente, pues la arena pública del sueldo ético se encuentra más vinculada a dimensiones que podrían considerarse más estructurales –como el empleo–, la arena pública de la píldora del día después se concibe más vinculada a cuestiones de *legalidad e institucionalidad*; mientras que la discusión respecto al sueldo ético se articula en torno a la *agitación social* y al *desarrollo económico* –en su enfoque más colectivo–, y a la *dignidad* o la *voluntad* –en su enfoque más individual–. La construcción social de estas arenas apela a víctimas de los problemas denunciados que son, sobre todo, pobres y débiles cuya protección y/o defensa debe ocupar el espacio de lo público. Sin embargo, mientras en la arena pública del sueldo ético parece que la víctima principal del problema es Chile completo, en la arena pública de la píldora del día después, se trata más bien particularmente de las mujeres –a las que se puede agregar diferentes predicados, como “pobres”, “violadas”, “ignorantes” o “irresponsables”–. Asimismo, mientras el tono de la discusión sobre la píldora se articula en ejes que hacen referencia a lo fundado o no de los argumentos, los ejes en la discusión sobre el sueldo ético aparecen más bien ligados a cuestiones más emocionales, como el grado de violencia o convulsión de las intervenciones o del ambiente en que se tratan.

En cuanto a los fundamentos que se proveen al bien común, se observan ciertas particularidades en las referencias a lo natural, lo legal, lo técnico y lo moral. La naturaleza humana aparece tanto ligada a un derecho natural que protegería la vida del que está por nacer, pero también profundamente moralizada, pues esta misma naturaleza humana contendría en sí la debilidad humana por el dinero y la ambición, así como el deseo de

emprender. En síntesis, mientras en la arena pública de la píldora lo natural aparece ligado al derecho, en la arena pública del sueldo ético, lo natural es más bien moralizado.

Lo legal en ambas esferas públicas hace referencia al Estado de Derecho y a la Constitución, y en ambas es interpretado como una imposición y una obligación cuando no se está de acuerdo con la medida dictada por la ley. Es más, los efectos de neutralización y de universalización (Bourdieu, 2000), donde se recalca la impersonalidad de la enunciación normativa y se expresa “la generalidad y la omnitemporalidad de la regla del derecho; la referencia a valores transubjetivos que presuponen la existencia de un consenso ético” (Bourdieu, 2000, p. 174), se hacen evidentes. No obstante, mientras en la arena de la píldora la discusión se mantiene dentro de la legalidad de las mismas determinaciones institucionales –la decisión de distribuir la píldora–, en la arena del sueldo ético no se cuestiona la legalidad del establecimiento de un sueldo mínimo, sino que su contenido –su suficiencia o no para mantener una familia–.

Lo técnico y lo científico, que en el caso de la píldora deja incluso en evidencia su incapacidad de llegar a conclusiones definitivas respecto de los efectos de la píldora, no es sólo una fuente de argumentos para las distintas posiciones, sino que también es objeto de debate pues se le acusa, especialmente en el caso de la discusión sobre el sueldo ético, de monopolizar la discusión y de ser incapaz por sí solo de determinar lo mejor para el bien común. De hecho, mientras algunos sostienen que lo mejor para el colectivo es lo que el conocimiento científico determina como el mejor precio de la fuerza de trabajo considerando su calificación –un salario mínimo determinado–, otros indican que esto es insuficiente pues se debe considerar que este salario mínimo puede ser indigno y no permitir la sobrevivencia de una familia. Además, el rol del conocimiento experto, en medio de la tensión entre bien público y tecnocracia, adquiere complejidades específicas a la configuración política propia del Chile actual. Pareciera que lo técnico tiene una gran potencialidad en términos de zanjar discrepancias y por tanto producir un consenso que supere el conflicto asociado a lo político, confirmándose entonces “la necesidad del tránsito del conflicto político al consenso técnico” (Mayol, 2007, p. 128).

El rol de la religión en las arenas públicas se configura a partir de la premisa que actúa como base de la discusión: Estado e Iglesia están y deben encontrarse separados. Sin embargo, y en concordancia con una línea histórica donde tanto los procesos de

cristianización como de laicización de la sociedad chilena fueron autoritarios (Bastian, 2004a; Mallimaci, 2004), la traducción práctica de la premisa –la que es discutida en la esfera pública– pone a prueba la efectiva distinción entre ámbitos de acción mutuamente excluyentes entre ellos. Porque, si ninguna de las intervenciones en la esfera pública analizadas se atrevería siquiera a justificar la posición de la Iglesia Católica y su participación en estas arenas públicas por el *carácter católico* del Estado chileno –lo que lo convertiría en un estado teocrático–, sus ámbitos de acción no se encuentran muy bien definidos. Se observa el establecimiento e institucionalización de un área en la que la Iglesia pareciera tener una cierta especialización, la que se condensa en la noción de *tema valórico y agenda valórica*, cuya definición es más bien consecuencia de los temas que bajo esta categoría se agrupan, como la eutanasia, el aborto, el matrimonio homosexual, etc., que de una definición que les preceda. Es más, es posible sostener que la definición de un tema de este tipo proviene en sí de la voluntad misma de la Iglesia de entrar a disputar su legitimidad en su discusión, mientras que se abstiene de pronunciarse respecto a otros. El rol que el conocimiento experto pareciera ostentar en la discusión de ciertas políticas públicas en Chile, se atribuye a la Iglesia Católica, “voceros de la moral de la sociedad” [C55P]⁴⁵ o “líder espiritual y conductual” [C30S]. Así, la Iglesia Católica en Chile tendría, en cierto modo, la “especialización técnica” en estos temas. Es el establecimiento de los límites del área de competencia de la Iglesia lo que se pone en juego cuando se compara las discusiones que tuvieron lugar respecto a la píldora del día después –donde la intervención de la Iglesia se considera como legítima pero infundada– y las discusiones respecto al sueldo ético –donde la intervención de la Iglesia se considera como ilegítima pero fundada–. Es más, la definición de una agenda *valórica* aparece en sí como un dispositivo de poder y el tenerla o no tenerla aparece como una opción claramente política, pues el tenerla implicaría entregar un espacio legítimo de acción a la Iglesia Católica, de tal forma que lo que se discute es si *se tiene o no* una agenda *valórica*. En esta lógica, se confirma además una percepción del rol de las religiones como el mencionado por Casanova (1994), de “vigía de la modernidad”, para “defender al mundo de la vida de la colonización por parte

⁴⁵ Las citas se presentan según si son cartas al director (C) o editoriales (E), y si corresponden al corpus s la *píldora del día después* (P) o del *sueldo ético* (S).

de los sistemas” (Hermida, 1996, p. 84). Las siguientes citas dan cuenta de esta función iluminadora de las dimensiones éticas y morales de la píldora del día después y del sueldo mínimo: “Los argumentos que ha dado la Iglesia no son meramente religiosos o teológicos –que también los hay –, son, ante todo, de un profundo sentido humano y social” [C53S], y “[La Iglesia es] experta en humanidad y dignidad” [C4S].

