

Universidad Católica de la Santísima Concepción

Facultad de estudios teológicos y filosofía

Departamento de filosofía

Licenciatura en filosofía



**El movimiento feminista como posible impulsor a la unión y actividad socio-política  
ciudadana: reflexiones desde el pensamiento de Victoria Camps.**

Tesis para optar a grado de Licenciatura en Filosofía.

Alumno tesista: Loreto Vera H.

Profesora guía: Dr. María Brantt G.

Concepción, Mayo, 2021

## **AGRADECIMIENTOS**

Gracias a las personas que me acompañaron y apoyaron en este proceso, a la Dra. María Luisa Brantt por la confianza y a la Dirección de investigación de la Universidad Católica de la Santísima Concepción por el fondo otorgado para realizar nuestra la investigación.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>3</b>
<b>VIRTUDES CÍVICAS: INDIVIDUO Y SOCIEDAD</b>	<b>6</b>
1.1 Virtud – ética	7
1.1.1 De individuo a ciudadano	10
1.1.2 Moral/ ética y esfera pública	15
1.2 consideración pública de la ética y el empleo de las virtudes	22
1.3 Actualización y adaptabilidad en las virtudes públicas	27
1.3.1 Solidaridad y simpatía.	28
1.3.2 Responsabilidad	30
1.3.3 Tolerancia	33
1.3.4 Profesionalidad	36
1.4 Identificación y pertenencia como fundamento de la comunidad	38
<b>COMPROMISO CIUDADANO</b>	<b>43</b>
2.1 Ser en comunidad	44
2.1.1 Libertad de expresión	48
2.2 Actuar en comunidad	50
2.2.1 Movimiento social, fuerza moral	55
2.2.2 Responsabilidad social	57
2.3 Ideal de compromiso	59
2.4 De la ética a la política	65

2.5 “La chispa adecuada”: el impulso necesario para el acto	68
<b>FEMINISMO EN CHILE Y POLÍTICA</b>	<b>72</b>
3.1 ¿Qué es el feminismo?	72
3.1.1 Entender la organización feminista como estructura social	78
3.2 Feminismo en Chile: tres momentos históricos	85
3.2.1 Feminismo obrero y el presunto inicio del movimiento feminista	85
3.2.2 Promulgación del voto femenino	87
3.2.3 feminismo en la contemporaneidad a través de las Tesis	89
3.3 Feminismo como propuesta político social	90
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>98</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>110</b>
<b>LINKOGRAFÍA</b>	<b>112</b>
<b>VIDEOGRAFÍA</b>	<b>113</b>

## INTRODUCCIÓN

Conforme a los malestares que se han ido manifestando en la sociedad a lo largo de la historia, existe en la actualidad una necesidad de participación ciudadana activa en la política que implica estar consciente de cómo se puede construir y aportar desde nuestra posición como individuo-ciudadano. Para autores de filosofía política como Victoria Camps y Judith Butler, los movimientos sociales reclamarían el hacerse visibles ante una supuesta ceguera del Estado, ceguera que pasaría por alto las necesidades y dignidades de los ciudadanos. Si bien es cierto que en ciertas manifestaciones se logra reunir una gran cantidad de participantes dispuestos a luchar por un Estado más consciente, se hace latente el cuestionamiento sobre cómo estos individuos, tomando en cuenta cómo se desarrolla el libre acceso a la información, se disponen a luchar por una o más consignas sociales, en este sentido aquellos ciudadanos ¿necesariamente tienen plena consciencia de los preceptos o ideas por las cuales se están trabajando? Y sobre la misma ¿qué hace que se produzca esa unión de lucha, a pesar que no es cien por ciento probable que los participantes estén instruidos de los temas a reclamar? De lo mencionado anteriormente, entonces ¿habría una real legitimidad detrás de las pancartas, gritos, bailes y cantos para que los gobiernos escuchen las necesidades del pueblo? Y, por último, si las respuestas logran dar un atisbo positivo, relacionando esa posible unidad entre pares y en vista de los logros que se han podido apreciar del movimiento feminista alrededor del mundo ¿es posible que la estructura organizacional de dicho movimiento pueda ser adaptado a la sociedad como solución a la actual configuración socio-política?

En esta investigación trataremos de ocuparnos de estas cuestiones siguiendo un procedimiento de investigación que se centra en la metodología fenomenológica-hermenéutica, por lo que el análisis y lectura estarán centrados en la bibliografía correspondiente a la temática. Para el desarrollo a las preguntas mencionadas anteriormente y el de la tesis en sí, se trabajará desde el pensamiento filosófico de Victoria Camps, donde se revisarán como textos principales los siguientes: *Democracia sin ciudadanos* (2010), *La imaginación ética* (1991), *El siglo de las mujeres* (2019), *Ética, retórica y política* (2005), *Gobierno de las emociones* (2011) y *Virtudes públicas* (1990).

El sustento en el pensamiento filosófico político de Victoria Camps nos ayudará y aportará a comprobar nuestra hipótesis que: el movimiento feminista es un posible impulsor a la unión y actividad política de la ciudadanía, ya que, observando reivindicaciones feministas a lo largo de los años, se pueden apreciar cambios en el desenvolvimiento social de los individuos pertenecientes a una comunidad, de lo cual es posible extraer la idea que la organización de los grupos feministas pueden aportar una estructura funcional hacia los miembros y resultados que se esperan de estas y, además, la forma en que se plantea el individuo en la identificación de grupos afines a su ideal de compromiso, podría verse como impulsor a actividades con beneficio socio-políticas.

En conjunto y para apoyar el desarrollo de la siguiente investigación se trabajará con autores que desarrollan temáticas como política, feminismo y antropología, tales como Hannah Arendt (*¿Qué es la política?* (2018), *La condición humana* (2009), Aristóteles (*Ética a Nicómaco* (2018), Judith Butler (*Género en disputa, Mecanismos psíquicos de poder*

(2001), Adela Cortina (*Ética aplicada y democracia radical* (2012), *Ética mínima* (2012), entre otros.

Para poder llegar a una resolución de la hipótesis, el desarrollo de la tesis constará de tres partes; en el primer capítulo intentará posicionar al individuo como ser único y consciente de sí mismo que forma parte de una sociedad, haciendo que este se reconozca como alguien con autonomía y poseedor de virtudes que se desenvuelve dentro de la comunidad. Luego, en el segundo capítulo, se analizará cuál o cuáles son las formas de compromiso que necesitaría este individuo para hacerse partícipe en la sociedad, ya que no solo se debiese considerar al individuo como un ser autónomo, sino que además se debiese posicionar como un agente activo y activamente inactivo en la comunidad, es decir, la participación del individuo será analizada tanto en el compromiso con la sociedad como en la ausencia de este. Finalmente, en el tercer capítulo se pretende desarrollar el movimiento feminista como actividad socio-política que posiblemente vaya en favor hacia el desarrollo ciudadano, para esto se desarrollará qué es el feminismo desde la perspectiva de género, social, política y crítica, además de ejemplificar con movimientos socio-políticos impulsados por este movimiento y cómo, teóricamente, este podría aportar a nuevas formas de integración y organización comunitaria.

## **CAPÍTULO I**

### **VIRTUDES CÍVICAS. INDIVIDUO Y SOCIEDAD**

Dentro de la sociedad generalmente se habla de movimientos en masa o es subdividida en grupos que comparten cierto tipo de características, este acoplamiento podría resultar beneficioso a la hora de cuantificar las comunidades, pero también podría verse una pérdida de individualidad en el sujeto que, al no diferenciarse de los grupos, actúe conforme a lo que los otros dictaminen. En el siguiente capítulo se analizará al ciudadano como individuo dentro de la sociedad, por lo que se ubicará al ser humano como un sujeto cognoscente y con la habilidad de re-conocerse en la masa a través del aprendizaje social y el empleo de las virtudes que Camps propone para una ‘nueva era’ social.

El presente capítulo no pretende establecer ni negar la tradición ética, aún menos postular virtudes totalmente nuevas, más bien se analizará sobre virtudes que fundamentaron una ética estricta pero que se Victoria Camps sometió a un proceso de actualización desde la necesidad de adaptarse a la nueva época en que se desarrolla la sociedad. Dichas Virtudes que serán debidamente analizadas y adecuadas a la realidad para así poder comprender de mejor manera el trabajo hecho por la autora y, a su vez, tener presente la realidad actual de los ciudadanos con sus múltiples formas de interacción. Además, se hará un repaso sobre el individuo como ciudadano perteneciente a uno o varios grupos, que probablemente fundamenten las bases para la acción social del mismo.

## 1.1 Virtud - ética

Definir el comportamiento humano resulta ser un trabajo complicado, esto debiéndose a que los individuos se desarrollan principalmente desde la pluralidad y, en consecuencia, dentro del constante cambio y evolución social, lo cual hace al ser humano un ente que se desenvuelve fuera de un parámetro social estático. Lo que probablemente sí podría establecerse y definirse, que en realidad ya se consideran como características sociales establecidas para las personas, son los conceptos tales como la virtud, la moral y la ética. Para que se comprenda mejor lo aquí expuesto tomaremos algunos aspectos del pensamiento aristotélico que son mencionados en la *ética a Nicómaco*. Según Aristóteles, la virtud es intelectual y la moral es una costumbre, mientras que la primera se da por la experiencia y aprendizaje a través del tiempo, la segunda se origina por las costumbres adquiridas en sociedad y culturalidad, de ello su característica de no venir naturalmente en el ser humano, sino que es construida por hábitos<sup>1</sup>. En cuanto a la ética, el mismo autor nos dice: *“Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran.”* (Aristóteles, 2005, p. 47). En esta afirmación, el autor propone que el ser humano actúa por un fin y que ese fin tiende al bien, por lo tanto, su actuar ético no debiese producir malestares o efectos adversos, de ello es que se puede decir que la definición de ética que se presenta en Aristóteles podría definirse desde cómo debiese comportarse el individuo para poder llegar al bien esperado. Si bien los conceptos mencionados, al igual

---

<sup>1</sup> Véase *Ética a Nicómaco* libro II, 2005.

que los individuos y su comportamiento, actualmente pueden mutar desde la aplicación de nuevos preceptos ético/morales, el concepto de ética en sí pareciese ser estático a la hora de definir sociedades. Esto puede verse en el cambio exponencial de los ciudadanos a aceptar y, en algunos casos apropiar, rasgos culturales y morales de otras sociedades que se adecuan en beneficio de los nuevos agentes morales que se van aprendiendo<sup>2</sup>, pero, que de igual manera no pierden la condición de actos éticos o morales al momento de insertarse culturalmente. Es aquí donde nos interesa mostrar la visión de la filósofa Victoria Camps, que nos permite ver otra posibilidad de tratar el tema, diciendo que la ética y sus normas no son reglas estáticas, sino que entregan posibilidades de actuar, algo que expresa mediante la siguiente afirmación:

El paralelo entre las normas éticas y las lingüísticas es evidente: del mismo modo que las reglas gramaticales o el conocimiento del vocabulario no nos dice qué debemos decir en la situación X, tampoco las normas éticas – y menos aún el principio último que las subsume a todas – nos dice que debemos hacer en la situación Y (Camps, 1991, p. 197)

Desde la visión de nuestra filósofa, el trabajo de la ética no vendría a imponer formas de comportamiento ni comunicación entre los seres humanos, sino que ofrecería métodos para el funcionamiento social y la conexión humana, es por ello que compara las normas éticas con las lingüísticas, ya que a pesar de existir reglas de expresión y comunicación, es responsabilidad del individuo el como emplear dichas reglas a la hora de hacerse partícipe en la comunidad. Entonces, la situación X no necesariamente debe ser respondida por una sola opción, sino que puede ser respondida desde un abanico de posibilidades que entregan las normas éticas, siempre y cuando el medio a utilizar no dañe el fin moral.

De la postura anterior es que se evidenciaría la necesidad de actualizar las virtudes a las nuevas sociedades, ya que, como individuos en constante evolución, las virtudes previamente

---

<sup>22</sup> Véase epílogo de la edición de bolsillo, segundo apartado, p.197. *Virtudes públicas*, 1990.

establecidas irían quedando ‘obsoletas’ a los nuevos comportamientos y necesidades sociales, más aún por la ‘puerta abierta’ que deja Victoria Camps a su forma de ver la ética.

Para comenzar a escribir sobre las virtudes en el ser humano, según la pensadora, primero se hace necesario ubicar al individuo como entidades morales, es decir, individuos cuyas acciones giran en torno a comportamientos acordes a la convivencia y en permanentes juicios éticos, en otras palabras, reflexiones y respuestas sobre lo que es bueno y menos bueno para su propio futuro o el de los demás<sup>3</sup>. La sensación de estar constantemente decidiendo sobre sus propias acciones se vuelve innata con el pasar del tiempo, ya que esto se trataría básicamente de decidir sobre qué hacer para el futuro próximo. La moral, para Camps, se caracteriza y forma desde un conjunto de virtudes o las reflexiones propias de las mismas, diciendo exactamente que son una *“serie de cualidades que deberían poseer los seres humanos para serlo de veras y para formar sociedades igualmente humana”* (Camps, 1990, p. 17). Valga la redundancia, la autora ubica la moral como condición social y humana del ser humano, la cual se debería al buen empleo de las virtudes, las que irían en beneficio del conjunto social y lo individual, por ende, para convivir y crecer como seres humanos se haría necesario aplicar esas cualidades, aun así, esto no es definitorio, ya que esto estaría presentado como un postulado para el comportamiento humano y no un mandato. Dicho esto, diferenciar al individuo del conjunto de ciudadanos es una tarea inevitable, ya que el comportamiento ético vendría desde la individualidad de la persona para ser expuesta al grupo de seres humanos.

---

<sup>3</sup> *Virtudes Públicas*, 1990.

### 1.1.1 De individuo a ciudadano

‘Individuo’, una de las denominaciones para el ser humano, viene del latín *individuus*, el cual se traduce literalmente como ‘indivisible’ o lo que no se puede dividir, lo cual derivaría del concepto ‘individual’ que se define como alguien con carácter particular e independiente dentro de un conjunto, estrechamente aludido a la persona como única<sup>4</sup>. Esto nos sirve como indicio de que el individuo es un ser que se diferencia del otro y por tanto no necesariamente necesitaría ese denominado otro, no obstante no se puede ignorar el hecho de que este individuo es una persona y pertenece a la naturaleza de los seres humanos, de lo cual se deduce (y posteriormente demuestra) que pertenecen a un conjunto, pues siguiendo el pensamiento de Victoria Camps, la autora apunta hacia esta relación en justificación con el ser cuidadoso con actos humanos y, a su vez, esta condición de conjunto afirmaría al sujeto en sí mismo, proponiendo que: *“puesto que no somos individuos solitarios, mi subjetividad no es solo mía, sino el resultado de mis relaciones”* (Camps, 1990, p. 147). Creemos que Camps afirma su pensamiento desde la postura que, como seres humanos, se vive dentro de una sociedad y, por ende, las relaciones interpersonales parecen ser inevitables, es ahí donde la subjetividad y los comportamientos individuales no solo afectaría a quien comete actos en propio beneficio, sino que también afectaría al y desde el otro como participante de estas relaciones. A raíz de lo que afirma la pensadora, la individualidad de la persona no sería solo centrarse en sí mismo, sino que involucraría las relaciones interpersonales desde el aprendizaje sensorial para la formación de la identidad, es por esto que la autora destaca que

---

<sup>4</sup> <https://dle.rae.es/individuo>

la subjetividad no es solo personal, sino que viene desde lo anteriormente aprendido en las relaciones sociales del individuo. Siguiendo esta lógica, la conexión y pluralidad en la sociedad son tópicos fundamentales, es por ello que puede verse plasmado a lo largo de los escritos de Camps reiteradas veces con el fin, o eso se presume, de recalcar la importancia de estos en la formación de sociedades equilibradas. La idea del individualismo también es tomada y analizada en varios pasajes de su libro *Virtudes públicas* (1990), argumentando que en los tiempos actuales (lo que para Camps se sitúa previo la época de los 90, donde irguió sus teorías) el individualismo cobra protagonismo en las personas, aun así, para ella, esta condición en la sociedad no debería estar ‘reñida’ a la apertura con el otro, más bien, desde la individualidad existiría la necesidad de sentirse los unos con los otros a través de la comunicación<sup>5</sup>. Debido a esta necesidad es que propone conservar el ‘Yo’ del individualismo en el ‘Nosotros’, es decir, en este nosotros el individuo tendría un punto de convergencia en la convivencia a través de la autenticidad del yo, el *thelos* de la humanidad ya no sería único, sino múltiple entre los seres humanos, pero no por ello limitaría el progreso como sociedad, tema que se irá desglosando en la continuidad de la investigación. Para sostener esta idea, es necesario entrar a la formación de las identidades de los individuos, ya que el primer paso para el ‘yo’ es haber formado ese ‘yo’ como un ser humano autónomo, con reconocimiento propio y de los demás. La autora nos entrega una definición propia de este concepto, diciendo que: *“tener una identidad es conferirle unidad a la propia vida, recoger el pasado y proyectarlo hacia adelante, fijar unos valores, marcar continuidades o transiciones. En suma, hacer la propia existencia una narración con sentido”* (Camps, 1990, p. 146). Si

---

<sup>5</sup> *Virtudes públicas*, 1990. Para Camps, la comunicación en el ser humano es un aspecto fundamental a la hora de sedimentar sociedades equitativas ya que, junto a ello, el lenguaje y la emocionalidad formarían parte de las estructuras sociales necesarias para contribuir y construir Estados (y gobiernos) democráticamente abiertos a la comunidad.

dividimos la cita, es posible destacar tres puntos principales sobre la formación de la identidad. En primer lugar, se identifica la acción de otorgarle a la vida una ‘unidad propia’, es decir, identificar la propia vida como única entre todos los que conforman los círculos sociales del sujeto. Como segundo punto, la formación de la identidad tiene cierta estaticidad al momento de ‘fijar valores’, sin embargo, es posible argumentar que esta fijación de valores es adaptable, ya que para la filósofa se necesita aprender y traer del pasado la enseñanza, adaptarla a la realidad del presente y luego comportarse de tal o cual forma para el futuro, de ello es que ‘marcar continuidades o transiciones’ destaquen como acciones que no necesariamente son rígidamente establecidas. Por último, y ya con mayor predominancia social, apropiarse de lo aprendido y el comportamiento para poder asegurar un ‘yo’ coherente y adaptado a un conjunto social. La identidad permitiría diferenciar el ‘yo’ del ‘nosotros’, si bien los individuos pertenecen a la clasificación de ser humano, cada uno de ellos forma su propia identidad para separarse, de manera figurativa, del otro. Cabe mencionar que esta búsqueda del ‘yo’ no negaría la participación del ‘nosotros’, más bien se hace importante mantenerse en el ‘nosotros’ desde la separación del ‘yo’, ya que, esta acción se afirmaría en la necesidad de conexión social que presentan los individuos para poder progresar, algo que Victoria Camps manifiesta incesantemente y que lo podemos ver reflejado en la siguiente afirmación: “*Vive más alienado del mundo y de los otros quien se juega toda la vida en una sola causa, a la causa de labrarse una única identidad*” (Camps, 1990, p. 107). Tomando en consideración a la alienación como la pertenencia a un grupo y el arraigamiento del sujeto a este, podemos decir que lo que se quiere afirmar es el resultado que daría el camino hacia la propia identidad. El ser humano al formarse como alguien con identidad propia (ideas, virtudes, actitudes, etc.) sería capaz de ensamblarse a la sociedad en la que está inserto, esto

debido a que saber quién se es le permitiría trabajar y relacionarse de mejor manera con el conjunto, teniendo en cuenta los límites que conlleva ser un individuo en sociedad.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo es que siendo un ‘yo’ en el ‘nosotros’ podría llevarnos a una finalidad consensuada en la comunidad? Nuestra filósofa, en el apartado de Identidades<sup>6</sup>, resume la unicidad del individuo desde el ideal de igualdad personal hacia el general, es decir, al tener en mente que las personas pertenecen a una comunidad, un colectivo o una asociación, se asume que los seres humanos están en condiciones de igualdades generales, al mismo tiempo que el sujeto se autodetermina igual en derechos y deberes para pertenecer a esas agrupaciones. Se presupondría entonces que el ideal de comunidad vendría desde este progreso individual, por lo que, por parte de Camps, se asumiría que de una u otra forma, se necesitaría de la afirmación del progreso en comunidad y el personal para el consenso del ‘nosotros comunidad’, por consiguiente, este ideal presuntamente otorgaría las condiciones para un *thelos* comunitario. Con esto, ser un ‘yo’ no podría apartarse de lo público al presuponerse iguales a otros, aun así, la autora menciona que este ‘iguales’ se resume a la condición de ser humano en comunidades y no la esfera íntima de la persona.