En el contexto de la esfera pública, aparecen actuando *fieles* y *ciudadanos* como referentes simbólicos opuestos en la discusión: tanto en la arena pública de la píldora del día después como en la arena pública del sueldo ético, quienes son parte de la Iglesia aparecen como poco realistas, dogmáticos e imprudentes, mientras que quienes se oponen aparecen como realistas, prudentes y tolerantes. Sin embargo, las intencionalidades atribuidas son diferentes en ambas arenas: las intervenciones ligadas a la Iglesia aparecen en la discusión sobre la píldora, como basadas en buenas intenciones e ingenuidad, mientras que en la discusión sobre el sueldo ético éstas responden a experticias valóricas específicas e ilegítimas. Además, la *voluntad* aparece como un elemento central en la construcción de los problemas públicos en juego en las arenas públicas: los fallos “se cumplen de buena fe” [C8P] y “si los distintos sectores, con voluntad y generosidad, se sientan a una mesa a pensar las medidas que pueden buscarse para tener un salario ético” [E22S], de tal forma que hay una invocación permanente de buenas intenciones para resolver los problemas y conflictos que se hacen patentes en las arenas públicas.

La apelación a la voluntad en las arenas públicas que hemos analizado, da cuenta de una tensión que atraviesa todo el *corpus*: por un lado, se discuten ampliamente cuestiones de carácter técnico y se apela a la científicidad de los argumentos para justificar las posiciones –el carácter no abortivo de la píldora o la factibilidad de aumentar el salario mínimo– y, por otro lado, se observa la economía y el derecho desde una perspectiva llena de referencias morales:

- “el verdadero salario ético es el de mercado” [E14S],
- “un monto que alcance para que las personas y familias vivan con dignidad” [C21S],
- “los grupos con riqueza reciente tienden a la jactancia y a la desmesura, especialmente en nuestro país, y que el sistema de ‘advertising’, toda la cultura del consumo, en una sociedad con débiles nociones personales de valor, crea un

estado de excitación y frustración que magnifica las diferencias. No sabemos tener medida para asumir la riqueza con sabiduría. Esto es parte de la cultura del consumo, con más ebriedad que sensatez y, quizás, es uno de los factores que contribuyen al embrutecimiento del país, como se experimenta en la indigencia del lenguaje y la violencia cotidiana –contraparte de lo bueno que ha sucedido, la paz política y el progreso material” [E7S],

- “El empresario que no es capaz de controlar el alcohol y el sexo, ¿por qué habría de tener la cabeza despejada para ver las necesidades de sus empleados?” [E4S].
- “La especie en cuestión no mira, no escucha la protesta ciudadana, obliga de manera forzosa, prohíbe, tutela a la población [...] Una especie tenaz, amparada en abogados fundamentalistas que parecen no tener nada más que hacer que congelar el proceso de liberación del control del cuerpo en que están empeñadas las mujeres” [E3P].
- “Espero que seamos partidarios de la vida y no de la civilización de la muerte” [C44P].
- “Se ha desconectado la sexualidad del amor, diciendo que el amor compromete a la persona, mientras que el sexo ocasional y descomprometido favorece la creatividad y el disfrute del cuerpo. Hay personas a las que esto les ha parecido un gran signo de libertad y del progreso. Ciertamente, esas ideas han favorecido la promiscuidad sexual y, a la larga, han aumentado los embarazos precoces y los abortos. Ante esta realidad, ¿cuál es nuestra preocupación como personas y como sociedad por la soledad y las lágrimas de quienes han jugado con el amor y con la vida?” [E4P].
- “No más quejumbre, caras ácidas, encapuchados, enrabiados, perdidos, marginales en la calle, sino una masa de gente joven y alegre, gritando consignas creativas, con cierta justificada confianza de que le van a ganar esta pelea a los señores feudales” [E14P].
- “Si sientes que Dios está abusando de ti, rebélate y déjalo, consígúete uno realmente provisto de amor y comprensión, constructivo para tu vida, no castigador y, sobre todo, deja a los que te han cargado la mochila de tantas fantasías y discursos carentes de razón” [E15P].

- “Ellos no piensan en el bien de las chilenas, valientes e inteligentes, capaces de sobreponerse a la adversidad” [C21P].

De esta manera, la inclusión de elementos éticos o morales en las esferas públicas tratadas parece constituirse, más que en la definición de una comunidad política que decide su destino, en una disputa de voluntades y atribuciones de las intenciones de los participantes. La moralización de la economía es denunciada en C. Azócar, C. Azócar y A. Mayol (en prensa), diagnosticando que “El escenario económico-social es, para los chilenos, un sitio moral [...] La historia de la vida económica individual y colectiva es una historia moral: injusticias, abusos, castigos, culpas, méritos, mentiras, en fin” (Azócar, et al., en prensa). Si el problema de la moralización del derecho se puede enunciar como “que un acto sea contrario a la moral positiva de la sociedad, ¿constituye una razón suficiente para que las normas jurídicas interfieran en su realización?” (Vilajosana, 2007, p. 147), en este caso son las características morales de quienes conforman la comunidad política las que determinan la justificación de la norma. Así, es la maldad de los empresarios y de los conservadores de la clase alta, así como la vulnerabilidad de las mujeres violadas y de los trabajadores no calificados, los que generan que la ley sea injusta –y no la estructura social completa sobre la que se sustenta–. Es que el proyecto país que aparece en el *corpus* es extremadamente moralizado y define un hombre ideal chileno, respetuoso del orden y de las instituciones, orientado al consenso, emprendedor, “creativo frente a los dictados del mercado” [C26P] y con “coraje y voluntad para impulsar políticas públicas innovadoras” [E17S].

La principal fuente de justificación para las intervenciones de la Iglesia en las arenas públicas tiene un amplio componente histórico, configurando la imagen de una sociedad descarriada donde los avances técnicos y tecnológicos han llevado a perder la moral, la que debe ser restituida por la identidad de la nación chilena, que aparece como siendo católica. Así, es la *tradición chilena* y no la inclusión de una sociedad civil donde la Iglesia Católica es una asociación más –lo que se vincularía con una forma más democrática de gobierno, donde las iglesias y sectas pasarían a formar parte de la sociedad civil, en un sentido de lo *público no-estatal* actual (Bresser & Cunill, 1998)– la que aparece justificando el rol de la Iglesia Católica en el espacio público, la que aplicaría para todas las religiones. Así, es a la tradición a lo que se apela: “Se trata de un concepto que nace de la más auténtica tradición

de fe católica, y que por siglos se llamó salario justo” [E29S], “voz de una tradición universal de más de dos milenios acerca del altísimo valor moral del amor y la sexualidad humana” [C55P], “Basta examinar la propia tradición católica para encontrar argumentos que desafían a nuestros modernos integristas del Tribunal Constitucional” [E12P].

Un valor general en el corpus –el que adquiere un gran peso al momento de defender las posiciones–, es el de la *protección de la convivencia*, pues se hace permanentemente alusión a un riesgo de destrucción de la convivencia en la comunidad: “La conferencia de los obispos de Chile ha emitido una declaración que subraya la necesidad de respetar la dignidad de la persona humana, base de la convivencia nacional” [E8P]. Resulta particularmente interesante cómo estas prácticas, que son ejecutadas en la esfera privada o a partir de arreglos entre privados –como el hecho de utilizar o no la píldora del día después o el salario que se paga a los trabajadores– llegan incluso a amenazar la convivencia:

- “[se debe evitar un] clima de violencia social, beligerancia política y falta de respeto por las instituciones” [E8P],
- “Con elevación y respeto se abordan, pues, temas de la mayor significación en nuestra convivencia ciudadana” [E8P],
- “Resulta necesario que los dirigentes políticos tomen conciencia para que no promulguen leyes que, ignorando la dignidad de la persona, minen las raíces de la misma convivencia ciudadana” [C19P],
- “Pasan por instalar a las personas, a los valores humanos y a la convivencia social como centro de la preocupación” [E28S],
- “Es esta brecha la que hace surgir voces como la del obispo Goic, son las vergonzosas desigualdades de las que habló la Conferencia Episcopal, que dañan nuestra convivencia e hipotecan nuestro futuro” [E35S].

De esta manera, pareciera que lo que está en juego en estas arenas públicas es, en último término, la posibilidad de vivir juntos. Y esta convivencia permanentemente amenazada se liga a la dignidad pues el valor fundamental de lo público en Chile es “vivir tranquilo”, lo que a su vez puede relacionarse con la valoración del orden, herencia de la dictadura, ampliamente estudiada: “La especificidad del imaginario chileno parece radicar en la sacralización del orden como una unidad determinada desde su origen, a la vez que

constantemente amenazada por el desorden” (PNUD, 2002, p. 58). Esta mirada incluso más primitiva, donde no es sólo el orden lo que hay que preservar, sino que la posibilidad de vivir juntos, aparece también como un “bien de salvación” (Mayol, 2007) pues, como lo indica el *corpus*, se debe preservar el “nivel de seguridad, armonía social y estabilidad política” [C26S].

Sin entrar en un análisis propiamente lingüístico de la forma en que se habla en la esfera pública, es posible apreciar que quienes participan de ella constituyen un “grupo” – donde se reconocen entre ellos y hacen referencias compartidas⁴⁶ –, existiendo un “otros” al que se asocian características como pobreza, vulnerabilidad e ignorancia, existiendo un fuerte sesgo de clase –definitivamente se trata de una esfera pública de élite⁴⁷–. De cierta manera, el grupo que participa de estas discusiones se considera responsable de la situación de estos “otros”, y la atribución de esta responsabilidad responde a lógicas propias de la intervención de la Iglesia. Es que no se trata de discutir sobre políticas de educación, sino que de cuestiones de moral o de intimidad o de dignidad de las familias, los que son al mismo tiempo caracterizados como problemas desde una dimensión privada de su vivencia, y “la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y período en el que tiene su cualidad y su ser” (Wright Mills, 2000[1959], p. 27) está totalmente ausente de una mirada incapaz de inscribir la vivencia individual en la búsqueda de mejores regulaciones para el colectivo. Sólo el argumento del *desarrollo* apela al colectivo –en el sentido de que el subdesarrollo es una amenaza a Chile completo–, pues es a partir de predicados del ser humano o de un individuo en particular, y no de la sociedad o del colectivo, que se constituyen los argumentos. En otras palabras, no se trata de la búsqueda de una sociedad mejor –a la que se atribuyan ciertas características–, sino que a la salvación de ciertos sufrientes dentro de esta sociedad: las mujeres violadas e ignorantes, y los pobres trabajadores no calificados.

Así, si el carácter elitista de la esfera pública se devela por la forma en que la gente se habla en ella, también los títulos eclesiásticos son reconocidos en ésta, como el de “monseñor”. En cierto modo, los participantes de la esfera pública se reconocen miembros

⁴⁶ De hecho, existen cartas y editoriales que se responden entre ellas, constituyendo diálogo.

⁴⁷ El carácter de la esfera pública como de élite es reconocido por Habermas (1981[1962]) desde el momento en que le opone la existencia de esferas públicas subalternas.

de una comunidad católica, de tal forma que se interpela la condición católica o cristiana de muchos participantes de la arena pública: “Muchos católicos carecen de la formación necesaria para interpretar las palabras episcopales como lo que son: una forma simple y directa de apelar a las conciencias para recordarles una responsabilidad moral ineludible” [E4SE] y “los dirigentes políticos, comenzando por los que se dicen cristianos, no deben resignarse ante la violación de un derecho humano originario” [C19P].

La racionalidad de los argumentos que compondrían la esfera pública se ve cuestionada por cuanto se reitera la necesidad de “aportes constructivos” [C40S] y de “argumentos convincentes” [C40S], pues esto vendría dado por la esfera pública misma. Al mismo tiempo, la sensación de que éste es un espacio de último recurso –al mismo tiempo que de desesperanza– impregna el tono general de nuestras cartas y editoriales, no percibiéndose en realidad un rol decisivo de la esfera pública para influir en espacios de poder, pues en ésta se participaría por “desilusión, hastío, cansancio” [E5P]. Se ven entonces cuestionadas las definiciones que caracterizan la esfera pública como un espacio de intercambio racional de argumentos (Habermas) y en general todas aquellas que sitúan el carácter del debate en el centro de su definición de lo público. ¿Debe una esfera pública al menos parecer para sus participantes como un espacio donde efectivamente las discusiones pueden derivar en gobierno efectivo? El carácter secundario, auxiliar e inofensivo que es asignado a la esfera pública chilena por sus mismos participantes, hace de ella un lugar compuesto por las decepciones causadas por decisiones políticas que aparecen como ajenas y fuera del alcance de los ciudadanos. Si la esfera pública moderna se define por su oposición al Estado, sigue sin resolverse la forma en que lo que en la esfera pública ocurre se vincula con lo estatal.

¿Cuáles son las reglas y requisitos de publicización de las causas que operan en el espacio público? El tránsito hacia lo “micro” aparece paradójicamente como una estrategia de publicización de las causas por cuanto permite la desacreditación de posiciones contrarias. Así, los problemas sociales no devienen *públicos* porque se les atribuya *a priori* ese carácter –porque refieran a leyes generales o a fracturas socio-económicas– sino que por sus repercusiones en un nivel más experiencial y cotidiano. En los casos de las arenas públicas de la píldora del día después y del sueldo ético, la invitación es a ponerse en el lugar de la mujer violada, del empresario explotador o del pequeño empresario vulnerable.