Finalmente, pareciera que el ‘nosotros’ es una necesidad de progreso individual, el cual establecería las bases para el mismo y, en consecuencia, establecería parámetros comunitarios que definirían la finalidad ciudadana, es decir, el ser humano visto solo en su individualidad no significaría un real avance para el progreso social, más bien lo aislaría aún más del ideal de comunidad propuesto por Victoria Camps, en cambio, ubicar a ese ser

---

<sup>6</sup> *Virtudes públicas*, 1990, pp. 160-165.

individual en el ‘nosotros’ y hacerlo parte de ese ‘nosotros’, significaría tener un comportamiento colectivo desde la individualidad para el ‘nosotros’.

Ya habiendo mencionado la complementariedad de lo que necesitarían las personas para vivir y convivir en sociedad, se hace necesario centrar las propuestas de Victoria Camps sobre la ética pública, para ello hay que identificar al individuo como alguien que cumple un rol específico en la sociedad e identificar cuál es su condición en esta misma. En concreto definir al ser humano como un individuo inserto en la sociedad como ciudadano, esto debido al comportamiento público que ejerce y que se va desarrollando en conjugación con el propio querer. Puesto que gran parte de las sociedades están insertas en gobiernos democráticos, Camps propone el argumento desde aquella base y sostiene que:

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

Pensamos que la propuesta de la pensadora va hacia gobiernos sociales y auto gobiernos que se establezcan desde el buen comportamiento para el otro y el ciudadano mismo, haciendo que la convivencia sea un ambiente ameno entre los que conforman la sociedad, es por ello que propondría la transformación de las virtudes hacia lo público, haciendo que con esto el individuo no solo trabaje para sí mismo, sino que involucre al otro para que como resultado conformen mejores ciudadanos y sociedades.

En unión con la reflexión anterior, el ciudadano es definido como aquel que habita un lugar con asentamiento de población, cumpliendo funciones específicas, de las cuales entre

ellas se encuentra la función política<sup>7</sup>. En este ítem en específico, Victoria Camps asegura que el ciudadano debe cumplir con una serie de virtudes que lo vinculen al ejercicio político de derechos y deberes dentro de la localidad habitada y, en consecuencia, del propio país, esto desde el ejercicio de asumir que la ética necesariamente contribuye con la justicia<sup>8</sup>. Esta correlación es propuesta desde la postura que el comportamiento ético lleva hacia actos de justicia y se uniría, además, con el ideal que poseería el ser humano con la justicia, es decir, aquello que debe hacerse según derecho o razón<sup>9</sup>, que iría en beneficio no solamente personal, sino general. De ello es, que el cumplimiento de derechos y deberes del ciudadano debiese venir de la mano con un comportamiento ético adecuado al desenvolvimiento público esperado, el cual estaría basado en virtudes que busquen el bien común, como se puede apreciar en palabras de nuestra filósofa: “*la virtud es una cualidad – o una serie de ellas – favorable al ejercicio y el perfeccionamiento de la democracia representativa*” (Camps, 1990, p. 30), es decir, la capacidad de favorecer al estado democrático a través de acciones que produzcan beneficios a la comunidad y, a su vez, al individuo.

### **1.1.2 Moral/ética y esfera pública**

Siguiendo la línea de pensamiento de Camps, la moral pareciera estar mal entendida, ya que, se aprecia cierta negatividad a la hora de afrontar el término y, enfrentándolo a lo que la autora propone, difiere tanto en finalidad como en ejecución. Esta negatividad, resaltada por la autora, posiblemente se origina desde las propuestas éticas de los pensadores antiguos (lo

---

<sup>7</sup> <https://dle.rae.es/ciudadano>

<sup>8</sup> Véase prologo *Virtudes públicas*, 1990

<sup>9</sup> <https://dle.rae.es/justicia>

cual se ejemplificará más adelante), ya que el comportamiento social y personal se vería más limitado y la libertad del individuo se vería afectada. Tomando el pensamiento de Aristóteles, no se debe olvidar por qué existen clasificaciones de ciertos comportamientos dentro de esta categoría. Clasificaciones que en principio se presume que fueron hechas para argumentar la necesidad del buen comportamiento y la búsqueda del bien en sociedad, por sobre la prohibición con la que algunos asociarían el comportamiento ético moral. Los actos que involucran el buen actuar ante una injusticia, delitos o cierto comportamiento de respeto a personas mayores, son algunos de los ejemplos que pueden extraerse como actos éticos no prohibitivos, ya que de manera aparente fijarían la mirada hacia la búsqueda de un equilibrio para la convivencia, aun así, la ética pareciera representar un castigo al libre comportamiento humano. Otra postura es la que nos presenta, por ejemplo, Kant (en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*), y que nos sirve para explicar la negatividad que declara Victoria Camps en el desarrollo de su pensamiento ético. El filósofo alemán nos expone un comportamiento ético/moral aparentemente estricto, basado en el ‘deber’ (presentado como el hacer algo porque debe hacerse), a través de la ‘buena voluntad’ (en este caso, el impulso hacia lo bueno en sí mismo). Para ello, el autor, a través del ejemplo de un filántropo que no considera el dolor del otro pero que aun así se inclina hacia la acción moral y no la personal, afirma que:

Aunque la miseria ajena no le conmueve porque le basta la suya para ocuparle; si entonces, cuando ninguna inclinación le empuja a ello, sabe desasirse de esa mortal insensibilidad y realiza la acción benéfica sin inclinación alguna, solo por deber, entonces y solo entonces posee esta acción su verdadero valor moral (Kant, 2016, p. 61)

Creemos que la propuesta de Kant se centra en las acciones desinteresadas por sí mismas, ya que al afirmar que el comportamiento ético no se basa en las afecciones personales,

refieren al hacer el bien en sí mismo, actuar bien solo por ser el bien. En general la ética Kantiana entrega una visión austera que no sería del todo descartable, aun así pensamos que, a pesar de los esfuerzos, este comportamiento moral excluiría el carácter individual de la conducta humana, con esto queremos decir que al actuar fielmente por el deber y solo por el deber en sí mismo, el 'yo' que el individuo busca afirmar en el desarrollo de su vida se perdería en un concepto que el mismo Kant posiciona como presuntamente inalcanzable, el Bien. Desde la línea argumentativa de Victoria Camps, se puede deducir que esta universalización del deber y el bien en sí mismo actuaría como un factor que reste al reconocimiento de los actos humanos como propios, por lo tanto, los actos por el beneficio del 'nosotros' podrían tornarse como actos desapropiados al ser ejecutados desde un supuesto desinterés y no por una voluntad personal de solidarizar con el otro o consigomismo.

Las acciones de cada individuo tenderían a la buena convivencia con el otro y al mejor resultado para ellos mismos, esto viéndose desde el punto que como seres humanos se busca un futuro característicamente bueno, caso contrario, el mal comportamiento saldría de esta clasificación y produciría malestares en el individuo y su entorno. Esto nos llama a preguntarnos ¿Cómo es posible saber cuál es una acción moral y cuál no? Para la filósofa no hay una respuesta concreta, aun así, se arriesga a decir que *“tal vez no sepamos en concreto hacia dónde hay que ir, pero sí sabemos qué es lo que no nos gusta y lo que no debería tolerarse ni permitirse”* (Camps, 1990, p. 11) Aquí se presentaría una ética fuera de lo absoluto pero que se enfocaría en lo que se quiere y no quiere para el individuo, esto desde lo que el propio ciudadano considera como óptimo y tolerable para el grupo/sociedad. La división de qué es lo moral y no moral puede resultar dificultoso para una sociedad que, bajo la mirada de Camps, no debiese ser intrínsecamente dualista. Si bien esta identificación de lo

que es y no es moral sirve para ubicar más o menos lo que se puede hacer en sociedad, pareciera que cumple un rol de estigmatización en ciertos tipos de comportamientos, por ejemplo: el código de vestimenta, al ser aceptados en la invitación, enmarca a los invitados a cierto tipo de formalidades de los eventos, por lo tanto, todos están dispuestos a ir con vestimenta formal a esa ocasión puntual. Caso contrario, cuando no se anuncia un código de vestimenta y aun así se critica o discrimina al individuo en ese contexto (cómo debe vestirse o no alguien en cualquier ocasión), es cuando se saldría del propósito de la moral y ética para entrar a un campo prejuicioso de cómo debe ser el otro bajo la perspectiva individual de quien critica. Para Camps, estas situaciones atentarían a la moral, quedarían fuera de lugar y a su vez estigmatizaría al afectado, todo ello por el hecho mismo de que la moral privada se traspasa a la pública, sin necesidad de que ese comportamiento (no vestir de etiqueta o formal) afecte al desarrollo de actividades en particular.

La importancia de comprender qué es la moral, fuera de todo juicio discriminatorio, caería en la necesidad de convivir en un equilibrio apropiado, el cual permitiría a su vez la libertad de los individuos y, además, separar la esfera pública de la privada, ya que existiría un afán de, como fue anteriormente nombrado, “*convertir lo privado en público*” (Camps, 1990, p. 24), queriendo decir con esto que se propagaría el juicio público a los otros desde sus acciones privadas, no solo se juzgaría al sujeto en lo que hace públicamente, sino en lo que hace en sus cuatro paredes.

Pese a los detalles que diferencian a Victoria Camps de Aristóteles, como el hecho mismo de separar las acciones de la esfera privada del individuo y la pública, desde la perspectiva del momento epocal en que cada pensador desarrolló sus ideas, si hay un punto que coincide

en ambos que se encontraría en el empleo de las virtudes. De la mano a la moral, o la ética<sup>10</sup>, se encuentran las virtudes, las que para la autora se definirían como “*cualidades, modos de ser individuales, que tienen una dimensión necesariamente pública*” (Camps, 1990, p. 24), queda en evidencia que las virtudes son rasgos netamente personales y que, de alguna manera u otra, inciden tanto en lo privado como en lo público. Si se remonta a Aristóteles se puede encontrar que existe una diferenciación entre las virtudes dianoéticas y éticas como formas de aprender el comportamiento en sociedad. Mientras que la dianoética es la manera de aprender las costumbres y el desarrollo de estas a través del tiempo y la experiencia, la ética proviene de la aplicación de las costumbres. Para esclarecer, el pensador desarrolla la idea de las virtudes como algo a aprender socialmente mediante las consecuencias y acciones del ser humano, por lo tanto, se enseñan por necesidad para que los ‘hombres’ sean más justos, de ello es que el ser humano estaría naturalmente capacitado para aprenderlas y perfeccionarlas<sup>11</sup>. En consecuencia, las virtudes serían producto de un ejercicio público en conjunto, lo que involucraría tanto a los que ‘enseñan’ desde sus propios actos, como a los que adoptan los mismos desde lo vivido, observado y oído. Al igual que Aristóteles, como se explicó en un principio, Victoria Camps atribuye las acciones ético-morales a la formación de la personalidad de los sujetos desde el aprendizaje social y la reiteración de aquello que como fin produce bienes; en consecuencia, que estas acciones son manifestadas necesariamente en la esfera pública. Otro punto importante es que, al ser expresadas en público, son acciones que detonan un potencial aprendizaje de terceros, es decir, el

---

<sup>10</sup> Conf. Pp. 10-17, *Virtudes públicas*, 1990. Para la autora ética y moral no difieren en la aplicación a la realidad y ambos conceptos los define como un *conjunto de virtudes*, aun así, reconoce que el origen de la ética viene desde la *moral vivida*, es decir, la ética vendría desde las experiencias normativas y las costumbres de las comunidades donde se inserta el ser humano.

<sup>11</sup> *Ética a Nicómaco*, libro II, pp.75-76, 1103a – 1103b

comportamiento de los ciudadanos se transmite y aprende de los que están constantemente observando y juzgando de otros, es ahí donde viene a la mente la frase de Scheler: “*El niño no está solo ahí ‘para’ llegar a ser adulto, sino que la niñez tiene un insustituible valor propio. El destino del adulto está prefigurado en la vivencia de la niñez.*” (Scheler, 2004, pág. 138) pensamos que lo que quiere decir Scheler es que todas las acciones son condicionantes para el niño (o el sujeto que esté presente en situaciones de aprendizaje social), si bien de alguna manera elige lo que quiere aprender y los tutores se preocupan de mostrar valores y acciones de acuerdo a sus convicciones, no se puede obviar el hecho de que el ser humano vive inserto en una sociedad que estimula el aprendizaje de diversos valores (entre otras cosas), los que luego serán replicados por aquellos que van creciendo y se van haciendo parte cada vez más ensamblada en la sociedad.

Otro punto, no menor para el desenvolvimiento del individuo como ser ético y moral en la esfera pública, es la deliberación, es decir, la previa reflexión de las acciones. Para Aristóteles en la *Ética a Nicomaquea*, nos expresa que deliberar es considerado uno de los actos importantes a la hora de decidir qué hacer, en este paso el individuo revisa los pro y contras que lo ayuden a determinar cuál es la mejor respuesta que podría dar a las situaciones que se exponen<sup>12</sup>. Plantearse en la deliberación no sería solo pensar en hacer lo que se cree correcto, sino que implica un proceso complejo en la persona, el que idealmente no debiera ignorarse. Siendo más específico, Aristóteles menciona este progreso desde el principio de movimiento, el que posteriormente entra al acto voluntario, la elección y culmina en la deliberación. En el primer paso, el principio de movimiento, el autor se preocupa de situar el

---

<sup>12</sup> *Ética a Nicómaco*, libro III, 2005.

impulso de hacer algo en el individuo, impulso que pasaría a ser el acto voluntario<sup>13</sup> condicionado a conocer que es lo que se quiere lograr con la decisión que está pronta a tomar. En tanto a la elección, el autor dice: “*En general, parece que la elección tiene que ver con lo que depende de nosotros*” (Aristóteles, 2005, p. 100 ss) Creemos que Aristóteles posiciona la elección desde la dependencia de lo que se enfrenta el ser humano desde la ignorancia o conocimiento de la situación, algo que más adelante lo complementa con: “*parece, desde luego, que es algo voluntario, pero no todo lo voluntario es objeto de elección. Entonces ¿acaso será aquello que se ha deliberado previamente, ya que la elección va acompañada del razonamiento y el discurso?*” (Aristóteles, 2005, p. 101). Desde la posición condicionada del ser humano como participante de la sociedad y con encuentros con el azar, creemos que la perspectiva aristotélica apunta a que el acto voluntario depende de cuánto se conoce sobre lo que se decidirá y de las variables que implique la respuesta de las acciones voluntarias. Por consiguiente, suponemos que el autor clasifica la elección desde la importancia del razonamiento y el discurso, siguiendo dicho argumento, el acto de la elección no debería ser solo escoger por escoger, sino que tendría que ser escoger lo que mejor aporta al bien que produzca la acción, ya que para el planteamiento aristotélico la ética del ser humano debiese girar en la búsqueda del bien mayor. Por último, deliberar, se resumiría como la toma de decisiones posterior a la reflexión y en base a lo que se puede o no realizar por el sujeto a futuro<sup>14</sup>. Para el autor responder basados en lo que es realizable por el sujeto resulta

---

<sup>13</sup> Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, libro III, 2005, P 94 – 99, señala impulsos tanto voluntarios como involuntarios a la hora de actuar, ambos influidos desde distintas aristas, mientras que el voluntario se rige desde el saber qué es lo que se está haciendo, el involuntario puede ser desde la ignorancia de los resultados del acto como desde la obligación de hacer algo por sobrevivir a una situación. Para el desarrollo de este punto, solo nos referimos solo a los actos voluntarios con conciencia de lo que se está cometiendo.

<sup>14</sup> Véase *Ética a Nicómaco*, libro II, 2005, p. 79 – 82.

fundamental, ya que este proceso conllevaría a la acción como finalidad, por lo tanto, y valga la redundancia, no se podría llegar a hacer algo que esté fuera de las capacidades del ser humano.

Ya explicado esto pasaremos a revisar cómo es que las virtudes podrían o no desenvolverse en sociedad y cómo estas, en conjunto con el empleo de la ética, serían consideradas bajo el alero público en la que los individuos se desarrollan.

## **1.2 Consideración pública de la ética y el empleo de las virtudes**

En relación a lo planteado, nos surge la siguiente pregunta ¿Cuál es el motivo para que Victoria Camps se centre en hablar de virtudes públicas? Ya habiendo hecho un repaso a su planteamiento, es posible responder que este parte desde la base que simplemente el hecho de que todas las acciones, hechas en contextos de emisor-receptor, están siendo materia constante de aprendizaje (aprobación o rechazo) de terceros. Recalcar el concepto ‘públicas’ podría significar impulsar a los individuos a que se den cuenta de que no hacen o dejan de hacer cosas para sí mismos, sino que junto a esa individualidad también hay una proyección hacia lo compartido por la ciudadanía.

Ahora bien, ¿por qué Victoria Camps promueve virtudes públicas a la hora de formar mejores sociedades? En primer lugar, la autora propone tres razones para fundamentar la categoría ‘pública’ de las virtudes. Primero, como ya se vio anteriormente, “*la moral es pública y no privada*” (Camps, *Virtudes públicas*, 1990, p. 23), ya que el empleo de estas acciones y el ejercicio de juzgarlas se hace desde el individuo hacia terceros, involucrando

así repercusiones en la sociedad (en ambos casos), es por esto que la categorización pública surge a la par con la responsabilización de los actores de las virtudes para formar mejores comunidades. Si bien existe la esfera pública y la privada de manera simultánea en el individuo a la hora de enfrentarse a la esfera pública, esto no debiese impedir que el comportamiento sea siempre en favor al equilibrio ético social. Como segunda razón se pretende contextualizar la primera y para ello se afirma que no se debe convertir la esfera privada en pública desde el siguiente argumento:

La noción de virtud, para nosotros, permanece asociada a la represión de los pecados capitales: la ira, la envidia, la gula, la pereza, el orgullo. La moderación de los vicios propiamente dichos, como el beber, fornicar, comer bien o, sencillamente, divertirse. Todo aquello que desequilibraba la medida establecida. Pues bien, precisamente por ello es necesario dirigir a la ética hacia esa zona de lo general, de lo que concierne a todos, para corregir una falsa idea de moralidad. (Camps, Virtudes públicas, 1990, p. 24)

Como bien explica la filósofa, la negatividad hacia la virtud gira en torno a la noción prohibitiva del sujeto para tener un ‘buen comportamiento’ en sociedad y consigo mismo, pero lo que no se decía era que estas prohibiciones son de plano íntimo para los individuos, por lo tanto, se genera un ambiente represivo. Camps aclara y redirige el foco de las virtudes y la ética hacia lo público, eso quiere decir que los actos personales no son juzgados a excepción de aquellos que causen daños a otros, solo será corregida la moral de quienes transgredan a miembros de la sociedad para sus propios fines, en palabras simples, se juzga y corrige lo que al público general le concierne. En *Ética mínima*, de Adela Cortina se puede encontrar la similitud de enfoque ético, ya que la autora argumenta que al estar mal entendida (y enjuiciada) la moral, esta se reemplazaría por la ética como término más político y democrático, esto debido a que la moral se toma como un término ‘prohibitivo’ y ‘limitante’, por lo tanto, inculcaría una negatividad, otro argumento que expone la autora lo desarrolla desde la siguiente afirmación:

Tiene pleno sentido que una sociedad democrática y pluralista no desee inculcar a sus jóvenes una imagen de hombre admitida como ideal sólo por alguno de los grupos que la componen, pero tampoco renuncie a transmitirles actitudes sin las que es imposible la convivencia democrática (Cortina, 2019, pág. 38)

Desde el punto de vista de Cortina, creemos que su enfoque no va en fomentar la antigua ética o moral, mucho menos transformarlas, sino que exista un proceso educativo y reflexivo de aquellas, lo que permitiría extraer la negatividad de lo que involucra ‘comportarse en sociedad’ a través del paso de la moral a la ética que involucraría este proceso, esto planteado especialmente por estar actualmente inmersos en gobiernos democráticos que necesitarían de ciudadanos activos en el plano político y ético.

Volviendo a Victoria Camps, el último punto que propone en su línea de investigación es buscar una ética adaptada al comportamiento del mundo moderno, el *thelos*, lo que para ella es el individualismo liberal, diciendo que “*habrá que buscar el tipo de ética que convenga al individualismo*” (Camps, 1990, p. 24). La adaptabilidad propuesta por la autora pareciera estar necesariamente ligada al hecho de que el ser humano, su representatividad y fin, van cambiando conforme el paso del tiempo y los intereses personales y generales que vayan surgiendo desde el habitar en cierto tipo de sociedades, por lo tanto, la ética o los actos morales no pueden ser fijados como actos y reflexiones rígidas conforme a un *thelos* universal. Entonces las virtudes, en tanto se fijen como cualidades individuales, mutarían dependiendo de cómo aprehende y se desarrolla el individuo dentro de estas sociedades, de ello es que la ética sea propuesta como un concepto bajo modificaciones y adaptaciones dependiente de las necesidades sociales de los seres humanos. Lo que, en el caso de Victoria Camps y el desarrollo de su planteamiento previo la época de los noventa, se centraría en una nueva ética conforme al individualismo y liberalismo económico, argumentado desde dos

perspectivas, por un lado, esta nueva sociedad se caracteriza como productora y por otro, como privatizada. En lo que concierne a la sociedad productora la autora afirma que los individuos trabajan cada vez más conforme a la generación de riquezas, la propiedad privada y alineados con el mercado, en tanto a la privatización, nuestra filósofa argumenta que debido al anhelo que impulsa la producción, el individuo se vuelca hacia las preocupaciones personales y familiares, por ende, se desentendería en gran parte del ámbito público<sup>15</sup>.

Como se puede apreciar, la propuesta de Camps iría desde el análisis, ya anteriormente mencionado, de que los actos humanos no solamente son íntimos, sino que a su vez estos se ven involucrados en la vida pública quiérase o no, por lo tanto, apuesta por un cambio de percepción hacia la moralidad, cambio que involucra dejar el dogmatismo de la moral, como el Kantiano que al tener un enfoque universal coartaría libertades individuales, y buscar acciones que favorezcan la convivencia. Este cambio habría de tener una repercusión política a través de la educación de las virtudes, algo que se ve en el reconocimiento de los ciudadanos tanto de los derechos como los deberes que deberían hacerse efectivos en las sociedades<sup>16</sup>. La pregunta que surge ahora es ¿cómo lograrlo? Para dar respuesta a ello, Victoria Camps nos propone que: *“para ello hace falta la ética, para recordar que existen unos derechos los cuales no serán realidad sin una cierta dosis de voluntarismo personal, social y político”* (Camps, 1990, p. 28). Podemos deducir que la autora atribuye la realización óptima de los derechos y deberes del ciudadano desde la voluntad de cumplir y hacer cumplir estos tópicos, aun así, la afirmación de la ética predomina en el área de la educación de esta para poder

---

<sup>15</sup> *Virtudes públicas*, 1990, pp. 94-94

<sup>16</sup> *Virtudes públicas*, 1990, pp. 26-28

llegar a hacer cumplir los derechos y deberes correspondientes, de otra manera el área personal y social del individuo se vería al debe.

En cuestiones prácticas, por más que se ideen teorías éticas para sustentar la sociedad y la política, estas deben fundamentarse en la importancia que han de tener en relación a la sociedad. No sería posible proponer, como este es el caso, virtudes que no puedan ser aplicables y realizables por los seres humanos. En concordancia con el pensamiento de Camps, posiblemente el rol principal de las virtudes sea adherir plenitud al individuo para desarrollarse como ciudadano y ente político, ya que su relación de condición política con el otro pasaría a ser un irrenunciable, es decir, un ciudadano como tal sería un ser comprometido con la satisfacción del bienestar nuclear y general. *La condición humana* (2009), título de Hannah Arendt, nos sirve para encontrar esta relación indisociable de los seres humanos, afirmando que: “*Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos*” (Arendt, 2009, p. 37), es probable que esta frase venga desde la observación de que cada acto está empíricamente conectado con otro. Como los eslabones de una cadena, las acciones no poseerían gran separación unas con otras, sino que cada una estaría condicionada por el resultado de la otra, aunque puede surgir la siguiente duda: ¿cómo es que mi actuar afectaría a la sequía y hambruna en África? No es una pregunta a la cual se puede responder fácilmente, pero si da cabida a reflexionar desde los mismos hábitos de derroche de recursos que los seres humanos generalmente tienen y que, a la larga, invaden hasta las comunidades más lejanas solo por el hecho de querer suplir ‘mi necesidad’. El actuar individual y desinteresado traería problemas al general de las sociedades, si bien a gran escala existe la posibilidad de que pase desapercibido, adecuándolo al pensamiento de Victoria Camps esto no sería una justificación para no preocuparse de los resultados del propio actuar,

más bien sería un ejemplo que haga cuestionar qué tan lejos puede llegar la repercusión de los actos propios a las decisiones públicas. En concreto, y adaptado al plano político, decidir no votar también incide en el resultado de quien será el próximo a gobernar y cómo se plantearía el funcionamiento de la sociedad ante ese gobierno, por lo tanto, considerar la actividad inactiva como parte de los eslabones de la cadena que conforman los actos humanos, puede ser uno de los pasos fundamentales a la hora de reconocerse como ciudadano con virtudes acorde al bien común desde las propias necesidades. Con esto queda dar paso a qué virtudes pueden ser aquellas que impulsen un desarrollo social benéfico y cómo estas podrían ser empleadas para que teóricamente funcionen con aquella finalidad.

### **1.3 Actualización y adaptabilidad en las virtudes públicas.**

Si bien existe una variabilidad de virtudes que puedan tener los ciudadanos, visto desde la perspectiva de multiculturalidad y pluralidad de individuos, nuestra pensadora hace una propuesta desde lo que cree sensato para poder desenvolverse en la sociedad, para ello analiza cuatro virtudes que posiblemente faciliten las relaciones de convivencia social, lo cual se afirma en dos puntos; la actualización de la sociedad a los tiempos modernos y la desactualización de las virtudes conforme al cambio de paradigma de la sociedad en general. El primer punto centraría a las virtudes como carentes ante necesidades que van surgiendo con la modernización, es decir, para Camps las virtudes estáticas serían poco realistas en épocas donde la comunicación, el actuar del ser humano y las nuevas profesiones van mutando de la mano con la tecnología y las necesidades que esta arrastraría. En el segundo punto, estrechamente unido con el primero, Camps nos expresa que la tecnologización de las

sociedades crea cambios de paradigmas individuales y generales que las virtudes no actualizadas no lograrían abarcar, por ende, su propuesta de nuevas virtudes públicas iría en favor de la actualización de las antiguas virtudes.

### **1.3.1 Solidaridad y simpatía.**

Para entender la solidaridad, Victoria Camps invita a separarla de la concepción católica por la que se le reconoce y la acerca hacia la realidad empática del ciudadano, por lo tanto, define la solidaridad como “*los buenos sentimientos*” (Camps, 1990, p. 32), o los estados de ánimo positivos que generarían las relaciones con otros. Otro punto importante que destaca la autora es que la solidaridad sería ‘vecina de la justicia’, asegurando que: “*incluso donde hay justicia, tiene que haber caridad*” (Camps, 1990, p. 33). Para comprender lo que Camps quiso comunicar con esa aseveración, es necesario entender la justicia desde su punto de vista. En los primeros párrafos del capítulo II de *Virtudes públicas*, la definición de justicia es entregada como: “*la condición necesaria, aunque no suficiente, de la felicidad, el fin último de la vida moral*” (Camps, 1990, p. 31), en este punto es donde deducimos que la condición de justicia está por sobre cualquier otra virtud que pueda ejercer el ser humano, pareciera incluso que cada virtud (postulada por la autora) decanta en la justicia como finalidad de las acciones, de ello es que caridad-solidaridad y justicia se verían relacionadas.

La relación de los ciudadanos, al aceptar esta virtud como propia, se vería afectada por el comportamiento empático de la solidaridad y traería consigo beneficios a largo plazo desde la unión de estos mismos, no obstante, para Victoria Camps, se evidencia poco trabajo de la filosofía sobre esta virtud y el ideal de justicia que se generaría a través de ella, ya que en la

práctica el proceso democrático, en cierta medida, distaría del encuentro con la justicia<sup>17</sup>. Adecuando su argumento a la realidad, es posible ver ciertas resoluciones de conflictos y acciones que muestran cómo la justicia falla en contra de lo que se consideraría un buen juicio, muchos son los ejemplos en casos de femicidios, asesinatos o estafas mediáticas que llegan a sentencias poco favorables para las víctimas, de ello es que cabe preguntarse ¿cómo es que la solidaridad, trayéndola hacia los ciudadanos como una virtud pública, ayudaría a alcanzar el o los ideales de justicia? Quizá Scheler nos sirva aquí para darnos más luces respecto a este tema, el autor al hablar de simpatía en su texto *Esencias y formas de la simpatía*, describe que la unión de los seres humanos debe ser desde este sentir, lo que llevaría a desarrollar personas con afecciones hacia los otros que impulsen el desarrollo en comunión, para esto se debe reconocer al otro como igual a sí y desde ello se podría comenzar a solidarizar. También habla del amor al ‘hombre’ como ser humano, por condición humana y lo profundiza diciendo:

El genuino amor al hombre no distingue entre compatriotas y extranjeros, el malhechor y el bueno, entre valor y no valor raciales, cultura e incultura, tampoco entre bien y mal, etc. A ‘todos’ los seres humanos abraza, exactamente como la simpatía, sólo porque son seres humanos... (Scheler, 2004, p. 131)

Pensamos que el autor está diciendo que simpatizar es parte de la naturaleza del ser humano, la cual funcionaría como medio para reconocer y sentir con el otro, para el otro y para sí mismo, además, agrega que al igual que el amor, esta no distingue al otro por sus

---

<sup>17</sup> “Una virtud de segundo orden” p. 34-38, *Virtudes públicas*. Para Victoria Camps, la solidaridad y justicia son dos condiciones sociales indisociables, ya que el ejercicio de la solidaridad en sí mismo solo involucraría el ayudar a otro de manera paternalista, en cambio ejercer la solidaridad en conjunto con el deseo y/o ejecución de la justicia involucraría un verdadero progreso para la sociedad. No solo se le entregarían o facilitarían los caminos al otro para conseguir los recursos necesarios, sino que se actuaría desde la base de entrega y trabajo para que esos recursos se mantengan en el lugar desde donde se pudo haber solicitado. Otro punto no menor para la autora es que argumenta que debido a esta condición no puede haber solidaridad sin justicia, ni justicia sin solidaridad, ya que no cumpliría con el rol de proteger y trabajar con el otro para llegar a una vida digna.

características anexadas al individuo, sino como un conjunto de cualidades que forman a la persona. En relación a Victoria Camps, esta necesidad de sentir al otro se vería reflejada en la solidaridad, ya que la unión que se daría con el otro en esta manera de conectarse podría fundar el ideal de justicia. Finalmente, la filósofa sintetiza la acción solidaria como:

Explicar en qué consiste ser solidario no significa tratar de descubrir una esencia de lo humano, sino insistir en la importancia de las diferencias (raza, sexo, religión, edad), sin abdicar del ‘nosotros’ que nos contiene a todos. Se puede -y se debe- ser etnocéntrico haciendo cada vez más amplio el universo común de ‘nosotros’. La solidaridad es, en suma, una posibilidad -y un imperativo- de ningún modo contraria al cuidado de cada uno por su propia persona (Camps, 1990, p. 41-42)

Como se puede apreciar, a diferencia de Scheler, Camps no asocia la solidaridad a una esencia de ser humano, más bien la ubica desde el diálogo racional del sentimiento de solidaridad para poder surgir en comunidad con la justicia. Desde este punto de vista, la importancia de resignificar lo que se considera diferente se vería expuesta en la necesidad de actuar para el nosotros, por ende, es posible ver que la discriminación en nuestra autora no solo estancararía la necesidad de justicia en las sociedades, sino que obstruiría la solidaridad como una virtud general. Es entonces que se haría necesario no solo identificar las diferencias, sino que actuar conforme al beneficio de ellas para así poder alcanzar un ideal de solidaridad con beneficio general.

### **1.3.2 Responsabilidad**

Como concepto ético, la responsabilidad se define desde el hacerse cargo moralmente del o los asuntos en los que se erró<sup>18</sup>, por lo tanto, cada consecuencia que perjudique a otros o a

---

<sup>18</sup> <https://dle.rae.es/responsabilidad>

sí mismo debiese ser solucionada por el emisor, esto además incluirían las acciones que no se hacen o dicen<sup>19</sup>. En nuestra pensadora es posible ver interrelaciones de actos en la responsabilidad, tal como se afirma a continuación: *“La responsabilidad tiene que ver con la libertad o autonomía del individuo así como su capacidad de comprometerse consigo mismo y, sobre todo, con otros hasta el punto de tener que responder por sus acciones.”* (Camps, 1990, p. 60) Como primer aspecto a destacar se encuentra la libertad (o autonomía) de la persona para actuar, ya que, según la autora la libertad y la responsabilidad en el ámbito ético serían lo mismo<sup>20</sup>, es decir, la capacidad de hacer o decir lo que se cree correcto por parte del individuo equivale a la capacidad de responsabilizarse del resultado de dichos actos, en palabras simples, ‘asumo y respondo por lo que hago’. El segundo punto importante es el compromiso de los individuos para responder sobre sus actos, con esto harían patente el interés de una mejor convivencia, es por ello que Victoria Camps argumenta desde el compromiso propio como individuo hacia los demás, como un acto de responsabilidad interna que derivaría en la propagación de esta virtud en las sociedades.

La conciencia de los actos propios puede verse como uno de los aspectos fundamentales a la hora de asumir responsabilidades, en este caso, la conciencia se encargaría de percatar lo externo e interno que afecte a la persona, a su vez, diferenciaría los actos desde el *“conocimiento del bien y el mal”* (Mora, 2014, p. 61) lo que traducido al pensamiento de Camps, sería el conocimiento de lo bueno y lo menos bueno para los individuos. Esta ‘conciencia moral’ permite identificar al individuo como un ser humano que no está ajeno a la responsabilidad, ya que la capacidad de identificar las situaciones y solidarizar con el otro

---

<sup>19</sup> *Virtudes públicas*, 1990, p. 95.