Este recurso funciona en coherencia con la moralización ligada a una tendencia de publicitación de las causas donde lo que se entiende como público hace referencia a cuestiones que son privadas –en el contexto del llamado proceso de “publicitación de la intimidad” (Giddens, 1995) o la intimidad como espectáculo (Sibilia, 2008), donde el inconsciente, los sentimientos y lo emocional toman un papel preponderante en los espacios públicos. ¿Cómo vincular este análisis del proceso de publicitación de las experiencias con el rol de la Iglesia? Pareciera que el imperativo moderno de la circunscripción de lo religioso al espacio privado exige que los elementos religiosos a ser publicitados se encuentren encarnados en la experiencia individual, de tal modo que podamos comprender la intervención de la Iglesia a partir de la situación de sufrimiento del “niño que está por nacer” o del trabajador. Es la vinculación de lo público con las manifestaciones privadas de las desigualdades –con las inmoralidades del Estado como correlato vivido de la desigualdad por parte de los sujetos, cuando el Estado recuerda a algunos de sus ciudadanos que no son iguales a los otros, como cuando no entrega la píldora del día después a quienes deben atenderse en el sistema público de salud– la que tiene efectos en la esfera pública: “las implicancias de una resolución coercitiva y su aplicación a la cotidianeidad de las chilenas y chilenos desató un huracán de críticas y manifestaciones, tanto a favor como en contra del mentado fallo” [C62P]. Es el modo cotidiano en que afectan las medidas –de manera real o supuesta–, lo que permite que la gente se involucre y se generen las arenas públicas, y no una concepción de proyecto de sociedad abstracta y fuera de los individuos cotidianos.

Una estrategia de des-publicización de los argumentos o de pérdida de validez pública de éstos, es –en concordancia con la definición misma de lo público como el interés común– denunciar intereses individuales o parciales que están siendo defendidos. Paradójicamente, la esfera pública debe destruirse como tal, aceptando la existencia de intereses privados que vienen a disputarse en estos espacios, para poder operar. De hecho, la permanente instrumentalización de la esfera pública para fines particulares –por parte de la Iglesia o por parte de ciertos grupos– es evocada en forma permanente: “A estos 36 diputados de derecha sólo les interesan sus oscuros propósitos: más analfabetismo, mano de obra barata, carne de cañón para sus ejércitos” [C21P] y “[s]ería muy conveniente que monseñor Goic manifestara si encuentra ético el sueldo que reciben los parlamentarios,

considerando la labor que realizan y los largos feriados que se toman” [C12SE]. La esfera pública se convierte entonces en una herramienta, en un dispositivo de la búsqueda de legitimidad por parte de grupos políticos para defender sus propios intereses particulares. Llama la atención, en todo caso, que no se atribuyan este tipo de intereses a la Iglesia Católica sino que a los grupos poderosos –política y económicamente– que se le asocian, de tal forma que se la considera como una herramienta de estos grupos y no que tenga intereses propios que defender.

¿Cómo construir un problema público en la esfera pública chilena? Es importante hablar de derechos, de vida y de cuerpo; la libertad y la dignidad –no la igualdad– como valores fundamentales, cuestiones que se atribuyan a los hombres individualmente. La presencia de la Iglesia en estas arenas genera una discusión sobre la ciencia y la superstición que no desarrolla mecanismos democráticos de incorporación ciudadana de opiniones y que no acepta que se trata de problemas que afectan a todos sino que insiste en atribuirlos al dominio de alguien en particular. En este contexto, se configuran problemas públicos extremadamente moralizados en lo privado, pero extremadamente desprovistos de alcances éticos en lo público. Así, las arenas públicas analizadas no alcanzan a poner en debate la posibilidad de garantizar derechos sexuales y reproductivos, la existencia de prohibiciones diferenciadas para centros de salud públicos y privados, la precarización de los empleos o las irregularidades en la aplicación del salario mínimo, sino que permanecen en el problema de las mujeres pobres violadas y del trabajador vulnerable y poco calificado.

Lo que podemos esbozar respecto a la relación institucional entre Iglesia y Estado a partir del rol que la primera juega en lo público, no puede desmarcarse del análisis actual que diagnostica la pérdida del efecto de las instituciones en Chile y de su tradicional eficacia, ahora cuestionada (Mayol, 2011). La retórica de “la sociedad en que queremos vivir” heredada de una compartida visión de “la sociedad en la que no queremos vivir” que estaría representada por la dictadura, pone de manifiesto la constante ausencia de proyecto y de identidad chilena: “Después de 19 años de democracia, aún no logramos saldar la discusión sobre qué tipo de sociedad es en la que aspiramos a vivir” [E1P]. En cierto modo, las relaciones entre Iglesia y Estado son las mismas que en el 1925 –de laicidad puramente formal–, sin una forma alternativa de relaciones Iglesia-Estado que pueda reemplazarla, pero con un notable y específico rol de la Iglesia Católica en la esfera pública –el que se

hace actualmente evidente en la mediación de ciertos conflictos sociales, por ejemplo-. Si bien esta laicidad formal no ha sido mayormente cuestionada, sí lo es el carácter supuestamente democrático de la sociedad chilena actual, con la ocasión de conflictos donde sí interviene la Iglesia: “¿escucharán esta vez la voz de la ciudadanía?” [C42P] se preguntan en nuestro *corpus* e indican que la “comunidad que quiere gobernarse a sí misma mediante la democracia” [C14P].

En este contexto, es posible diagnosticar que, más que en el carácter ético de las religiones, el problema reside en la incapacidad de lo político de asumir principios sustantivos y no procedimentales. De cierta manera, un régimen político legítimo y efectivamente democrático no tendría necesidad de entrar a competir con los principios éticos de asociaciones religiosas, pues si éstas seguirán defendiendo lo que les parece correcto –“Por nuestra parte, de cara al país, asumimos hoy la defensa de esa vida inocente con la misma fuerza que lo hicimos ayer, en otras circunstancias, por fidelidad en nuestro seguimiento de Cristo” [E4P]–, también podrán hacerlo quienes no pertenecen a ninguna religión pero sí pueden establecer lazos con el Estado y sistema político, con tal de influirlo. Así, pareciera que es la especificidad de lo político en el país la que determinaría el rol de lo religioso, pues una separación Iglesia-Estado requiere no sólo de cuestiones simbólicas –a fin de cuentas, nuestro análisis muestra que la separación Iglesia-Estado forma parte de los supuestos básicos de las intervenciones en las arenas públicas– sino que también de cuestiones más estructurales : no sólo es la referencia a una instrumentalización de la esfera pública, sino que la denuncia de la existencia de grupos poderosos que *encarnan* los valores de la Iglesia lo que parece sellar su unión con el Estado, siendo una Iglesia un verdadero instrumento de estos grupos: “Claro que muchas veces conviene tener a las personas con poca instrucción, porque es el mejor modo de hacer que se traguen dogmas absurdos y abusivos que se han ido consagrando por tantos años en los ADN de los que militan las religiones” [E15P].