<sup>20</sup> *Virtudes públicas*, 1990, Capítulo III.

(argumentada anteriormente) parece estar inherente en el ser humano. Reconocer y asumir las consecuencias de los actos resultaría ser un deber, no obstante, en la práctica no son tantas las ocasiones donde públicamente se ven a ciudadanos reconociendo haberle hecho daño a otros. Victoria Camps asume que la falta de responsabilidad deriva desde la ausencia de exigir explicaciones al otro por sus actos perjudiciales, sea cual sea el escenario donde se desenvuelva el individuo, es por ello que asegura que *“tiene que ser responsable, pero para poder serlo, tiene que ser interpelado”* (Camps, 1990, p. 61), la interpelación sería uno de los pasos, además del traspaso de normas de comportamiento, para que el sujeto en cuestión se dé cuenta de lo que hizo/dijo, esto debido a que los actos cuestionados generalmente serían perjudiciales para parte de los seres humanos, en conjunto, aquel que fue cuestionado reflexionaría sobre lo expresado y accedería (en el caso que realmente dañe o desfavorezca a otros) a remediar la situación. Esta no solo sería tarea de los padres, aunque se comenzaría con ellos en la crianza, sino que también de la sociedad donde se está inserto.

Luego de lo que se ha estado desarrollando y entendiendo la posición acerca de las virtudes según Victoria Camps, nos preguntamos ¿por qué la responsabilidad debería considerarse una de ellas? Desde la perspectiva de un ideal de ciudadanía equitativo, la responsabilidad entraría posicionada como un sistema de justicia distributiva, es decir, el reparto de responsabilidades en la población aminoraría el daño hacia la ciudadanía y permitiría a hacer conscientes a todos sobre lo que hacen o dejan de hacer. Victoria Camps argumenta lo anteriormente mencionado acuñando el término ‘responsabilidad social’ para definir la prioridad que los ciudadanos debiesen tener, las cuales serían las miserias y

contradicciones que se presentan actualmene en las sociedades<sup>21</sup>. Actualmente apuntar con el dedo a otros por los daños causados se mostraría como una manera de hacer justicia, pero no pareciera haber una acto de responsabilización propia a la hora de reflexionar por qué pasan situaciones tan graves como, por ejemplo, que familias de muchos integrantes vivan precariamente. Es aquí donde la responsabilidad social entraría en materia para buscar justicia entre todos y para todos, esto partiendo de la base que los ciudadanos hayan asumido las responsabilidades propias ante su comunidad. En continuidad con lo expuesto cabe relacionar cómo poder asumir la responsabilidad desde la posición de individualidad y diferencia que destaca nuestra autora.

### **1.3.3 Tolerancia**

En palabras de Victoria Camps “*la tolerancia es una forma de expresar el respeto a los demás aceptando sus diferencias. Pero, sobre todo, somos tolerantes cuando esas diferencias nos importan*” (Camps, 1990, p. 86). Creemos que la autora clasifica la tolerancia desde una mirada positiva de la misma, queriendo decir que a pesar de la diferencia de opinión y actuar, es importante aceptar al otro y en especial si el resultado del comportamiento del otro importa o interfiere en la vida de quienes practican la tolerancia, vale decir, la tolerancia sería un ejercicio que presupone esfuerzo y/o sufrimiento a través del respeto al otro.

---

<sup>21</sup> Véase pp. 71-72, *virtudes públicas*. Para Camps, la responsabilidad social cumpliría el rol de hacer consciente a los ciudadanos de los actos propios y generales. Para mayor profundización este tema será desarrollado en el capítulo II.

La importancia de esta práctica radica en cómo se va forjando en relación con la democracia, ya que se reconocerían diferencias sociales, políticas, religiosas, etc.; y, el conjunto se construiría desde la base de que la sociedad se caracteriza por la pluralidad, por lo tanto, no se puede pretender homogeneidad en la misma<sup>22</sup>. Aun anunciando esta manera de relacionarse como una virtud para la convivencia, es la misma filósofa la que detiene el panorama: “*la tolerancia no debe ser indiscriminada, que no son tolerables la falsedad ni el error. Ciertas ideas no deben ser expresadas, ciertas políticas no deben ser propuestas, ciertos comportamientos no pueden permitirse*” (Camps, 1990, p. 79), es decir, no todo debe ser tolerado a pesar que teóricamente prime la libertad de expresión, pensamiento y asociación en las sociedades democráticas, la extrema aplicación de la tolerancia no haría más que daño a la comunidad desde el posible cegamiento a otros a través de falsos o errados principios. Es por esto que, para que la tolerancia sea una práctica beneficiosa, debe guiarse por las verdades. Si bien apelar a las verdades es un espectro amplio, siguiendo el pensamiento de Victoria Camps, esto no significaría más que el resultado sea beneficioso para gran parte de la población y que, en consecuencia, no produzca daños irreparables.

El paso de la tolerancia de ser una conducta esperada del ser humano a ser considerada virtud, se basa en la capacidad de poder ser ejecutada por todos y que exista discriminación de lo que puede ser tolerado. Camps desarrolla ambos puntos y los ordena desde la relevancia que esta tiene en las comunidades. En primer lugar, que todos los individuos puedan ejercer la tolerancia, es explicado desde las diferencias propias de las representatividades a la que puedan acceder los individuos, estas representatividades se identifican en las corporaciones,

---

<sup>22</sup> Véase capítulo IV, primer apartado: *la tolerancia como virtud liberal. Virtudes públicas*, 1990.

pero aun así no todo el mundo cabe dentro de este tipo de intereses, en palabras de la autora: *“los varios estratos de marginados, digamos que enriquecen el pluralismo social sin que, en cambio, participen como representantes de ese pluralismo”* (Camps, 1990, p. 84). La marginación de ciertos sectores de la población evidencian un falso pluralismo, ya que si bien las corporaciones que menciona Victoria Camps pretenden representar a todos (o al menos gran parte de la comunidad) hay un sector de cuya situación nadie se hace cargo. Al respecto y para dar más luces a lo que aquí se está trabajando, tomaremos del pensamiento de Judith Butler, quien describe en su libro *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* a estos sectores como: *“formas de distribución de la vulnerabilidad, formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria”* (Butler, 2006, p. 14) Con esto queriendo decir que existen sectores y, por lo tanto, parte de la población cuya distribución social y/o geográfica caen dentro de las formas de no pertenencia a las corporaciones que menciona Camps. De ello es que la pluralidad no se vea políticamente afectada por la existencia o no existencia de estos ciudadanos. Entonces, según este argumento, la tolerancia podría llegar a ser una virtud solo si llega a ser practicada y afectada por todos quienes constituyen una comunidad.

Como segundo punto, no todo puede ser tolerado, ya que, en palabras de la filósofa, *“en ética el todo vale es inadmisibile y conduce al nihilismo”* (Camps, 1990, p. 85) simplemente, dejar que todo pase y justificarlo con el argumento de que es libre expresión del otro, denotaría una posible falta de interés, la cual terminaría afectando al desarrollo equilibrado de la sociedad y, como es conocido, el nihilismo tiende a minorizar el valor de las cosas, lo que podría terminar en un ejercicio de ignorar las situaciones que importan y, en cierta manera, justificar actos de violencia hacia sectores de la población.

La tolerancia entonces se abriría paso como un modo de aceptar la identificación y expresión política, religiosa, social, sexual, etc. del otro desde el respeto y la convicción de que no existe daño aparente hacia otros agentes de la sociedad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para participar de esta posible virtud (al igual que cualquier otra) se debiesen incluir a todos los que conforman la comunidad, ya que, para llegar al ideal de justicia, siguiendo el razonamiento de nuestra pensadora, no puede quedar nadie fuera de esta participación, tales como los ciudadanos anteriormente nombrados que resultan ser invisibles a los ojos de la sociedad.

#### **1.3.4 Profesionalidad**

Ya desde otra arista de las virtudes, Victoria Camps nos presenta la profesionalidad como otra posible manera de convivir en las sociedades. Para entrar y comprender este concepto, se hace necesario recalcar que es la misma autora quien lo recomienda desde la duda de si puede o no convertirse en una virtud pública, esto debido a que la profesionalidad sería vista como una forma actualizada de la vida política y laboral. La profesionalización es un área de este ámbito, la cual involucraría una especialización, que sugiere más conocimiento de quién la posee y supone reconocimiento del o los trabajadores en el área, para la filósofa, esta nueva posible virtud conformaría a “*el buen profesional que posee una identidad social*” (Camps, 1990, p. 98), es decir, el sujeto que tenga un buen desenvolvimiento en el trabajo y cumpla con el estándar sugerido para ello, lograría identificarse socialmente con lo que hace y por lo que lo hace, es decir, se desenvolvería profesionalmente desde el gusto por hacer bien el trabajo por sí mismo y para otros. Este concepto sería atraído hacia el beneficio comunitario,

por lo tanto, debe existir un ideal de profesional y un público objetivo al que se enfoca su trabajo. Este ideal de profesional debería convertir su trabajo en el fin último para el beneficio universal, más en específico la autora argumenta: “*quien se sabe un buen profesional disfruta con su trabajo o, por lo menos, con el reconocimiento que obtiene de él. En cierto modo, convierte la producción en praxis*” (Camps, 1990, p. 102) el trabajo, en este sentido, no solo sería producir ganancias u objetos para la ganancia, sino que formaría parte del profesional como la unión de lo que se conoce como teoría más la práctica. De ello es que el profesional debiese ser íntegro y entregar su labor hacia un bien en común.

La profesionalidad como virtud se fundamentaría en la entrega hacia el otro, esto desde la premisa de Victoria Camps de que las virtudes deben compensar la falta de la comunidad<sup>23</sup> y, como ya se ha venido mencionando a lo largo del capítulo, esta entrega hacia la comunidad ayudaría a formar democracias equitativas y convenientes para la ciudadanía. Algo que la autora reflexiona como:

La profesionalidad será una virtud pública en la medida en que sirva a los intereses comunes de la sociedad. No en la medida que sirva solo al mantenimiento y conservación de los roles, funciones y corporaciones existentes. Y será una virtud privada en la medida en que ayude al individuo a serlo realmente, a ser autónomo y no esclavo de sus actividades (Camps, 1990, p. 105)

Como vemos, la pensadora identifica dos focos de desarrollo de esta posible virtud, por un lado la pública aplicada al beneficio de los demás y, por otro, la privada que se cierra al progreso comunitario. Esta crítica pareciera apuntar a resultados egoístas de algunas sociedades<sup>24</sup> que priman el desarrollo privado por sobre el social. Otra de las afirmaciones

---

<sup>23</sup> Véase Apartado *La virtud como éxito*, libro *virtudes públicas*, 1990.

<sup>24</sup> En el libro *Virtudes públicas*, Camps deja en evidencia los resultados negativos del liberalismo aplicado en algunos países, si bien como teoría político económica argumenta que no es necesariamente perjudicial, la aplicación en los gobiernos es la que ha fallado.

que se hace notar es como debiese funcionar la profesionalidad en el individuo conforme a la necesidad de las sociedades, al igual que la cita mencionada anteriormente, el desarrollo público de la profesionalidad debiese involucrar el progreso hacia el bien común desde el trabajo profesional o técnico propio. Por otro lado, esta entrega a lo comunitario no debiese afectar el cómo el individuo vive su desarrollo en el trabajo, en otras palabras, si el individuo se centra solo en entregar un buen resultado laboral hacia el otro y olvida la retroalimentación que le entregaría su labor, perdería el foco de la profesionalización como virtud. En cambio, si el individuo logra congeniar la satisfacción de trabajar o especializarse en algo que lo haga sentirse pleno y aporte a la comunidad, se lograría el fin de la virtud. Según Camps y el ideal que representa aplicar estas virtudes, el ciudadano podría sentirse perteneciente a una sociedad donde sería tanto beneficiario como benefactor, el problema a desarrollar entonces es qué medios pueden ser los óptimos para llegar a este punto.

#### **1.4 Identificación y pertenencia como fundamento para la comunidad**

Ciertamente los seres humanos no habitan ni se desarrollan completamente solos, teoría que despliegan filósofos como Hannah Arendt, Aristóteles, Judith Butler entre otras y otros pensadores que se ocupan de la cuestión ética. Victoria Camps, no es lejana a las y los pensadores aquí mencionados, construye su ética en relación a esta dependencia social y cómo ésta (la ética) ayuda a la propia construcción de la identidad, algo que afirma de la siguiente manera: “*nadie puede construir y defender su diferencia si antes no se le reconoce su igualdad*” (Camps, 1990, p. 161), en lo categórico de sus palabras se evidencia la necesidad de diferenciarse e identificarse con los demás, aun así, el reconocimiento de su

igualdad, en este caso, parece estar guiado hacia el deber del otro a reconocer a aquellos diferentes e integrar esas diferencias como aspectos positivos para la construcción social, el reconocimiento entonces podría ayudar tanto a la propia identidad como a la del otro dentro de las comunidades.

La identidad en sí denota rasgos característicos propios y colectivos del individuo<sup>25</sup> que lo conformarían como ser único y parte de una comunidad, estos rasgos pueden ser la orientación sexual, expresión cultural, expresión de género y cualquier otro que sea exteriorizada por el individuo. Para Camps, como ya lo hemos visto, poseer identidad es darle propia unidad a la persona, ya que esta construye desde lo vivido en el pasado para poder expresarse en el futuro desde los valores ya adquiridos y modificados (si ese fuera el caso)<sup>26</sup>, prosiguiendo con que *“la firmeza o fragilidad de la identidad personal determinan cuestiones tan decisivas para la ética como el sentido de la responsabilidad o de la conducta racional”* (Camps, 1990, p. 146) . En relación con lo anterior, las conductas y actitudes que expresa el ser humano en sociedad serían parte importante de como esta identidad que se desarrolla en el conjunto, es por esto que la autora hace la relación con la ética, ya que a pesar de ser un comportamiento personal y que se construye desde el propio entendimiento y aprehendizaje de los estímulos exteriores, esto termina siendo de igual manera un comportamiento social. Anteriormente ya se argumentó porqué el actuar individual pasa a significar una enseñanza social, ahora cabe aclarar por qué éste necesitaría aprender del comportamiento social para finalmente identificarse como un yo único.

---

<sup>25</sup> <https://dle.rae.es/individuo>

<sup>26</sup> Véase p. 146, *Virtudes públicas*, 1990.

En el libro *Gobierno de las emociones* (2011), Victoria Camps habla sobre cómo la sociedad ayuda a la construcción de la autonomía y autoestima del sujeto, construcción que, dicho sea de paso, fundamenta la posterior identidad social y personal. Llegar a ser lo que se es, subtítulo que ocupa dentro del capítulo X para explicar la construcción de la identidad, constaría de una posible necesidad de una identidad colectiva, específicamente, sentirse incluido en un grupo determinado donde se compartan gustos, sentires e incluso metas. Esta identidad colectiva funcionaría como núcleo que protegería y visibilizaría a los individuos que no son reconocidos por sí mismos, tales casos serían, por ejemplo; las disidencias sexuales, mujeres, pobres, inmigrantes, etc. En específico, nuestra filósofa nos expone lo siguiente:

Quien debe poder autorrepresentarse es el individuo, no en su calidad de homosexual, mujer o inmigrante, sino como alguien que aspira a ser visto y reconocido como tal, sin que haya que adjudicarle necesariamente cualquiera de esos atributos que esconden de hecho su personalidad (Camps, 2011, p. 225)

Un punto importante mencionado por la autora es que la personalidad (e identidad) es ayudada en su formación por los colectivos, pero esta también necesita ser desarrollada desde la persona en un plano individual. El peligro (si se ve desde esa perspectiva) de la identificación colectiva recaería en que el o los sujetos no sepan diferenciarse de la masa, es decir, que su pensamiento y expresividad dependa de lo que el colectivo haga. Si bien la identificación colectiva funcionaría como una condición que ayuda a forjar las personalidades e identidades, no resultaría suficiente para ser un yo entre los otros.

En el caso de la participación política, pareciera que debe existir una identificación del individuo con el colectivo y una participación de este dentro del grupo que se enfoque en ejercer sus derechos, es decir, entrar a uno o más colectivos que sean afines a sus participantes

no solo debiese ser para estar dentro de la lista de los integrantes del grupo, sino que debiese implicar una participación activa para hacerse visibles como agentes de derechos y deberes sociales. En otras palabras, estas identidades colectivas lucharían por los derechos de cada uno de los ciudadanos que se identifiquen y participen con ellos, pero, ahondando, los derechos van hacia los individuos (como identidades personales) y no necesariamente los colectivos<sup>27</sup>. Es ahí donde cabe preguntarse ¿cómo se forjaría un yo que se haga visible si este se desenvuelve en un nosotros? Victoria Camps menciona dos hitos personales para poder llegar a ser un yo entre aquel nosotros. En primer lugar, habla sobre la ‘integración en la realidad presente’, es decir, la integración y adaptabilidad del sujeto a grupos concretos como; club de fútbol, familia, grupo de trabajo, espacio universitario, etc., que permiten al sujeto verse en el aquí y ahora desde una acción continua del compartir con otros y la formación propia como alguien entre los otros. En segundo lugar, se encuentra ‘la memoria del pasado’, la cual se encargaría de la construcción del presente y la identidad desde las experiencias previas, construcción que permitiría ser ese yo, ya que cada experiencia sería propia y adaptada a sí mismos.

Siguiendo el argumento de nuestra pensadora, se puede conjeturar que la diferencia del yo en el nosotros estaría dada desde el reconocimiento de las facultades personales que se formarían desde la memoria y la vivencia del presente, facultades que a su vez funcionarían como colectivas pero que provendrían desde la individualidad. Este reconocimiento del yo derivaría desde la autoestima del propio sujeto, condicionada por saberse quién es y aceptarse desde lo que puede y no cambiar para gobernarse a sí mismo<sup>28</sup>. El resultado entonces es la

---

<sup>27</sup> Véase p. 228, *Gobierno de las emociones*, 2011.