Se denuncia en el *corpus* un cierto populismo de las iglesias y de las religiones, pues éstas actuarían con cierta lógica orientada a ganar más fieles y sin hacerse responsables por lo que profesan: “lejos de promover el trabajo, la disciplina laboral y la eficiencia productiva, opera en un sentido inverso, atizando la rebeldía y el resentimiento plañidero” [E11SE]. Esta denuncia, que se hace especialmente patente en el caso de la

arena del sueldo ético, se comprueba cuando los candidatos a la presidencia hacen propia la noción misma de “sueldo ético” para ganar más votantes. La publicitación de las religiones o la emergencia de religiones públicas vendría a ser entonces la reacción lógica de una asociación de dominación –en el sentido weberiano– que empieza a perder sus fieles. Es que finalmente pareciera que la distinción entre religiones públicas y religiones privadas, que marca la sociología de la religión contemporánea, pierde sentido cuando se trata de religiones constituidas como *asociaciones de dominación* –y no de formas individuales de vivir una determinada espiritualidad o de tener determinadas opiniones sobre temas políticos o morales–, pues tal carácter las constriñe a hacerse públicas con el objetivo de mantener su dominación.

Si recordamos que en el análisis de arenas públicas “[l]as acciones públicas son tratadas como ‘formas culturales’, susceptibles de un análisis dramático, ritual o simbólico. El concepto de interacción es central: la arena pública es una escena donde, frente a los espectadores, se enfrentan quienes se disputan la propiedad (*ownership*) de los problemas públicos”⁴⁸, consideramos que, en relación a la tensión cívico-religiosa que se produce en las arenas públicas constituidas en torno a lo que se consideran *temas éticos*, es posible identificar dos elementos propios de la constitución de arenas públicas desde una perspectiva del drama en su sentido clásico: por un lado, la construcción de la *tragedia* de un chileno que debe luchar contra la mala voluntad, la ignorancia y la pobreza, y que es incapaz de controlar sus pasiones sexuales y económicas. Por otro lado, es la *comedia* del funcionamiento de las instituciones, de los intereses predominantes de ciertos grupos o la frescura de los empresarios, las que constituyen dificultades de la vida cotidiana, donde los problemas no responden a un destino maldito sino que más bien a una condición asumida con cierta cotidianeidad en la esfera pública. En otras palabras, en la esfera pública la política se representa con rasgos de una comedia –donde los protagonistas carecen de nobleza y son desprovistos de contenidos éticos–, mientras que, en lo que concierne lo social, lo cultural y lo económico –la condición de pobreza, la condición de mujer, la

⁴⁸ Nuestra traducción de: “Les actions publiques sont traitées comme des ‘formes culturelles’, justiciables d’une analyse dramatique, rituelle ou symbolique. Le concept d’interaction est là aussi central : l’arène publique est une scène où, devant les spectateurs, s’affrontent les prétendants à la ‘propriété’ (*ownership*) des problèmes publics” (Cefai, 2002, p. 60).

condición de trabajador–, se constituye una tragedia en que nada puede hacerse para revertirla. Esta tipología nos permite comprender que, finalmente, fieles y ciudadanos comparten una misma concepción y percepción del drama de los problemas públicos en Chile.

Finalmente, frente a la pregunta de cómo se construyen discusiones públicas con la intervención de la Iglesia Católica en Chile, podemos decir que éstas se basan en la premisa de la separación entre la Iglesia y el Estado, pero asignan un rol específico de especialización en cuestiones éticas –de la misma manera en que se asigna una especialización de tipo técnico o científico– a la Iglesia Católica. En cierto modo, cuando una controversia parece no poder ser resuelta por los técnicos, médicos o economistas en este caso, o por el derecho, el espacio público no constituye un espacio susceptible de construir discusiones propiamente políticas sobre estos temas y son tratadas sobre la base de la Iglesia Católica como interlocutor experto en estos temas. Creemos, al respecto, que esta posición de la Iglesia Católica, a pesar de la laicidad formal existente, se encuentra directamente relacionada con el carácter autoritario de los procesos de instauración del catolicismo y la posterior laicización del Estado, que habrían impedido el desarrollo de un espacio propiamente político de participación de ciudadanos en discusiones sobre el bien común. Asimismo, observamos que existe, en las intervenciones en el espacio público analizadas, una difícil transición desde el caso individual a la situación colectiva –ligada a una excesiva moralización de los sujetos– así como la atribución de un rol auxiliar y terapéutico atribuido al espacio público, pues no se participaría en él creyendo que las intervenciones tendrán un efecto en las decisiones políticas sino que se hace más bien “por hastío”, con el objetivo de expresar un desacuerdo que refiere a un malestar frente a una decisión ya tomada.

VI. Bibliografía

- Araujo, K., Guzmán, V., & Mauro, A. (2000). El surgimiento de la violencia doméstica como problema público y objeto de políticas. *Revista de la CEPAL*(70), 133-145.
- Arendt, H. (2005[1958]). *La condición humana*. Madrid: Paidós.
- Azócar, C., Azócar, C., & Mayol, A. (en prensa). *El Chile Profundo. Cultura de la Desigualdad en el Chile Contemporáneo*.
- Bastian, J.-P. (2004a). La recomposición religiosa de América Latina en la Modernidad Tardía. In J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bastian, J.-P. (Ed.). (2004b). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, S. (1992). Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Berger, P. (1990 [1967]). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, P. (1992). *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.
- Boltanski, L. (1984). La dénonciation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 51(1), 3-40.
- Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- Bourdieu, P. (2000). La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico. In P. Bourdieu (Ed.), *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclée.
- Bresser, L., & Cunill, N. (1998). Entre el Estado y el mercado: lo público no estatal *Lo Público no Estatal en la Reforma del Estado*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J., Habermas, J., Taylor, C., & West, C. (2011). *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- Calhoun, C. (1993). Introduction: Habermas and the Public Sphere. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World [Religiones públicas en el mundo moderno]*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cefaï, D. (2002). Qu'est-ce qu'une arène publique? Quelques pistes pour une approche pragmatiste. In D. Cefaï & I. Joseph (Eds.), *L'héritage du pragmatisme*. (pp. 51-81). Paris: Éditions de l'aube.
- Comte, A. (1980[1844]). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Aguilar.
- Corrales, O., & Sandoval, J. (2005). Concentración del mercado de los medios, pluralismo y libertad de expresión. *Documentos de trabajo, CECOM*. Retrieved from <http://www.comunicacion.uchile.cl/docs/corrales2005.pdf>
- Chartier, R. (1991). *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*. Barcelona: Gedisa.
- Davie, G. (2007). *The Sociology of Religion*. Londres: SAGE Publications.
- Dobbelaere, K. (1981). Secularization: a multi-dimensional concept. *Current Sociology*, 29(2), 3-153.