<sup>28</sup> La construcción social de la autoestima, *Gobierno de las emociones*, 2011.

independencia de los otros, independencia que permitiría decisiones y reflexiones propias, que a su vez, se mantendría en una atención constante. Aunque parezca contradictorio, esta independencia no podría ser cien por ciento autónoma, ya que de igual manera se necesitaría del otro, algo que Camps, en su libro *Imaginación ética*, ejemplifica desde las relaciones de amistad como: “*La fidelidad al amigo no sería una actitud de dependencia, sino el requerimiento de mantener la atención del otro hacia mí, el esfuerzo por no degradarme ante quien me da la medida de lo que yo quiero ser*” (Camps, 1991, p. 138). Si bien existe la relación constante con los otros, esta relación no fundamenta la existencia misma de un yo, sino que mantiene la comunicación y atención de ese yo para progresar tanto de manera individual como dentro de un nosotros (o colectivo).

Ya habiéndose diferenciado el individuo del colectivo, sería posible afirmar el fundamento de la vida en comunidad desde la identificación y la pertenencia del sujeto como ciudadano. Saberse quien se es y saber que pertenece a un grupo sería una relación interdependiente positiva para poder exigir y cumplir derechos y deberes como ciudadano, es ahí entonces en donde se podría afirmar que la vida en comunidad (y colectivos) causaría un impacto positivo en el progreso político de los ciudadanos, impacto que podría incidir en mejor calidad de vida, trabajo y tolerancia en la comunidad.

Ya finalizado el capítulo, cabe desarrollar en profundidad el compromiso que conlleva identificarse como ciudadano activo dentro de la comunidad habitada, esto debido a que no solo se haría necesario saberse quien es desde las virtudes y actividades que el individuo pueda desarrollar a lo largo de su vida, sino que también el ciudadano podría optar a compromisos socio-políticos con el fin de convivir dignamente en sociedad.

## **CAPÍTULO II**

### **COMPROMISO CIUDADANO**

Encaminando la propuesta de Victoria Camps sobre la idea de ciudadano como agente activo y responsable en sociedad, como segundo objetivo a tratar cabe desarrollar cuál o cuáles pudieran ser los compromisos identificables en los individuos, anteriormente clasificados como ciudadanos conscientes, para poder aportar hacia la ciudadanía, sumándole el rol de sujeto activo como factor de cambio e impulso hacia comunidades organizadas.

En primera instancia se desarrollará al individuo como un ‘ser’ dentro de la comunidad, es decir, se intentará clasificar al ciudadano como totalidad de ser humano dentro de las responsabilidades sociales que debiese cumplir para llegar al ideal postulado por Camps, además se introducirá al concepto libertad de expresión que propone nuestra autora, mostrando la importancia de éste en el ámbito de maduración moral que pueda tener o no el sujeto. Seguido de esto se tomará el actuar en comunidad desde el impulso que daría el desarrollo del ser en comunidad, queriendo proponer con esto que el acto se vería involucrado desde la identificación individual y el desenvolvimiento del ser del sujeto, para esto se tomarán dos postulados sobre el movimiento social como responsabilidad moral del individuo y, sobre la misma, la responsabilidad comunitaria en temas sociales.

En tercer lugar, se revisará el ideal de compromiso que argumenta Victoria Camps, en donde los actores sociales debiesen tomar una postura tanto personal como general para

contribuir a sociedades equitativas. En consecuencia, se intentará responder la transición de la ética hacia la política como acción personal y comunitaria en la sociedad, teniendo en cuenta tanto el desarrollo de la ética como comportamiento individual y su presunta adaptabilidad general. Como último paso, se haría necesario revisar y analizar cuál o cuáles pueden ser los impulsos para que el individuo, como ciudadano, actúe en contra de falencias sociales.

## **2.1 Ser en comunidad**

Diferenciarse como ser independiente en la comunidad pareciera ser una acción inherente en el ser humano, esto debido a que la identificación con ciertos gustos, aficiones y la cultura en la que se está inserto, además de formar a la persona como alguien que pertenece a un sector determinado, haría que esta emplee el ejercicio de conocerse a sí mismo como un ser único, tema que anteriormente ya hemos ido desarrollando. Pero ¿cómo es que esa diferenciación hace que los sujetos se afirmen de su propio ser para expresarse como ciudadano único y ‘en’ la masa? Para comprender de mejor forma lo aquí formulado, tomaremos el pensamiento de Judith Butler, en sus reflexiones sobre Foucault, la diferenciación no sería algo que ocurre desde una primera toma de conciencia de quien se es, más bien la describe desde la siguiente perspectiva: *“El sujeto solo se mantiene como sujeto mediante una reiteración o rearticulación de sí mismo como tal, y que su incoherencia, su carácter incompleto, puede residir en el hecho de depender de la repetición para alcanzar la coherencia.”* (Butler, 2001, p. 113). Pensamos, desde la base que los sujetos no están diferenciados de la vida en sociedad, que la autora quiere decir que la formación de la

identidad personal es un trabajo constante, ya que la exposición a la comunidad en la que está inserto no sería única en el tiempo, sino que la persona estaría sometida a distintos caminos de exhibición al estar inserto en comunidades multiculturales y con condiciones de pluralidad, es decir, el individuo no se presentaría como tal en la primera vez que sale expuesto a la sociedad, sino que dentro de las múltiples exposiciones sociales que irían formando y reformando la propia identidad. Otro punto a destacar del planteamiento de Judith Butler es que esta rearticulación personal, además de convertir a los individuos en seres subjetivos, extrae al sujeto de lo socialmente normativo para redirigirlo a una nueva normatividad, en otras palabras, la persona iría a una o varias normas nuevas que estén en consecuencia con los que siente y quiere ser<sup>29</sup>. En unión con lo que se ha venido planteando, la importancia de la resignificación en el ciudadano estaría de la mano con la necesidad de saberse quien se quiere ser como agente social, saberse a sí mismo para fomentar un cambio a la hora de tomar decisiones político-democráticas, por lo tanto, la participación del ciudadano como agente individual tomaría el real peso desde el conocer qué es lo que se quiere para sí mismo en conjunto con la comunidad.

En unión con saberse parte de la comunidad, en calidad de ciudadano independiente, queda descubierta la capacidad de aportar desde la pertenencia, el punto a reflexionar sobre esta afirmación es ¿cómo se aporta a la sociedad desde la individualidad? En amplitud de observación, Victoria Camps postula que la contribución del ciudadano iría de la mano con la libertad de expresión e información, en el libro *Democracia sin ciudadanos* la libertad se clasifica con una índole específica, diciendo que: “*será efectivamente la condición para la*

---

<sup>29</sup> Véase capítulo *Sometimiento, resistencia y resignificación. Mecanismos psíquicos de poder*, Judith Butler, 2001.

*participación democrática y no un estorbo o un obstáculo para la misma*” (Camps, 2010, p. 158), con esto creemos que daría a entender que una de las maneras para tener una participación activa y justificada en la vida política del ciudadano, sería estar en constante exposición a la entrega de información, ya que parte de la democracia no solo serían las libertades individuales, sino también la capacidad de conocer cuáles son los factores óptimos para mantener una sociedad equitativa desde una real soberanía del pueblo hacia el pueblo, sin obviar la acción misma de responsabilidad por parte de quienes se expresan. En este sentido, la libertad de expresión e información podría posicionarse como uno de los impulsores para la actividad y responsabilidad ciudadana, ya que el buen manejo de esta libertad no obstaculizaría al otro, más bien, podría aportar al conocimiento del otro con la premisa de la tolerancia<sup>30</sup> y la buena convivencia.

Para nuestra pensadora, la libertad de expresión, como característica de la democracia, sería el paso hacia ciudadanos contribuyentes dentro de las sociedades, como se mencionó anteriormente, la responsabilidad que conllevaría expresarse en sociedad aportaría distintos parámetros de expresión socio-política, por lo tanto, podría ayudar al crecimiento de la democracia. Para Camps, esta libertad considera el conjunto de valores democráticos, que estarían contemplados en los derechos humanos, los cuales se encargarían de tasar las opiniones particulares<sup>31</sup>, es decir, además de manifestarse gracias a este tipo de libertad, la expresión y el valor del aporte de los ciudadanos a ideas generales deberían ser reguladas por un aparente principio de valores democráticos. Ahora bien, debido a la pluralidad

---

<sup>30</sup> Como fue desarrollado el en primer capítulo, la tolerancia en este caso entraría como una de las virtudes postuladas por Camps, ya que la libertad de información y expresión involucraría tanto al individuo como al conjunto social.

<sup>31</sup> Véase capítulo *El ejercicio cívico de la libertad de expresión. Democracia sin ciudadanos*, Victoria Camps, 2010.

característica de las sociedades, las opiniones y reflexiones no siempre coinciden con las del otro, en consecuencia, y desde una mirada lógica, la controversia que pueda provocar exponer las ideas deberían ser ‘autorreguladas’, más en específico y en palabras de la filósofa: “*que el ejercicio de la libertad no empañe ni obstruya el desarrollo y la consolidación de los valores democráticos*” (Camps, 2010, p. 157), lo que pensamos que no significaría más que la libertad de expresión no debería ser impedimento para desarrollar la libertad, justicia, igualdad y solidaridad en las comunidades, ya que en caso contrario, se volvería un asunto totalitarista desde el sentido de prohibir ideas y expresiones, discriminar e incluso querer eliminar ciertas posturas que no coincidirían con los valores o gustos de grupos focalizados.

Teniendo en cuenta lo anterior, el ciudadano como agente de cambio significaría aquí ser un individuo capaz de reflexionar y aportar en la comunidad desde este trabajo previo. Como se articuló en el capítulo anterior, en este ámbito es donde la responsabilidad y la tolerancia, como valores sociales postulados por Victoria Camps, cobrarían sentido, ya que, siguiendo esta lógica, no se podría convivir ni aportar democráticamente si es que como ciudadanos no se permiten escuchar otras ideas y tolerar distintas formas de vida que no causen daño al otro. Desde este punto de vista, el aporte del individuo como agente de cambio tendría que desarrollarse idealmente desde el reconocimiento de sí mismo como un ser partícipe y responsable de sus actos en la sociedad, en unión con la necesidad propia de progreso individual en conjunto con la comunidad. Para ello cabe desarrollar mejor la idea de libertad de expresión e información y lo cómo ésta aportaría al desenvolvimiento del ciudadano público.

### 2.1.1 Libertad de expresión

Dentro de los derechos humanos defendidos por la democracia se encuentra la libertad de expresión<sup>32</sup>, libertad que iría estrechamente ligada con la libertad de información. En este ámbito Victoria Camps desarrolla, en *Democracia sin ciudadanos*, que el individuo tendría el derecho tanto a informarse como expresar su pensamiento, a su vez poseería la libertad de elegir desde que medios prefiere informarse, de ello es que las expresiones sociales, políticas y culturales muchas veces choquen entre sí. En esta área, nuestra autora identifica tanto beneficios como problemas, por un lado, habría un enriquecimiento hacia la pluralidad de opinión y por otro se evidenciaría una pretensión de instaurar ‘una’ verdad de parte de diversos sectores con posturas focalizadas, tales como pensamientos radicales políticos, religiosos, culturales, estéticos, etc. A este problema, nuestra filósofa identifica dos puntos límite para la libertad de expresión: en primer lugar, propone la distribución equitativa de esta libertad, lo cual haría alusión a que todos los individuos pertenecientes a una unidad democrática tienen el derecho y la garantía de poder expresarse libremente. Y, en segundo lugar, se identifica la utilización responsable de los medios de comunicación, lo cual se refiere a que los ciudadanos puedan informarse de manera fidedigna y los informadores entreguen su contenido con el principio de verdades objetivas<sup>33</sup>, he ahí la relación estrecha entre ambas libertades.

Nuevamente es posible ver la incitación al ciudadano para ser un agente activo en la sociedad e informarse desde lo que ella o él considera como una posible verdad, aun así,

---

<sup>32</sup> <https://www.un.org/es/sections/issues-depth/democracy/index.html>

<sup>33</sup> Véase *Democracia sin ciudadanos*, 2010, p. 158.

limitar que es lo que cabe dentro de esta verdad parece una tarea más difícil. Dejándonos llevar por la línea ético argumentativa de Victoria Camps, es posible argüir que mientras la expresión del sujeto no dañe íntegramente al otro y se tenga en consideración todo lo que se ha trabajado en el capítulo I respecto a las virtudes, en especial la tolerancia, la opinión y acción a realizar por parte del ciudadano podría ser considerada como una de las verdades que conformen la sociedad, algo que la autora afirma diciendo que: “*la salud moral de una sociedad lleva a considerar que las personas adultas han de tener criterio para discernir y distinguir las opiniones valiosas de las que no lo son*” (Camps, 2010, p. 160). Pensamos que con ello se quiere decir que la probabilidad de que una sociedad equilibrada tenga un comportamiento racional que permita diferenciar las opiniones, en especial las que restan al progreso, es alta siempre y cuando esta sociedad mantenga la ‘salud moral’ necesaria para no oprimir al otro, aun así, la filósofa argumenta que esta postura se teoriza desde el ideal de comportamiento, por lo tanto, teóricamente el ciudadano que se comprometa a deliberar, y reconocer las verdades favorables para la sociedad, sería aquel que contribuya a su comunidad, tal como lo dice en lo citado, estos individuos podrían tener el comportamiento criterioso para diferenciar aquello que produce un bien general de lo que no, refiriéndose a esto como la salud moral necesaria para la sociedad.

Si se integran los argumentos anteriores al manejo óptimo de la libertad de información y expresión, se presume que el ciudadano estaría preparado para actuar responsablemente en comunidad, pero ¿qué significa actuar en comunidad si este verbo puede ser tan amplio como inespecífico? A esta duda, introducimos el siguiente apartado que ayudaría a despejar la visión de individuo como ciudadano activo en su entorno comunitario.

## 2.2 Actuar en comunidad

Desde la teorización del comportamiento cívico, el actuar sería uno de los factores importantes para lograr el cambio, por lo tanto, parece necesario que el ciudadano no solo identifique los motivos de indignación, sino que haga algo para cambiarlos. Ahora, si se centra a uno de los posibles motivos para comenzar los cambios, la infracción de las reglas y normas establecidas sería uno de los postulados, algo que Victoria Camps destaca en su libro *Gobierno de las emociones* argumentando que:

“No es lo mismo el enojo del que se siente directamente insultado o el enojo que producen los actos de incivilidad en general, sean éstos infracciones de reglas de buena educación o actos más graves, como los delitos de corrupción o de terrorismo.”  
(Camps, 2011, pp. 161 - 162)

Si bien hace una diferencia de sentir entre un motivo de enojo con otro, destaca que posiblemente el sentimiento que genere esta molestia da origen al descontento que muestra la comunidad, esto debido a las infracciones o fallos que puedan cometerse en la sociedad. Poniéndonos en el caso de constantes abusos sistemáticos por parte de entidades financieras, por ejemplo; el sistema de pensiones chileno, donde los ahorros son calculados suponiendo que la pensión sería el 50% del salario que obtuvo el cotizante a lo largo de sus años de trabajo. Aquí se debe tomar en cuenta que este cálculo viene desde el 10% de descuento mensual<sup>34</sup> al salario del cotizante, en este punto es donde aparentemente se obviaría el hecho de la variedad de sueldos, trabajos con o sin contrato y la cesantía que pueda o no tener el ‘usuario’, dicho esto, nos encontramos con un sistema precario que atentaría contra la

---

<sup>34</sup> [www.sernac.cl](http://www.sernac.cl), artículo 1509, 17 de mayo 2004.

dignidad de los jubilados. Como es posible ver y en términos reales del salario mínimo en Chile (actual \$320.500<sup>35</sup>), al cual además se debe descontar el porcentaje de salud (7% de la renta mensual<sup>36</sup>) y seguro de cesantía (3% de la renta mensual<sup>37</sup>), se obtiene uno de los motivos que surgen del descontento mencionado por Victoria Camps, de ello es que los ciudadanos chilenos tiendan a indignarse por esta transgresión normada hacia los trabajadores, haciendo así múltiples marchas en los últimos años con la consigna NO+AFP. Siguiendo el argumento de nuestra pensadora, aquí hay un claro ejemplo donde la ciudadanía se vio maltratada por un sistema que aparentemente calcula sus porcentajes de descuento lejos de la realidad económica chilena, por consiguiente, la indignación, las marchas y manifestaciones artísticas salieron a la luz en las calles como un reclamo válido en contra del daño moral y económico que provocan las empresas encargadas de administrar e invertir en fondos de rentas variables el dinero de las pensiones y descuentos legales de los salarios chilenos.

En el capítulo anterior se argumentó la necesidad de actuar en comunidad y para la comunidad desde la afirmación que como seres humanos se nace, crece y moldea en sociedad, por lo tanto, el actuar por una o más consignas necesariamente debería ser en comunidad. Otro punto anteriormente mencionado fue que para poder actuar en conjunto se necesitan ideologías superestructurales (o la pertenencia a colectivos dentro de la comunidad), esto debido a que la identificación con grupos afines al pensamiento propio

---

<sup>35</sup> <https://www.dt.gob.cl/portal/1628/w3-article-60141.html>

<sup>36</sup> <http://www.supersalud.gob.cl/consultas/667/>, artículo 2908.

<sup>37</sup> <https://www.spensiones.cl/portal/institucional/594/w3-article-3590.html#:~:text=La%20cotizaci%C3%B3n%20al%20Seguro%20de,un%20contrato%20de%20trabajo%20i%20definido.&text=el%20trabajador%20paga%20un%200%2C6%25%20de%20su%20remuneraci%C3%B3n%2C%20>

ayuda a tener voz para el cambio en la sociedad. Con esto se podrían sentar las bases para argumentar a favor de la movilización en comunidad, visto desde un acto que iría más allá de una estrategia de acción en contra de las reglas o normas transgredidas por gobiernos poco empáticos, sino que también como un acto de unión en un ‘nosotros’ con fuerza política. Junto a ello cabe preguntarse ¿por qué habría que actuar en comunidad si los posibles problemas nacen desde una necesidad personal? Si bien es cierto que las convicciones nacerían desde la individualidad del sujeto, no es posible excluir que esta ideación y exigencia de derechos nazca como única en cada ser humano. Si tomamos como ejemplo el personalismo de Emmanuel Mounier, las ideas de necesidad personal y comunitaria no serían excluyentes, ya que remover los términos individualismo y colectivismo de la absolutización ayudaría a encontrar el punto medio de la acción comunitaria desde la individualidad<sup>38</sup>. En este sentido, la acción del ser humano particular sería inherente a las decisiones sociales en comunidad, lo cual puede complementarse con las ideas de Aristóteles, previamente tomadas en el primer capítulo, en donde la voluntariedad individual de hacer algo es lo que impulsaría al ciudadano a actuar en el medio público, siguiendo una posible estructura de funcionamiento social (sumándole a esto las bases e intenciones de las ideologías superestructurales promulgadas por Camps) es posible argumentar que, basados en una idea ciudadana general, como por ejemplo el pasado cambio de constitución de la república, el individuo actuaría voluntariamente para aprobar o rechazar dicha medida. Ahondando en el ejemplo, y desde una mirada dualista para intentar esclarecer el punto, la opción de ‘aprobar’ el cambio de constitución se consolidó gracias al voto ciudadano, por lo tanto, el porcentaje

---

<sup>38</sup> Ramos Rosete, C. (2017). El universo personal de Emmanuel Mounier. *The Personal Universe of Emmanuel Mounier. METAFÍSICA Y PERSONA*, (12). <https://doi.org/10.24310/Metyper.2014.v0i12.2728>

de aprobación necesariamente reflejaría una idea general de cierto sector, en el caso contrario que es el ‘rechazo’ por no cambiar la constitución, reflejaría lo mismo, la idea de no cambiar la constitución por parte de algunos sectores focalizados de la población. Si bien todos los ciudadanos como entes individuales hacen efectivo el voto personal (aprobar o rechazar) desde la idea íntima que tienen de estas opciones, la decisión general es tomada desde el conjunto que simboliza el voto individual. Esto nos dice dos cosas, primero que el sujeto actúa desde una convicción propia y de manera voluntaria y segundo, el conjunto de ciudadanos habilitados para sufragar conforma una comunidad con opinión general, por consiguiente, conforme a lo que se ha ido analizando desde la mirada de Victoria Camps a lo largo de la investigación, se podría afirmar que el actuar en comunidad sería una necesidad al momento de hacer escuchar las demandas de la ciudadanía, ya que en los instantes de querer hacer ejercer derechos y deberes del ciudadano, desde la identificación personal del sujeto como parte de una comunidad, a su vez estaría afirmando esta necesidad para el general de los habitantes. En este sentido, las luchas sociales podrían ser el mejor de los medios que hagan visibilizar y posteriormente ejercer tales derechos y deberes para la población.

De esta manera y en términos morales ¿cómo la ética podría funcionar en comunidad si aparentemente depende de la voluntad individual de cada sujeto? Para Camps, la ética no es un estamento rígido a cumplir, sino que se adapta y muta a través de las personas y el tiempo, haciendo que esta atribuya a la madurez y racionalidad del ciudadano al buen ejercicio ético y, al contrario de Aristóteles, que vería esta rama de la filosofía como un universal no mutable por el fin único que tendría esta para los ciudadanos, nuestra autora afirma que los fines de la ética no son los preponderantes, sino que los medios deberían serlo, es por ello que los defiende de la siguiente manera:

Al contrario, son los medios los que van dando contorno a los fines de tal modo que un medio de por sí inmoral (como lo es la tortura o la agresión gratuita al otro) para conseguir un fin bueno en abstracto (la libertad, por caso) es una contradicción moral. No hay medios malos o injustos para fines buenos: si el medio es moralmente reprobable, hay que dudar de la moralidad del fin que ese medio persigue. (Camps, 1991, p. 89)

Pensamos que la filósofa afirma los medios utilizados desde el ser ciudadano, constituida desde la pluralidad, hace que sea una utopía la uniformidad de acto y, por consiguiente, la finalidad de dichos actos. Lo que destaca de la cita es que al estar centrado el énfasis en el medio por sobre el fin, hace que la preocupación moral vaya hacia la ejecución de los actos que condicionarían el resultado de la acción, por lo tanto, la famosa frase de Maquiavelo que afirmar la finalidad para justificar los medios<sup>39</sup>, se derrumbaría ante la mirada de Victoria Camps. Es aquí donde también se dobla la afirmación aristotélica sobre la finalidad del acto, ya que para nuestra autora el o los medios que sean ejecutados para llegar a uno o más bienes mayores serían los que deben ser previamente analizados y posteriormente juzgados, esto debido a que, si el fin se sustenta en medios dudosos, este no sería realmente fructífero, sino reprobable. Es aquí donde sería posible afirmar que el comportamiento ético no solo va en el resultado de los actos, sino que en el conjunto de acciones que llevan al fin esperado, en el caso de una 'ética comunitaria' la aplicación de este argumento se podría atribuir a un comportamiento general hacia el bienestar social, en palabras simples y aludiendo a dichos comunes, 'no hacer lo que no les gustaría que les hagan' para mantener una comunidad moralmente sana, es decir, el ciudadano debería encargarse de forjar límites de acciones mientras se gestan comportamientos acordes a la racionalidad moral esperada, con el fin de crear y contribuir a sociedades equitativas y moralmente maduras.

---

<sup>39</sup> Véase Maquiavelo, N. (2009). *El príncipe*. Barcelona: España. Brontes.

### **2.2.1 Movimiento social, fuerza moral**

Estipulado lo anterior y encaminándose al reclamo por incumplimientos por parte del gobierno de turno hacia la ciudadanía, cabe analizar ¿Cuál sería el impacto de uno o varios movimientos sociales en dichos gobiernos? En primer lugar, se puede visualizar en las formas de organización e identificación de los grupos, el ‘nosotros’, el cual se podría posicionar como el factor de cohesión para los actos posteriores que el colectivo quiera y pueda realizar. Posicionar este concepto como la palabra que daría paso a la formación de grupos y movimientos sociales para el cambio, podría expresar la realidad que este concepto haría en favor de las peticiones, haciéndolos visibles para la sociedad y los gobiernos como grupos con fundamento y fin para actuar conforme a demandas y cumplimientos sociales. Es posible ver esta reflexión en Judith Butler desde el postulado de la ‘soberanía popular’, en donde la autora expone lo siguiente:

Si las formas de poder parlamentarias requieren de la soberanía popular, seguramente también le temen (...). Hasta un régimen electoral puede ser interrumpido y desbordado por esa multitud de personas que hablan en nombre del pueblo, realizando ese nosotros que, bajo las condiciones de un estado democrático, es en última instancia lo que retiene el poder de legitimación. (Butler, 2018, p. 43)

Bajo la condición estipulada por la filósofa, los gobiernos no solo dependerían de ese ‘nosotros’ ciudadano para ser electos y posteriormente ejercer, sino que también dependerían de la aprobación o desaprobación continua del propio pueblo acorde a los resultados que los mandatarios de turno vayan mostrando en su periodo, de esta manera es que el planteamiento de que ‘seguramente les temen’ no pareciera estar fuera de lugar, ya que, así como el pueblo tiene la facultad de elegir mandatarios, teóricamente también la tendría para vetarlos de sus funciones, veto que se vería reflejado en la no reelección de candidatos, partidos, etc. La realidad latente de la política gubernamental, al estar en constante exposición y juicio por

parte de la ciudadanía, podría verse en problemas si es que el argumento de Judith Butler se validase, ya que al afirmar que los regímenes electorales pueden ser interrumpidos por la exigencia de justicia del pueblo, estos se expondrían (presuntamente) a desarticular su forma de gobernar. En torno a esto es que los movimientos sociales podrían ser catalogados como una expresión de responsabilidad política de ese ‘nosotros’, entendida desde la argumentación de Camps en torno a las virtudes públicas, por dos puntos principales; en primer lugar, la necesidad de exigir el cumplimiento de los derechos y deberes ciudadanos y, en segundo lugar, ser un medio de expresión de descontento cuando quienes gobiernan no escuchan ni ven lo que realmente necesita la ciudadanía para tener una vida digna, por lo tanto, las manifestaciones podrían ser un medio moralmente saludable para exigir el cumplimiento de responsabilidad social del Estado y sus respectivos gobiernos de turno.

Actuar desde la soberanía popular en los movimientos sociales es una forma de participación fundamental para los habitantes locales, regionales y nacionales, debido a que, desde la mirada de ciudadanos como agentes sociales y políticos de cambio, tendrían en sus manos la posibilidad y capacidad para exigir y paulatinamente cambiar los modos de gobernar y administrar una nación. Así como el individuo, desde su independencia, se reconocería parte del ‘nosotros’ que conforma la ciudadanía, a su vez se reconocería como elemento fundamental para el cambio desde la convicción de querer el bienestar tanto particular como general de la comunidad. En consecuencia, las movilizaciones serían posiblemente uno de los puntos de partida que active la participación y responsabilidad ciudadana necesaria para lograr las metas esperadas en la misma comunidad por parte del gobierno de turno.

### 2.2.2 Responsabilidad social

En el capítulo anterior se revisó la responsabilidad y su carga virtuosa propuesta por Camps, en donde la acción de esta implicaría la libertad misma del individuo y la respuesta de éste por las acciones que pueda o no cometer, ya que, tanto la acción como la no acción pueden ser responsabilizadas. La función principal, para nuestra autora, es el compromiso consigo mismo del ciudadano a través de la toma de responsabilidades y la importancia variaría en lo mismo, hacerse presente y responder a lo que se le apela, visto desde esta perspectiva ¿podría existir una responsabilidad general, como ciudadanos de una misma nación, o solo es una unión de responsabilidades individuales de las cuales se les espera confluir en las mismas situaciones?

Siguiendo la línea argumentativa de Camps, no necesariamente existiría ‘una’ responsabilidad general en la población, como unísona en la cual todos (o en su mayoría) deban responder ante una o más faltas, pero sí es posible especularlo desde el ‘yo’ en el ‘nosotros’, que se ha venido gestando en el desarrollo de la tesis, lo que además puede afirmarse desde la siguiente frase: “...*con su capacidad de comprometerse consigo mismo y, sobre todo, con otros hasta el punto de tener que responder por sus acciones*” (Camps, 1993, p. 60), en donde el individuo se posicionaría como parte de la sociedad en la que debe hacerse cargo de sus acciones, por ende, el general de los ciudadanos que respondan a este trabajo personal, podrían unirse en la misma causa de responsabilidad hacia lo general desde lo particular, ya que, al estar en constante convivencia y exposición social, los actos denominados como propios necesariamente afectarían a los otros vistos desde el ‘nosotros’.

Otra pensadora que desarrolla el tema es Hannah Arendt, la que apela a que sí existe una completa responsabilidad en comunidad y que se haría necesaria para avanzar en temas de política y justicia. Para ella, el sentido de responsabilidad general es intrínseco en el ciudadano y que *“solo podemos escapar de la responsabilidad política y estrictamente colectiva abandonando la comunidad, y como ningún hombre puede vivir sin pertenecer a alguna comunidad, ello equivaldría simplemente a cambiar una comunidad por otra”* (Arendt, 2019, p. 153). Desde este argumento y conforme a lo que se ha ido desarrollando del ciudadano como individuo indisoluble de la comunidad, creemos que Arendt aplica la responsabilidad general solo por el hecho de estar inserto en la convivencia social, es decir, ya por crecer en ella automáticamente el individuo debe hacerse responsable de actos propios y generales. Para explicar su argumento, Arendt pone como ejemplo la frase ‘todos somos responsables’ que surgió en Alemania luego de la época nazi, en donde los alemanes no solo culparon al régimen, sino que asumieron su responsabilidad civil de no actuar ante una dictadura cruel y violenta. Con esta postura, en conjunción con la de Camps, se podría argumentar que los ciudadanos tienen la responsabilidad de cumplir y exigir en los temas políticos y sociales que les atañen a lo largo de su vida, en un ejemplo más cercano, los chilenos debieron hacerse responsables e ir en contra de la dictadura pinochetista ya que, al igual que en todas las dictaduras, la violencia fue preponderante hacia la población y dio resultados catastróficos. Aun así, esta responsabilidad debería ser tomada como un ideal, ya que la unión de los individuos en contra de los temas sociales no siempre sería general, sino que se concluiría en grupos focalizados o ‘ideologías superestructurales’ que se manifesten en contra de ciertas injusticias sociales. De lo anterior, cabe concluir que la responsabilidad general se podría justificar en los casos de transgresión social que no permitan dignidad ni

justicia a sectores y grupos marginados de la población, aquí es donde los ciudadanos tendrían la posibilidad de cambiar la situación que se está sacando a la luz y defendiendo con la capacidad que tiene la ciudadanía, a través de movimientos y manifestaciones socio-políticas, para cambiar realidades que aparentarían estaticidad en la sociedad. Para esto entonces se haría necesario que el o los movimientos en búsqueda de esa justicia, conlleven compromisos que permitan llevar a cabo la resolución de las posibles problemáticas.

### **2.3 Ideal de compromiso**

Desde la teorización, el compromiso entre los ciudadanos debería estipularse en actuar desde la tolerancia y alteridad para llegar a los fines deseados, queriendo decir con esto que el actuar de las personas no debiese ser condicionado por el prejuicio hacia el otro, tal y como Camps lo menciona en el previo desarrollo de la moral pública, más bien, este actuar ideal se daría en condiciones que puedan indicar un bienestar general para la población. El problema que surgiría desde este planteamiento es el siguiente: ¿cómo se tendría que dar el paso de una teoría comunitaria a la acción comunitaria? Para intentar responder a esta pregunta, plantearemos la visión de la filósofa Simone de Beauvoir respecto a la diferenciación de los sexos a la hora de desenvolverse como individuos de la sociedad. En primera instancia, la escritora pone el tema sobre la mesa desde la diferenciación biológica de los sexos y cómo en esta diferencia el ‘macho’ limita a la mujer en las funciones de madre y hembra<sup>40</sup>. Luego, entre el desarrollo de mitos sobre la idea de mujer y hombre como

---

<sup>40</sup> Beauvoir, S (2020). *El segundo sexo*. Santiago: Chile.

contrapuestas, expone que la mujer sería vista fuera de la valerosidad varonil, desarrollando la siguiente idea:

Al aparecer como lo Otro, la mujer aparece al mismo tiempo como una plenitud de ser por oposición a esta existencia cuya nada experimenta el hombre en sí mismo; al plantarse como objeto a los ojos del sujeto, lo Otro se plantea como en sí y, por consiguiente, como ser. En la mujer se encarga positivamente la carencia que el existente lleva en su corazón, y, tratando de encontrarse a través de ella, es como el hombre espera realizarse. (Beauvoir, 2020, p. 141)

Desde el punto de vista de oposición de los sexos que plantea Beauvoir, creemos que la autora sitúa lo Otro como la supuesta complementariedad que necesitaría el hombre/macho para poder desenvolverse como persona, de ello es que la mujer/hembra se representaría como la plenitud de ser o la ‘humanidad’ faltante a la fuerza viril del macho. Esta función de la hembra estaría vista entonces como un medio para la autorrealización, por lo cual, es posible decir que, aunque cumpla un papel importante de ‘otorgarle el ser al macho’, la hembra sigue viéndose como algo fuera de una realidad de individuo social, es decir, sería vista como un medio a usar para lograr un fin personal. Si bien la autora recalca un modo de ser mujer como la humanidad existente y necesaria para poder desarrollarse en sociedad, esta humanidad no se posicionaría como un hecho que debiese existir en cada uno de los individuos (independiente del sexo y/o género); es por ello que ataca en este punto en contra del canon de macho y resalta las diferenciaciones que instauró el patriarcado a lo largo de la historia<sup>41</sup>. La articulación de esta reflexión, en cierto sentido, ayudaría a entender la relación humana de superioridad e inferioridad que se pueda hacer notar dentro de las relaciones sociales, relación que anteriormente fue revisada desde Camps y Butler como las formas de invisibilizar a sectores de la población que no necesariamente cumplirían un rol importante a ojos del resto de la humanidad. Es entonces donde esta fracción de la comunidad invisible

---

<sup>41</sup> *Ibidem*

sufriría tratos menoscabados que Beauvoir analiza en *El segundo sexo*, ya sea ser ignorados como lo Otro en sí, como ciudadano o las humillaciones que podría sufrir ese Otro al no encajar en normas sociales rigidizadas.

De la mano con el planteamiento de Beauvoir, la antropóloga Andrea Aravena y el Sociólogo Manuel Baeza, en su investigación sobre la construcción socioimaginaria de la comunidad, indican que el comportamiento de las personas no solo se limitaría a patrones culturales, sino que se hundan en pre-juicios sexistas que coartan un posible progreso social, en concreto, ambos docentes afirman:

Este estado de disposición se puede resumir en la siguiente fórmula: una mayor distancia cognitiva entre Alter-Ego incrementa las probabilidades de estigmatización y de inferiorización, con lo cual se afirman consecutivamente los criterios negativos de exclusión de personas y de grupos, los cuales, por lo tanto, pasan a vivir una situación de vulnerabilidad relativa o absoluta. Por el contrario, una menor distancia cognitiva disminuye de manera drástica las probabilidades de caracterización negativa y, con ello, se vislumbran criterios más incluyentes. (Aravena, Baeza, 2010, pp. 159 - 171)

Cabe mencionar que el uso de las palabras Alter y Ego hace referencia a la identificación Mujer y Hombre respectivamente, esto desde la mirada que Chile, como país hereditariamente machista, identificaría el rol de mujer con el alter o personalidad oculta del Ego, donde este último vendría siendo la personalidad preponderante que se atribuiría al Hombre como personaje principal en la historia y en el comportamiento social. Sin ir más lejos, pensamos que la diferenciación (en este caso de género) demuestra cómo en sociedad muchas veces no se permite ver al otro como igual a sí mismo, por lo tanto, se vería afectada la equidad entre las personas, esto visto desde distintas condiciones en las que el ciudadano está inserto (sociales, económicas, educativas, sexuales, etc.), en conclusión, y como es mencionado en la cita, el cambio de paradigma a la hora de tratar al otro como diferente de sí mismo, además de poner en práctica la tolerancia, ayudaría a estrechar la brecha de

discriminación y diferenciación negativa entre las personas, lo que como consecuencia posiblemente traería como beneficio una aparente unión en la comunidad.