- Durkheim, É. (2003[1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Fraser, N. (1992). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- Freud, S. (1995[1929]). *Le malaise dans la culture*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gusfield, J. (1981). *The Culture of Public Problems: Drinking-Driving and the Symbolic Order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Habermas, J. (1981[1962]). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Hermida, P. (1996). El nuevo espacio público de la religión *Política y Sociedad*, 22, 81-89.
- Hervieu-Léger, D. (1999). *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (2008[1993]). *La religion pour mémoire*. Paris: CERF.
- Hervieu-Léger, D., & Willaime, J.-P. (2001). *Sociologies et religion. Approches classiques [Sociologías y religión. Enfoques clásicos]*. Paris: Presses Universitaires de France.
- INE, I. N. d. E. (2003). *Síntesis de Resultados. Censo 2002*. Santiago: Autor.
- Kant, E. (1994[1784]). ¿Qué es la Ilustración? *Filosofía de la Historia* (pp. 25-37). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lehmann, C. (2001). Chile: ¿un país católico? *Puntos de Referencia*, 249, Centro de Estudios Públicos.
- Lorenc, F. (2005). La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre la sociedad y la política. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 12(2).
- Luckmann, T. (1970[1963]). *The invisible religion. The problem of religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Mallimaci, F. (2004). Catolicismo y liberalismo: las etapas del enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. In J.-P. Bastian (Ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1998[1844]). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Paris: Allia.
- Mayol, A. (2007). Memorias del Subsuelo: Exploración de la Economía de los Valores en el Chile Actual. *Revista de Sociología*, 21, 109-138.
- Milot, M. (2008). *La laïcité*. Ottawa: Novalis.
- Mönckeberg, M. O. (2003). *El imperio del Opus Dei en Chile*. Santiago: Ediciones B.
- Montesquieu, C. d. S. (1995[1748]). *De l'Esprit des lois*. Paris: Gallimard.
- Parker, C. (1996). Trajectoire de la sociologie de la religion au Chili. *Social Compass*, 43(3), 391-410.
- PNUD. (2002). *Informe de Desarrollo Humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago.
- Rousseau, J.-J. (1762). *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*. Paris: Union Générale d'Éditions [edición electrónica].
- Sánchez, C. (1998). Las formas de la religión en la sociedad moderna. *Papers*, 54, 169-185.

- Serrano, S. (2003). Espacio público y espacio religioso en Chile republicano. *Teología y Vida*, XLIV, 346-355.
- Serrano, S. (2008). *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Sibilia, P. (2008). *La intimidación como espectáculo*. Buenos Aires: F.C.E.
- Simmel, G. (1997). *Essays on Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Taylor, C. (1997). La política liberal y la esfera pública. In C. Taylor (Ed.), *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Tejedor, C. (1999). *Introducción a la Filosofía*. Madrid: Ediciones SM.
- Thumala, M. A. (2007). *Riqueza y Piedad. El catolicismo de la élite económica chilena*. Santiago: Debate.
- Touraine, A. (2004). ¿Individualismo o comunitarismo? In J.-P. Bastian (Ed.), *La Modernidad Religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Vilajosana, J. (2007). Moralización del derecho, perfeccionismo y sociedad liberal. *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 11, 145-179.
- Weber, M. (1998[1986]). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2004[1922]). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Wright Mills, C. (2000[1959]). *La imaginación sociológica*. México: F.C.E.

VII. Anexo: Lista de cartas al director y editoriales incluidas en el *corpus*.

1. Cartas al director de la arena pública de la píldora del día después.

Nº	Título	Autor	Periódico	Fecha
1	Efecto de la píldora	Ricardo Pommer	El Mercurio	19.04.08
2	Píldora, embarazos y abortos	Elard Koch	El Mercurio	21.04.08
3	Fallo sobre la píldora I	Horacio Croxatto et al.	El Mercurio	23.04.08
4	Fallo sobre la píldora II	Fernando Orrego	El Mercurio	23.04.08
5	Fallo sobre la píldora I	Santiago Orrego	El Mercurio	24.04.08
6	Fallo sobre la píldora II	René Abeliux	El Mercurio	24.04.08
7	Efectos del fallo I	Fernando Atria	El Mercurio	25.04.08
8	Efectos del fallo II	Álvaro Ferrer	El Mercurio	25.04.08
9	Paradoja	Rodrigo Gil	El Mercurio	27.04.08
10	Buenos fieles, pero malos jueces	María Carrasco	El Mercurio	28.04.08
11	Buenos fieles, pero malos jueces	Carlos Peña	El Mercurio	30.04.08
12	Fallo del TC sobre la píldora	Ramón Briones	El Mercurio	30.04.08
13	Fallo del TC	Daniela Accatino et al.	El Mercurio	02.05.08
14	El fallo de la píldora	José Ugarte	El Mercurio	03.05.08
15	El fallo de la píldora	Carlos Peña	El Mercurio	04.05.08
16	Bomba hormonal	Rosa Quintana	El Mercurio	04.05.08
17	Estado de Derecho	María Carrasco	El Mercurio	21.06.09
18	Píldora del día después	Tomás Reyes	La Nación	18.04.08
19	Los fallos se respetan	Francisco Astaburuaga	La Nación	18.04.08
20	Píldora del día después	Raúl Ferrada	La Nación	25.04.08
21	Tribunal Constitucional	María Alarcón	La Nación	28.04.08
22	Anticoncepción de emergencia	Consorcio Latinoamericano de Anticoncepción de Emergencia et al.	La Nación	30.04.08
23	Marcha por la píldora	Gonzalo Castillo	La Nación	30.04.08
24	Tomás Moro	Juan Guzmán	La Nación	30.04.08
25	Solapados y pacatos	Ovidio Toro	Las Últimas Noticias	26.06.09
26	Píldora y asesores	Belén Molina	Las Últimas Noticias	03.07.09
27	La píldora prohibida	Salvador Salazar	La Tercera	22.06.09
28	Píldora prohibida	Diego Schalper	La Tercera	23.06.09
29	Píldora prohibida	Alberto Robles	La Tercera	23.06.09
30	Píldora prohibida	Miguel Kottow	La Tercera	24.06.09
31	Píldora prohibida	Alejandro Romero	La Tercera	24.06.09
32	Píldora prohibida	Osvaldo Palma	La Tercera	25.06.09
33	Píldora prohibida	Rodolfo Marcone	La Tercera	25.06.09
34	Píldora del día después	Claudio Rosales	La Tercera	27.06.09
35	Píldora del día después	José Romero	La Tercera	27.06.09
36	Duda razonable	Alejandro Silva	La Tercera	27.06.09
37	Píldora del día después	David Huito	La Tercera	28.06.09
38	Píldora del día después	Jorge Palamara	La Tercera	28.06.09
39	Píldora prohibida	Karlfranz Koehler	La Tercera	29.06.09
40	Píldora prohibida	Pamela Eguiguren	La Tercera	29.06.09
41	Píldora prohibida	Carlos Cuadrado	La Tercera	30.06.09
42	Píldora prohibida	Cecilia Valdés	La Tercera	02.07.09
43	Píldora prohibida	Enrique Ortúzar	La Tercera	03.07.09
44	Píldora del día después	Patricio Silva	La Nación	30.06.09
45	Píldora	Juan Polizzi	La Nación	02.07.09

46	La píldora del día de diciembre	Jorge Leiva	La Nación	02.07.09
47	Medicamento abortivo	Francisco Astaburuaga	La Nación	02.07.09
48	Debate antes, píldora después	Miguel Kottow	La Nación	02.07.09
49	Píldora y discriminación	Hernán Corral	El Mercurio	23.06.09
50	Burla a la institucionalidad	José Ugarte	El Mercurio	24.06.09
51	Píldora y proyecto	Jaime Borrows	El Mercurio	25.06.09
52	Píldora y equidad	Giorgo Solimano	El Mercurio	26.06.09
53	Debate sobre la píldora	Juan González	El Mercurio	29.06.09
54	Píldora y Estado de Derecho	Francisco Astaburuaga	El Mercurio	01.07.09
55	Moral y sexualidad	Juan Vial	El Mercurio	02.07.09
56	Píldora y proyecto de ley	Sergio Verdugo	El Mercurio	03.07.09
57	Píldora, ciencia y sexualidad	William Acevedo	El Mercurio	03.07.09
58	Iglesia y píldora	Alejandra Carrasco	El Mercurio	04.07.09
59	Implicancia y TC	Ángela Vivanco	El Mercurio	20.04.08
60	Derechos reproductivos y sexuales de la mujer chilena	Joyce Arthur	La Nación	24.04.08
61	Tribunal Constitucional	Francisco Zúñiga	La Nación	02.05.08
62	Píldora del día después	Omar Cid	La Nación	05.05.08

2. Editoriales de la arena pública de la píldora del día después.

Nº	Título	Autor	Periódico	Fecha
1	Píldora: las instituciones funcionan, pero mal	Lorena Frías	La Nación	23.06.09
2	El día antes del coito	Antonio Cavalla	La Nación	24.06.09
3	Los guardianes de la maternidad forzosa	Ximena Valdés	La Nación	24.06.09
4	Acoger y promover la vida	Alejandro Goic	El Mercurio	25.05.09
5	Sexualidad y anticoncepción como bienes morales	Fernando Zegers	El Mercurio	01.07.09
6	Soluciones extremas	Ramiro Molina	La Tercera	16.06.09
7	Nasciturus, píldora y reforma constitucional	Rodolfo Figueroa	La Nación	02.07.09
8	Manifestación de una inquietud	El Mercurio	El Mercurio	21.04.08
9	Alcances de un fallo	El Mercurio	El Mercurio	22.04.08
10	Importancia de un fallo	PARDIEZ	El Mercurio	26.04.09
11	Paradojas familiares	PARDIEZ	El Mercurio	04.05.08
12	Integristas y moderados	Álvaro Ramis	La Nación	21.04.08
13	Fallo del TC y gobernabilidad	Teresa Valdés	La Nación	23.04.08
14	Se rompió el condón	Alejandro Kirk	La Nación	24.04.08
15	Bando moral, último mandamiento: no fornicarás	Manuel Martínez	La Nación	28.04.08
16	Buenos fieles, pero malos jueces	Carlos Peña	El Mercurio	27.04.08
17	La guerra por los cuerpos	Gonzalo Rojas	El Mercurio	27.04.08
18	La tradición y los ultras	Lucas Sierra	El Mercurio	28.06.09
19	Píldora difícil de tragar	Ellie Levenson	La Nación	06.05.08

3. Cartas al director de la arena pública del sueldo ético.

Título	Autor	Periódico	Fecha
Sueldo ético I	Clara Bustos	El Mercurio	05.08.07
Sueldo ético II	Pablo Ovalle	El Mercurio	05.08.07
Intervención pastoral	Tomás Varela	El Mercurio	06.08.07
Sueldo ético II	Mario Costa	El Mercurio	06.08.07
Sueldo ético I	Humberto Meza	El Mercurio	06.08.07
Salario ético	Juan Larraín	El Mercurio	08.08.07
Cuando la Iglesia interviene	Alejandra Ibieta	El Mercurio	09.08.07
Salario ético	Percibal Cowley	El Mercurio	09.08.07
Más sobre ética	Carlos Kinast	El Mercurio	09.08.07
Sueldo ético	Miguel Vergara	El Mercurio	10.08.07
Llamado de monseñor Goic	María Roblero	El Mercurio	10.08.07
Sueldo ético	Jorge Baeza	El Mercurio	11.08.07
Sueldo justo en los escolásticos	José Parada	El Mercurio	12.08.07
Sueldo ético	Fernando Cartes	El Mercurio	12.08.07
Un país ético	Pablo Fernández	El Mercurio	13.08.07
Valor ético de nuestros productos	Alfredo Schmidt	El Mercurio	13.08.07
Sueldo ético según Peter Druker	Paul Fischer	El Mercurio	14.08.07
Declaraciones de monseñor Goic	Carlos Williamson	El Mercurio	14.08.07
Salarios	Álvaro Bardón	El Mercurio	14.08.07
Teólogos y salario ético	Santiago Orrego	El Mercurio	15.08.07
Más que ético, salario justo	Ernesto Evans	El Mercurio	15.08.07
Premio por hijos e ingreso ético	Lilian Oyarzún	El Mercurio	16.08.07
Fallos de tribunales laborales	Víctor Larraguibel	El Mercurio	17.08.07
Teólogos y salario ético	Álvaro Bardón	El Mercurio	17.08.07
Puntos críticos	Manuel Aristía	El Mercurio	18.08.07
Teólogos y salario ético	Santiago Orrego	El Mercurio	19.08.07
Razón práctica	Sebastián Kaufmann	El Mercurio	25.08.07
Inequidad, pobreza y familia	Marcos Burzawa	El Mercurio	25.08.07
Trabajo ético	Pedro Lizana	El Mercurio	25.08.07
El bien y el mal	Andrés Aliaga	El Mercurio	26.08.07
Hético y ético	Francisco Orrego	El Mercurio	27.08.07
Sueldo ético	Bruno Krumenaker	El Mercurio	30.08.07
Sueldo Ético I	Pablo Fernández	La Tercera	08.08.07
Sueldo ético II	Patricio Cortés	La Tercera	08.08.07
Sueldo ético I	Ignacio Muñoz	La Tercera	09.08.07
Sueldo ético II	Javiera Miranda	La Tercera	09.08.07
Sueldo ético III	Mario Velasco	La Tercera	09.08.07
Sueldo ético I	Julio Dittborn	La Tercera	10.08.07
Sueldo ético II	Miguel Vergara	La Tercera	10.08.07
Sueldo ético III	Juan Díaz	La Tercera	10.08.07
Sueldo ético I	Osvaldo Palma	La Tercera	11.08.07
Sueldo ético II	Manuel Blanco	La Tercera	11.08.07
Sueldo ético I	Jaime Naranjo	La Tercera	13.08.07
Sueldo ético II	Sergio Correa	La Tercera	13.08.07
Sueldo ético I	Eduardo Soto	La Tercera	14.08.07
Sueldo ético II	Yao-Tsan Wang	La Tercera	14.08.07
Sueldo ético III	Pablo Fernández	La Tercera	14.08.07
Sueldo ético IV	Cristóbal Miranda	La Tercera	14.08.07
Iglesia y moral	Salvador Salazar	La Tercera	14.08.07