Otro trabajo que iría de la mano con el cese de prejuicios sociales hacia el otro, dentro del ideal de compromiso para el ciudadano, sería el ejercicio de posicionar a los organismos estatales y al mismo Estado fuera de responsabilidades absolutas e injustamente paternalizadas<sup>42</sup>, queriendo decir con esto que la responsabilidad ética y el desenvolvimiento social que conlleve estar inserto en micro y macro comunidades no debiesen depender absolutamente del Estado, sino que debería ser un trabajo compartido y participativo del gobierno con los ciudadanos, algo que Cortina esclarece desde las nuevas necesidades ciudadanas como entes singulares que actúan para un desarrollo social llevadero, dejando atrás al ciudadano que solo se ‘activa’ en el voto y no en eventuales demandas morales y legislativas que dañen su integridad. En concreto la autora afirma lo siguiente:

Realizar el ideal participativo exige entonces cambiar el concepto de sociedad civil legado por la herencia hegeliana, que ha puesto exclusivamente en manos del Estado la defensa de intereses universales y le ha dotado, en consecuencia, de un prestigio moral que no merece, si, a fin de cuentas, como se muestra por las realizaciones, el Estado no es de hecho el lugar de intereses universales, sino de equilibrio de intereses sectoriales en conflicto (Cortina, 2012, p. 144)

---

<sup>42</sup> En el artículo *Paternalismo y bien común* (Camps, 1988), la autora explica y diferencia el comportamiento paternalista de las sociedades, mientras existe un paternalismo justo que busca la defensa del bien de las personas mediante la justicia social, también se encuentra el injusto que se inmiscuye en la libertad de los individuos con el afán (o no) de corregir acciones y buscar un bien no necesariamente básico ni común. Si bien en ambos tipos de paternalismo se buscaría algún tipo de bien para las personas, como asegura Camps, la manera en que se llevaría a cabo el acto paternalista es el que distingue el positivo del negativo. En este caso, se menciona la paternalización injusta (la cual se vería de manera negativa) desde la visión que posiblemente le atribuyen los ciudadanos al Estado, responsabilizando su figura como garante de supervisión y castigo de cada uno de los componentes del Estado (dígase de organismos políticos, organizaciones de orden social y civiles), por sobre la idea de autogobierno del comportamiento ético de cada individuo que posiblemente de paso al paternalismo justo (considerado como positivo).

Creemos que Cortina apela a la actividad civil como un movimiento necesariamente ciudadano y en paralelo de lo que el Estado pueda o no entregar a la ciudadanía, es decir, esta actividad ciudadana tendría que ser actor y juez de lo que el gobierno entregue, además de mantenerse en una autorregulación necesaria para exigir, criticar y actuar hacia el otro dañino o ausente. Es por ello que, según Cortina, ver al Estado como el medio para resolver conflictos y no el proveedor y garante universal de comportamiento moral y respuestas sociales concretas, sería un paso viable para llevar parcialmente la responsabilidad hacia el individuo y no completamente al Estado. Como fue mencionado anteriormente, en este caso se puede relacionar la responsabilidad vista desde la perspectiva personal de la participación ciudadana y el libre acceso a la información que menciona Camps, de ello es que la postura de Cortina podría interpretarse como individuos conscientes que reconocen su participación dentro del Estado y que aportarían a lo que pueda o no suceder en dichos periodos de gobierno, a su vez, estos ciudadanos estarían dispuestos a hacer algo por un cambio que favorezca la convivencia y el desarrollo social. Con esto no se apuntaría a que el Estado y sus respectivos mandatarios estén ajenos a una imagen ética o fuera de la responsabilidad que conlleva manejar un gobierno, más bien se induciría a responsabilizar, en lo que concierne, la participación ciudadana en la política, responsabilizar a todos aquellos que vieron o no representado su voto pero que en el desarrollo mismo de la opción elegida, se produjeron resultados no esperados para las comunidades, es decir, así como el o los gobiernos son responsables de cómo ejecuten las políticas públicas, los ciudadanos serían responsables, en la medida de lo posible, de por qué llegaron dichos mandatarios al poder.

Retomando el punto principal, el compromiso social que adopte la comunidad, visto desde el sentido de ir en favor de reivindicaciones sociales, se podría fundamentar en la teoría de

que la perspectiva de género es altamente influyente en esta temática, ya que “*el malestar de las calles del mundo es, en muchos aspectos, una protesta desde lo femenino*” (Rojas-May, 2020, p. 60), esto debido a que la historia de la represión de lo femenino, considerado como el género débil, daría cuenta de que muchas de las luchas surgieron desde esta posición socialmente desfavorecida, sin ir más lejos la lucha y consolidación del voto de la mujer en las elecciones políticas chilenas (8 de enero, 1949<sup>43</sup>) fue uno de los puntos de inflexión e indignación que demostró que en el ámbito político todos tienen el mismo derecho a opinar y votar por quién dirija la ciudad y nación. Esta posición de ‘debilidad’ es uno de los ámbitos que pueden dar paso a la identificación de los individuos desfavorecidos del sistema, además de performar<sup>44</sup> positivamente una postura del ‘nosotros’<sup>45</sup> como ciudadanos y ciudadanas comprometidos con el otro, ya que el reflejo del ‘yo’ en el ‘nosotros’, apelando a lo desarrollado en el capítulo I, tendería a ser el inicio del ligamiento social para el desarrollo comunitario. Por lo tanto, es posible que la necesidad de un ideal de compromiso ciudadano esté de la mano con la identificación del ‘nosotros comunidad’ desde el sentir del mismo individuo hasta el desarrollo de este como ser humano ético y activo políticamente en sociedad.

---

<sup>43</sup> Véase promulgación de ley de voto femenino [img106.pdf \(museohistoricolaserena.gob.cl\)](#)

<sup>44</sup> Véase capítulo II, Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. España: Síntesis.

<sup>45</sup> “<Nosotros, el pueblo> es una frase que tomamos como emblemática de un tipo de soberanía popular que asume que las personas pueden y deben actuar unidas para nombrarse y asociarse en una forma política plural” (Butler, 2018, p. 46)

## 2.4 De la ética hacia la política

Para poder dar el paso hacia una ética como expresión y acto en la política, primero es necesario posicionar la ética en función de su aplicación particular, si bien es un tema que se ha estado desarrollando a lo largo de nuestra investigación, es necesario aquí ir aclarando puntos necesarios en este ámbito y que para Camps son fundamentales a la hora de desarrollar su pensamiento ético. En el libro *Imaginación ética*, la autora destaca por una visión intrascendental de la ética y si bien anteriormente se revisó la posición de esta como un concepto mutable ante la pluralidad, cabe mencionar que Camps va aún más allá con la siguiente afirmación: “No hay, en definitiva, un Bien (que puede decirse de muchas maneras), ni un Mal, negación y vacío del Bien previamente postulado: hay, por el contrario, un mundo asimétrico, desajustado, contradictorio, en el cual la elección y la decisión son ineludibles” (Camps, 1991, p. 96). De esto, creemos que la finalidad trascendental del Bien por sí mismo desaparecería para la autora, ya que el asentamiento de las bases de este concepto sería el hecho de que las sociedades (por ende, los individuos) deberían comportarse en homogeneidad por sobre la condición de pluralidad. Siguiendo el argumento antropológico de Camps, esto significaría la supresión del comportamiento natural del ser humano, es decir, el Bien y el Mal serían conceptos que abolirían la personalidad y las convicciones de los sujetos que conforman una comunidad, por lo tanto, una ética pura trascendental estaría lejos de la realidad irregular de las personas. Pese a que la falta de regularización del individuo parezca un ámbito incontrolable a la hora de plantearse comportamientos éticos generales, nuestra autora entrega un trago de realismo al enfrentarse a estas sociedades plurales y dolidas, al enfocarse en el comportamiento variable de los seres humanos, es preferible que la ética se comporte más acorde a lo que como seres humanos se

desarrollaría en el comportamiento social y no en lo que se espera de ellos como un pacto de comportamiento general, es decir, convendría más a las sociedades múltiples comportamientos ético/morales en favor de numerosos bienes a tener un comportamiento estático y acorde a máximas trascendentales hiper idealistas. En este sentido, ubicar el foco solo en un Bien causaría ceñimiento en el comportamiento de los individuos, del mismo modo que lo haría el Mal como oposición del Bien, he ahí la solución de Camps de ver el Bien y la falta del mismo como los bienes a los que se pueda acceder mediante distintas expresiones morales de los seres humanos, en concreto, si el medio y la finalidad individual aporta al bienestar general, se convertiría en un acto ético válido para la comunidad.

Teniendo en cuenta cómo funcionaría esta ética, el paso a la adaptación en la política debiese seguir el mismo curso de realismo, pero en primera instancia hay que analizar qué se entiende por política. En el pensamiento de Arendt (basado en su libro *¿Qué es la política?* (2018) se encuentran una serie de argumentos que forjan la teoría de que no existe una respuesta única de la filosofía hacia la pregunta ¿qué significa la política? Es por ello que se construyen teorías desde las antropologías, lo que en el caso de esta autora se respalda desde la base que la política se construye en la pluralidad de los individuos, por lo tanto, el desarrollo de esta va desde las diferencias de ‘los unos con los otros’, en donde *“los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias”* (Arendt, 2018, p. 44). Creemos que en esta frase se puede ver la similitud de argumento con Camps, ya que ambas autoras atribuyen el comportamiento político social desde una ‘falta de orden’ provocada por la pluralidad de las sociedades, falta que no sería considerada como un ámbito negativo, más bien sería una condición favorable para la construcción de políticas sociales. En el caso de

Arendt, el ‘caos’ daría paso al origen de los movimientos políticos, lo que en Camps, como se ha ido demostrando en la investigación, se vería desde el posicionamiento de la pluralidad como impulsor para el desenvolvimiento ético que posteriormente se contemplaría y complementaría idealmente en la política. Pese a ese detalle de la diferencia, ambas autoras convergen en el hecho de que el origen no sería único en el tiempo, sino que mutaría a través de las épocas y sociedades para adaptarse a los nuevos desenvolvimientos sociales, aun así, no sería posible identificar ni dar una respuesta concreta de qué es la política y cómo surgió debido a los distintos factores que puedan originar la unión social.

En *Ética, retórica y política* (Camps, 2005) la propuesta de transición política va de la mano con la necesidad, ya mencionada en el curso de la tesis, de actuar desde el ‘nosotros’, a su vez tomando en cuenta que la política se construye desde las convicciones individuales hacia el conjunto ciudadano. Es aquí donde es posible destacar dos puntos principales, por una parte, desconfiar de las reglas morales propias y de la mayoría, ya que “*la ética está siempre en gestación, se hace y se deshace a sí misma*” (Camps, 2005, p. 95), es decir, el desarrollo ético no sería uno ni único en el tiempo, sino que goza de ser mutable conforme el proceso de construcción personal y social. Y, como segundo punto a destacar es que es posible posicionar la visión de la ética como proyecto colectivo desde la preservación de los valores propios, en palabras de la autora: “*la ética es proyecto, pero no proyecto individual, sino colectivo. Y la colectividad es la que decide y determina el curso del proyecto*” (Camps, 2005, p. 101), pensamos que la autora afirma este punto desde la necesidad de conexión entre los individuos, ya que como sabemos el ‘nosotros’ permitiría el desarrollo del ‘yo’ como perteneciente a una comunidad con convicciones, verdades y necesidades en conjunto. Cabe destacar que la individualidad no se ve penalizada en el planteamiento de Camps, más bien

se trata de un punto más dentro de la importancia del desarrollo social, pero, dentro de todo lo positivo que pueda entregar dicha individualidad, lo que debiese destacar para dar resultados éticos y políticos positivos en la esfera pública, sería el actuar desde la colectividad.

## **2.5 “La chispa adecuada”<sup>46</sup>: el impulso necesario para el acto**

En todo el desarrollo de lo aquí expuesto se ha visto como, desde la teoría, se hace necesario que el ciudadano se reconozca a sí mismo como un ser humano ético y activo ‘en’ y con la comunidad, implicando que dicha visualización lo haga comprender la importancia del trabajo social en conjunto. No obstante, se puede apreciar que el impulso para que esto se lleve a cabo pareciese estar algo oculto en el transitar del individuo en la comunidad, la ‘chispa adecuada’ entonces debería descubrirse en dicho camino para así llegar a actuar ‘en’ el ‘nosotros’.

Judith Butler logra hablar de un nosotros contra el daño hacia la sociedad, pero un nosotros que muchas veces es momentáneo, ya que la unión de los grupos focalizados siempre conlleva rupturas, conflictos y cambios de ideas, en su libro *Sin miedo* (2020), además de afirmar esto, desarrolla la idea de que la verdadera democracia se lograría desde el enfrentamiento a la actual democracia (neoliberalista y violenta) a través de la unidad ciudadana, diciendo que el o los grupos de individuos que manifiestan su malestar “*son el*

---

<sup>46</sup> Bunbury, E. (1995). La chispa adecuada [Canción]. *Avalancha*. EMI.

*ruido de la democracia, de la democracia de afuera, de esa que reclama una apertura de las instituciones para quienes no han sido reconocidos todavía como capaces de expresarse, como poseedores de voluntad política, como merecedores de representación”* (Butler, 2020, p. 73). Consideramos que posiblemente el impulso hacia la actividad política, que se ha venido reflexionando hasta el momento, sea esta unión en forma de ‘ruido’ que menciona Butler. Para poner en contexto, la autora habla del ruido en su forma natural, es decir, desde la condición de molestia para el oído, por lo tanto, el ruido es visto como la búsqueda de una real democracia frente al actual neoliberalismo que recibe este zumbido como algo desagradable que no merece ser escuchado, pero si la comunidad toma este punto de vista como la molestia que genera ese ruido a los mandatarios, el contexto podría verse como pesimista, es entonces donde surge la siguiente duda: ¿cómo se lograría generar esa chispa o impulso que encienda a la mayor cantidad de personas posibles para actuar en contra de sistemas sordos y abusivos? La misma Butler responde a esto desde el cansancio de los no representados hacia el autoritarismo<sup>47</sup>, además es posible conjugarlo con el pensamiento de Camps en donde la ‘chispa adecuada’ estaría representada por la necesidad de sentirse perteneciente y dueño de lo que como ciudadano corresponde, en conjunto con la libertad del manejo de emociones propias, lo cuál sería un factor fundamental de impulso, ya que ella misma es la que dice:

Si no estamos emocionados, apasionados por algo, no actuamos, aunque veamos muy bien que la corrupción es un mal, ¿es un cauce para la democracia?, si no nos avergüenza, por ejemplo, la vergüenza es un sentimiento, no actuamos y sobre todo si no avergüenza el corrupto, no deja de ser corrupto. (Camps, 12 de abril del 2016. *Una nueva ciudadanía: indignación y compromiso* [sesión de conferencia]. Conferencia fundación Paideia Galiza, España. <https://www.youtube.com/watch?v=XWcvtY2splY>)

---

<sup>47</sup> Véase capítulo Sin aliento: la risa y el llanto al límite del cuerpo. Butler, J. *Sin miedo*.

El argumento previo a esta afirmación se puede encontrar en su libro *Gobierno de las emociones* (2011) en donde aborda la educación emocional como puntapié inicial a la vida de ciudadano responsable y activo, de ello es que con la cita anterior dictamina que al estar emocionado se actúe conforme a algo. Creemos que la autora acude al ejemplo de la vergüenza hacia la corrupción como uno de los inicios más evidentes de la indignación social en contra de políticas públicas que no considerarían lo público como objetivo principal. El movimiento corporal e intelectual del ciudadano se basaría en el vaivén de las emociones entre lo que funcionaría para bien o para mal en el individuo, lo que en este caso sería la corrupción, entonces para esto se haría necesario la capacidad de discernimiento y deliberación que pueda garantizar movimientos en beneficio de la comunidad. Estipulado este ideal de equilibrio, el ciudadano podría impulsarse a luchar en contra de aquello que dañe la integridad individual y comunitaria.

Ambos postulados, tanto de Butler como de Camps, pensamos que podrían confluir desde el hecho mismo que el ciudadano se vería afectado por uno o varios sistemas que funcionan de manera represiva (esté o no esta represión literalmente a la vista), por lo tanto, la respuesta a esta opresión nacería desde el sentimiento provocado por ella misma, el cual terminaría impulsando a los ciudadanos a actuar de las variadas maneras que se han podido apreciar a lo largo de la historia, dígame de marchas, expresiones artísticas e incluso violencia autoinflingida como lo fue en el caso difícil de olvidar de Eduardo Miño, quien cansado de

la esquivada responsabilidad social del Chile de aquel entonces<sup>48</sup>, se quemó a lo Bonzo frente al Palacio de la Moneda.

Queda abierta entonces la posibilidad de identificar el impulso deseado para la participación ciudadana en las formas en que afectan los sistemas políticos y sociales a los individuos, sistemas que no necesariamente cubrirían las necesidades básicas de los ciudadanos, tal como el sistema de pensiones AFP chilena, el cual fue ejemplificado en la primera parte del capítulo, que al estar sujeto a inversiones y descuentos poco favorables provocaría pérdidas sustanciales en los ahorros de los trabajadores, por lo que la seguridad de una pensión digna queda endeble. Si añadimos a esto el descontento y la poca identificación de la ciudadanía con el estado, se darían las condiciones que Camps y Butler recalcan para rebelarse en contra de los sistemas gubernamentales, condiciones variables que pueden caber dentro del impulso ciudadano para el cambio a sociedades más justas y equitativas.

---

<sup>48</sup> Eduardo Miño fue un chofer de colectivo en las comunas de Maipú y Santiago, el día 30 de noviembre del 2001 realizó una protesta en contra de las víctimas de la enfermedad de asbestosis frente al Palacio de la Moneda y, minutos antes de incendiarse, *“repartió entre los transeúntes la carta en la que denunciaba la muerte de 300 personas producto de la inhalación de asbesto, responsabilizando a la empresa Pizarreño”* (El ciudadano, 2015). Luego de la tragedia, se encuentra una carta firmada por él mismo donde explicaría los motivos de su protesta, culpando a la empresa Pizarreño, la mutual de seguridad y sus médicos y a los organismos del estado por la ausencia de fiscalización a la empresa y ayuda a las víctimas. Recuperado de <https://www.elciudadano.com/justicia/eduardo-mino-la-historia-del-hombre-que-ardio-frente-a-la-monedas/06/16/#ixzz5M7pdaki7>

## **CAPÍTULO III**

### **FEMINISMO Y POLÍTICA**

Comprendiendo al individuo como ciudadano y comprometido socialmente, queda por presentar, como último capítulo, la propuesta del desarrollo de la política desde una perspectiva de género, en específico, vista desde la organización feminista planteado como el feminismo político y desde la filosofía feminista. De manera histórica, el movimiento feminista ha ido sentando bases de organización y activismo con el fin de poder equilibrar la posición de las personas en la sociedad, de ello emerge la importancia de esta investigación, ya que la participación civil dentro de la política implicaría organizaciones que incentiven los actos políticos, junto con esto se analizará qué es el feminismo tanto en concepto como en actividad, cómo se relaciona con la política y cuál sería su influencia en los movimientos sociales.