Sueldo ético I	Arturo Martínez	La Tercera	15.08.07
Sueldo ético II	Jacqueline González	La Tercera	15.08.07
Sueldo ético I	Eduardo Fuentealba	La Tercera	16.08.07
Sueldo ético II	Hosain Sabag	La Tercera	16.08.07
Sueldo ético	Aldo Cassinelli	La Tercera	18.08.07
Sueldo ético	Sergio Quezada	La Tercera	19.08.07
Pacto social	Francisco Cuadrado	La Tercera	21.08.07
Agenda de la Iglesia	María Martínez	La Tercera	22.08.07
Ética, política y economía	Luis Franco	La Tercera	23.08.07
Consejo Asesor para la Equidad I	Rodrigo Ledezma	La Tercera	24.08.07
Consejo Asesor para la Equidad II	Sebastián Mathews	La Tercera	24.08.07
Consejo Asesor para la Equidad I	Josefina errázuriz	La Tercera	28.08.07
Entrevista a Lavín	Pedro Molina	La Tercera	29.08.07
Salario ético	Francisco Castañeda	La Nación	16.08.07
Desigualdades y salario ético	Pablo Salvat	La Nación	16.08.07
Sueldo ético	Jacqueline González	La Nación	16.08.07
Salario ético	Marcelo Sánchez	La Nación	14.08.07
Sueldo ético	Christian Obreque	La Nación	24.08.07
Sueldo ético	Marcelo Muñoz	La Nación	10.08.07
Matthei y Goic	Armen Kouyoumdjian	La Nación	13.08.07
Qué les espera a las pymes	Juan Scapini	La Nación	27.08.07
Salario ético y desempleo	René Sanjinés	La Nación	20.08.07
Debate sobre ingresos	Víctor Catalán	La Nación	20.08.07
Sueldo ético I	Luis Franco	La Nación	22.08.07
Sueldo ético II	Benjamín Ulloa	La Nación	22.08.07
La ética y el sueldo	Hernán Gómez	La Nación	15.08.07
Los que tienen idea	Fernando Espinoza	La Nación	15.08.07
Una Vergüenza	Claudio Pinto	La Nación	12.08.07
Salario ético	Álvaro Paul	LUN	08.08.07
Los riesgos compartidos	Dámaso García	LUN	11.08.07
Un sueldo ético	Fernando Retamal	LUN	17.08.07
Sueldo ético	Sergio Correa	LUN	19.08.07
Salario ético	Aldo Cassinelli	LUN	22.08.07
El salario fijo	Pedro Cárdenas	LUN	22.08.07
Consejo Asesor para la Equidad II	Ignacio Imas	La Tercera	28.08.07

4. Editoriales de la arena pública del sueldo ético.

N°	Título	Autor	Periódico	Fecha
1	El clima laboral	El Mercurio	El Mercurio	09.08.07
2	Salario ético	Jorge Rodríguez	El Mercurio	10.08.07
3	Reaparece el ataque al fin del lucro	El Mercurio	El Mercurio	12.08.07
4	Apología del sueldo ético	Cristóbal Orrego	El Mercurio	12.08.07
5	Política y economía	Carlos Peña	El Mercurio	12.08.07
6	Amor al trabajo bien hecho	Cristián Larroulet	El Mercurio	14.08.07
7	Ética, desarrollo, sabiduría	Joaquín Fermandois	El Mercurio	14.08.07
8	Salarios e ingresos mínimos éticos	El Mercurio	El Mercurio	14.08.07
9	Salarios, ética, altruismo y egoísmo	Álvaro Fischer	El Mercurio	16.08.07
10	Salario justo según San Alberto Hurtado	Renato Poblete	El Mercurio	18.08.07
11	Productividad sí, caridad no	Pablo Rodríguez	El Mercurio	20.08.07
12	Protección social y desarrollo	Juan Villarzá	El Mercurio	25.08.07
13	Moral y economía	Pardiez	El Mercurio	26.08.07

14	el verdadero salario ético	Gonzalo Cordero	La Tercera	09.08.07
15	Cómo enfrentar el salario ético	Joseph Ramos	La Tercera	10.08.07
16	Que paguen ellos	Punto aparte (MOJ)	La Tercera	10.08.07
17	Asignación sin burócratas ni operadores	Sebastián Piñera	La Tercera	11.08.07
18	Lo mínimo y lo ético	Jorge Schaulsohn	La Tercera	11.08.07
19	Sueldo ético I	Pedro Muñoz	La Tercera	12.08.07
20	Sueldo ético II	Christian Daniel	La Tercera	12.08.07
21	El pago de Chile	Héctor Soto	La Tercera	12.08.07
22	El salario de la discordia		La Tercera	14.08.07
23	¿Ética o política?	Alfredo Jocelyn-Holt	La Tercera	19.08.07
24	Impuestos éticos y eficiencia estatal	Roberto Darrigrandi	La Tercera	24.08.07
25	Pecado social en la economía de mercado	Hugo Mery	La Nación	16.08.07
26	Breve pasión católica por la ética	Juan Sharpe	La Nación	17.08.07
27	El lugar de la ética	Sergio Muñoz	La Nación	14.08.07
28	Piso y techo al sueldo ético	Luis Eduardo Thayer	La Nación	13.08.07
29	Católicos a su manera	Álvaro Ramis	La Nación	13.08.07
30	La senadora Matthei dice saber de economía	Marcel Claude	La Nación	13.08.07
31	Desigualdades y salario ético	Pablo Salvat	La Nación	27.08.07
32	Desigualdades sociales, una grieta social	Manuel Martínez	La Nación	27.08.07
33	Los derechos humanos de los trabajadores	Hugo Mery	La Nación	29.08.07
34	Evelyn y el obispo ignorante	Juan Sharpe	La Nación	09.08.07
35	Salario ético	Soledad Alvear	La Nación	12.08.07
36	Cada muerte de obispo	Ricarte Soto	La Nación	12.08.07