#### **3.1 ¿Qué es el feminismo?**

Según Celia Amorós el origen del feminismo se da desde dos puntos clave, por un lado, desde los pensadores y pensadoras políticos y por otro como uno de los resultados de la ilustración, esto porque el desenvolvimiento del movimiento feminista siempre se vio

marcado por la tendencia a la justicia y las dignidades. En el repaso histórico que hace en su libro *Feminismo y filosofía* (s.f.) aclara el punto del feminismo, diciendo que la teoría viene desde el inciso original a ‘hacer ver’, por lo tanto, este planteamiento social vendría a mostrar las fallas y degradaciones que históricamente se le ha hecho a la mujer (sea por restricción de trabajos, estudios, desenvolvimiento político, tareas asignadas para género, etc.), a su vez, desarrolla el feminismo como un movimiento que le da independencia a la mujer, describiéndolo como: *“La mirada feminista se configura desde el proyecto emancipatorio que se sitúa en los parámetros de la tradición ilustrada (...) Se vertebra de este modo en torno a las ideas de autonomía, igualdad y solidaridad”* (Amorós, s.f., p. 100). Concluimos que la pensadora proyecta una necesidad de dar a entender que el feminismo debiese ser una teoría y movimiento desde la liberación de la mujer hacia estándares equitativos con la preponderante mirada masculina de la sociedad, por otro lado, ubicar al feminismo como uno de los hijos de la ilustración (aunque, dicho por la misma autora, no deseado), en la identificación con los valores de esta misma época, es decir, el progreso no solo se reflejaría en las nuevas tecnologías, sino que también mediante el desarrollo social en torno a la mujer desde la autonomía, igualdad y solidaridad que mencionaba Amorós anteriormente. Relacionando esta postura con la idea de persona pública para Camps, puede verse la similitud en el cómo, mediante los valores y virtudes públicas, el ser humano debiese darse paso hacia comunidades con mayor aperturidad a las múltiples expresiones individuales y sociales, lo que desde el punto de vista feminista se reflejaría desde la necesidad de ser un ‘yo’ valorado como igual dentro del ideal de ‘nosotros’.

Desde otra perspectiva, el feminismo se puede ver como un movimiento exclusivo de mujeres para mujeres que buscan la igualdad, pero la reducción de esta postura política

implicaría invisibilizar algunos de los puntos principales que están de la mano con la igualdad de género y avocaría a la equidad en la sociedad. Siguiendo el estudio realizado por la asamblea feminista de Madrid, Justa Montero, titulado *Feminismo: un movimiento crítico*, describen esta alianza como “*un movimiento social crítico que, a partir de su intervención concreta, se sitúa en permanente confrontación y diálogo con la realidad social y su propia realidad interna*” (Montero, 2006), creemos que en esta frase quedaría en entre dicho, ya que los movimientos feministas se desenvolverían en aspectos de multiculturalidad y multidimensionalidad a la hora de hacerse visibles, es decir, el surgimiento de este movimiento trascendería el mero hecho de ser mujer, más bien se instauraría en el hecho de ser mujer ‘en’ un lugar determinado ‘con’ condiciones poco favorables que la haría ser considerada inferior por ‘ser’ mujer. Otra definición que sigue esta línea de movimiento crítica hacia la sociedad se puede encontrar en la autora Aïcha Liviana Messina, la que define al feminismo como:

Además de ser un movimiento político, el feminismo es una tarea epistemocrítica que cuestiona las formas de nuestro conocimiento (...) El rol del feminismo no es doble, sino triple: se trata de promover la igualdad a nivel político, detectando los mecanismos que la producen y que la hacen permanecer oculta, rompiendo (en la medida de lo posible) las epistemes existentes. (...) La tarea epistemocrítica del feminismo es de dar escucha a algo a lo que nuestro oído está cerrado por razones que son también constitutivas (Messina, 2019, p. 34)

Pensamos que la autora extrapola el rol del feminismo hacia una herramienta social unitaria, la que puede ser utilizada por cualquier persona que se vea en la necesidad de cuestionar las formas de desenvolvimiento y relación social en la que está inserto, de ahí el término ‘epistemocrítica’ que haría alusión a criticar y despejar conceptos poco favorables a nuevas necesidades que vayan surgiendo de los individuos. En este ejercicio, el feminismo cumpliría un rol político debido a que en torno a la crítica podrían salir a flote nuevas

soluciones para problemas que invisibilicen o humillen al otro como ser humano, de ello es que poner en práctica el ejercicio de re-pensar y sacar a la luz los estamentos sociales, económicos y políticos que se estancaron en estructuras morales antiguas haría que, desde esta forma de feminismo, surjan nuevas posibilidades de convivencia y posibles soluciones en torno dichas problemáticas en la sociedad y el respectivo Estado.

La identificación del feminismo como un movimiento multidimensional pareciera verse desde las motivaciones personales y generales de quienes se enfrentan a esta lucha, al respecto el psicólogo Rojas-May en su estudio enuncia que *“el feminismo ha potenciado una resignificación no solo del ser mujer, sino también del ser hombre y, en definitiva, del ser humano. Con todas sus luces, contradicciones, fuerza y desparpajo, el feminismo le ha otorgado al mundo una voz nueva”* (Rojas-May, 2020, p. 59), creemos que su argumento se basaría en el hecho de que la voz del movimiento feminista ha sido progresivamente más preponderante a lo largo de la historia, por lo mismo es que los seres humanos que vivencian las luchas de este movimiento podrían haber sido afectados por ella, para ser aún más claros, receptar las consignas feministas podría provocar diversas reacciones en los espectadores y, como ya se revisó en los capítulos anteriores, este enfrentamiento a frases como “el violador eres tú”, “vivas nos queremos”, entre otras, serían de alguna u otra manera un aprendizaje social del cual el resultado (sea o no en favor de las demandas de este movimiento) sería la resignificación a la que se refiere Rojas-May, un posible nuevo paradigma del individuo frente a sí mismo y la sociedad donde está inserto. Si se hace el ejercicio de retroalimentación, el planteamiento del psicoanalista no estaría lejos del de Butler en tanto que, como seres humanos, estamos expuestos constantemente a estímulos sociales con cargas morales, éticas y políticas que impulsan a la performación del individuo en sí, por otro lado, relacionándolo

con Camps, dicha actividad contribuiría a la mutabilidad del comportamiento ético personal y general.

Ya encaminada la significación del feminismo, expondremos una de las ramas de este movimiento, la cuál será tomada para desarrollar en profundidad el planteamiento de nuestra tesis, que es el feminismo político o teoría del feminismo político, lo que se define como el cambio de paradigma desde la teorización del rol del género en el ámbito político y filosófico actual<sup>49</sup> implicando cuestionamientos desde la postura social de la mujer, hasta su rol político desde la equitatividad de género. Dentro de las autoras que desarrollan este ámbito de la filosofía se encuentra nuestra pensadora Victoria Camps, la cuál a través de la ética y propuesta de género desarrolla planteamientos desde lo ‘femenino’ como una posible solución a comunidades abiertas al progreso.

En el desarrollo teórico de Vitoria Camps (*El siglo de las mujeres* (2019)), el feminismo, al igual que la ética, no es visto como un movimiento único ni estático, sino que en la existencia de la multiplicidad de seres humanos también se originarían múltiples feminismos de lo cual postula que, a diferencia de los movimientos feministas excluyentes, el feminismo debería ser inclusivo, ya que desde el principio de las diferencias en la ciudadanía es que se podría llegar a una posible unidad. Aun así, esta inclusión del otro en el feminismo no debiese tomarse desde el principio de género dualista, sino desde la condición de ‘individuo’ por sobre la de ‘hombre’<sup>50</sup>. La autora nos habla de dos puntos principales que impulsarían el

---

<sup>49</sup> <https://www.britannica.com/topic/philosophical-feminism>

<sup>50</sup> Véase capítulo Una ciudadanía diferenciada, *El siglo de las mujeres* (2019)

desarrollo del feminismo como movimiento social y que ordenarían la inclusión que postula en su tesis:

1. En primer lugar, habla de poner de manifiesto la subordinación y la dominación que las leyes y normas ejercieron por sobre la mujer, tales como las normas de comportamiento o leyes de divorcio que menoscaban a la figura femenina.
2. Y, como segundo principio, postula detectar que existen valores infravalorados, es decir, diferenciar que la ética y la supuesta equidad social no eran vistas ni aplicadas desde la imparcialidad, sino con sesgos de género que demarcaban las líneas de lo ‘femenino’ en oposición a lo ‘masculino’.

En este sentido, para nuestra autora, el feminismo recalcaría una necesidad de ‘equilibrio de oportunidades’ en donde históricamente se ha visto a la mujer como objeto de una materia (hogar, familia, trabajos ‘femeninos’ y posiciones lejos de la intelectualidad) y llamaría a la acción positiva como la oportunidad de llegar al punto de todas y todos ‘iguales en calidad de individuos’. María Ángeles Barrere en su ponencia *La acción positiva: análisis del concepto y propuestas de revisión*<sup>51</sup>, analiza esta noción en favor de un cambio de paradigma y sitúa a la acción positiva como intervencionista, lo cual no buscaría negar al otro en condición de ser otro minoría, sino que actuaría en favor del que está en desmedro desde una posible corrección de conductas, normas y leyes discriminatorias. En el caso de las mujeres, siendo este el tema que se está desarrollando, este cambio de paradigma se originaría desde la ‘compensación’ hacia la igualdad de competencia y oportunidades<sup>52</sup> que igualmente

---

<sup>51</sup> Jornadas sobre “políticas locales para la igualdad entre mujeres y hombres”; Palacios de congresos Europa; Victoria-Gasteiz, 11, 12 y 13 de diciembre, 2002.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

Camps promueve para generar sociedades democráticas equilibradas y comprometidas con sus ciudadanos.

En favor de lo que se podría percibir como feminismo, la acción positiva convertiría el movimiento en una herramienta de conjunción social en contra de lo que dañe moralmente y en amplio espectro, a las minorías (cualesquiera que fueren). Analizando el feminismo desde lo planteado, si este movimiento se tomase como uno amable y receptivo, entendiendo la lucha de la mujer como igual de potente que las otras y con necesidad de ser resueltas en conjunto, se podría definir este movimiento como una manera de plantearse y criticar-se desde la posición de privilegio o desventaja en camino hacia nuevas formas de desarrollo en torno a las personas, aquello visto desde la condición de ser humano por sobre el género, sexo, posición social y raza (entre otras categorizaciones).

### **3.1.1 Entender la organización feminista como estructura social**

Frente al posicionamiento del feminismo como un movimiento crítico que impulsaría cambios estructurales en la sociedad para el beneficio no solo de la mujer, sino que, de todo ser humano, cabe ahora analizar el movimiento desde la posición de organización social. Para esto se hace necesario la descripción de cómo este se ha desarrollado como colectivo en la comunidad, el cual buscaría concientizar a los miembros de esta y luchar por los derechos y reconocimientos del ser humano como individuo por sobre el género y fuera de una estructura piramidal. En este sentido, Stephanie Riger (1994) describe a las organizaciones feministas

como un colectivo que actúa desde los roles compartidos entre sus miembros, haciendo que el trabajo, la autoridad, las propuestas y opiniones no sólo se den en las representantes o ‘autoridades’ dentro del movimiento, sino que, en el conjunto de las participantes, por lo tanto, el tipo de organización y convivencia diferiría de otras formas de organización burocráticamente establecidas<sup>53</sup>. Es por ello que la autora afirma: “*feminist organizations have to maintain a delicate balance between these opposing forces in order to survive*” (Riger, 1994, p. 280), lo que creemos que no debería ser más que saber conjugar la interacción y maneras de liderar el movimiento para no caer en posibles quiebres que puedan derrumbar la organización. A esto, la misma autora destaca puntos de vista que negarían esta forma de organización, ya que, según aquellos argumentos al momento de organizarse de manera horizontal y no por estratos verticales como comúnmente se hace en organizaciones de todo tipo, primaría un supuesto caos y conflicto interno al no existir un único líder<sup>54</sup>, pese a ello y de una manera simple y elocuente, afirma: “*different forms can coexist within the same organization for different functions*” (Riger, 1994, p. 283). Creemos que esta reflexión viene desde la comparación que realiza entre el sistema burocrático con estamentos rígidos de mandato y el reparto de liderazgos de organizaciones no burocráticas, aquí es donde la autora en vez de desechar una forma de organización para privilegiar otra, prefiere combinar las maneras de organización grupal para que la propuesta de liderazgo horizontal feminista sea una posible opción de organización social global, diciendo que: “*Alternatives to expansion, such as dividing into small groups, can preserve egalitarian relations, and feminism's*

---

<sup>53</sup> Riger, S. (1994). Challenges of Success: Stages of Growth in Feminist Organizations. *Feminist Studies*, 20(2), 275-300.

<sup>54</sup> *Ibidem*

*democratic ideology mitigates against extreme centralization of control. A feminist organization can adopt some bureaucratic features without becoming a bureaucratic behemoth*” (Riger, 1994, p. 295), pensamos que la propuesta de la autora va desde una posible necesidad de reparto de responsabilidades y roles entre las personas que conformen un colectivo, por ello desarrolla la estructura del feminismo en torno al reparto de roles equitativos que afectarían positivamente la participación de los miembros. Cabe mencionar que, para una mayor eficacia, la autora apunta a colectivos que se conformarían como grupos de baja escala (o baja cantidad de miembros), los cuales mitigarían la burocratización estandarizada entre los roles de mandato. Al desarrollar la idea con grupos limitados, Riger no pretendería una centralización de poder por colectivo, más bien apuntaría hacia el desarrollo de ideas y luchas desde las representatividades de los colectivos conforme a uno o más bienes comunes<sup>55</sup>, algo que es posible conjugar con el argumento de los movimientos sociales presentado en el capítulo II de nuestra tesis, en donde se planteó el hecho de que el trabajo individual (o en este caso, por colectivos) puede responder a una o varias peticiones generales y, a su vez, verse reflejado como el resultado u opinión del ‘nosotros’. Aun proponiendo una nueva forma de organización colectiva horizontal, Riger no negaría por completo la estructura burocrática vertical, más bien propone tomar los aspectos positivos de ambas estructuras para ser conjugado y aplicado de la manera más beneficiosa posible, por lo tanto, lo burocrático como lo ‘no burocrático’ podrían llegar a consensos favorables para quienes conformen los colectivos.

---

<sup>55</sup> *Íbidem*

En unión al planteamiento de Riger, Adela Cortina repasa la participación ciudadana efectiva desde el punto de vista del modelo participacionista de descentralización<sup>56</sup>, lo cual significaría la colaboración de los ciudadanos en grupos focalizados, los que aportarían desde convicciones específicas hacia el general de la sociedad, además de atraer la acción política hacia los particulares, dicho poder se podría distribuir entre la ciudadanía. Al conectar la definición del movimiento feminista, que hasta aquí se ha planteado, con la teoría participativa de Adela Cortina, se encuentran puntos coincidentes en la manera de plantearse en sociedad. Así como existe una necesidad del feminismo de replantear-se en sociedad desde el rol de la mujer como agente político y social, a su vez, y como Cortina lo desarrolla, existiría la necesidad general de hacerse visible ante el modelo de Estado como ciudadanos con derechos y deberes, para ello es que la autora plantea este tipo de participación descentralizada donde los focos de actividad política podrían aportar desde la especialidad en la que se desarrollen, por ejemplo, desde grupos con enfoque educativo, médico, filosóficos, etc. Aun así, dicha tarea necesitaría de un ‘nuevo tipo’ de ciudadano que se reconozca en su subjetividad, o en términos de Adela Cortina; *“de un concepto de persona caracterizado por la autonomía entendida como autoleislación monológica a un concepto de persona cuya autonomía se caracteriza por ser un interlocutor válido”* (Cortina, 2008, p. 126), es decir, pasar de una regulación presuntamente objetiva y sin intervenciones hacia una

---

<sup>56</sup> Cortina, A. (2008). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, España: Tecnos. Para la autora, existen dos puntos importantes a desarrollar en torno a una real democratización. En primer lugar, la participación ciudadana que se traduce, en términos de Camps, en ciudadanos activos y, en segundo lugar, la descentralización del poder. La conjunción de aquello debería ser garante de una participación general de la población, aun así, Cortina reconoce que esto se debe ver desde un ideal porque, primero, no sería posible que todos participen regularmente en las decisiones que competen a la política y sociedad y, por otro lado, la descentralización generaría más grupos de participación con distintas finalidades que pueden o no ser convenientes al general de la población. Sin embargo, la autora no descarta la posibilidad de llegar a una democracia participativa comunitaria a través de la resignificación de los valores, discursos y actos políticos en sociedad.

en donde la persona se abriría a críticas y juicios que aporten en su subjetividad, lo que supuestamente traería mejores beneficios para la convivencia social. Dicha reflexión también fue revisada en Camps, donde el sujeto ya no formaría parte de una masa como uno idéntico a todos, sino que, en el desarrollo social de la masa, el individuo se formaría desde la subjetividad para ser un uno valórico e independiente que convive con el ‘nosotros’.

Es entonces que entender la organización feminista como un modelo de estructura social iría más allá de solo conformar grupos con ideas afines, más bien, y tomando el planteamiento de Riger y Cortina, es posible posicionar la organización del feminismo en núcleos de organizaciones con estrategias establecidas para la reflexión, crítica y acción en contra de estructuras e ideologizaciones que segregan a los seres humanos, los cuales no entrarían en un canon establecido por la sociedad. El modelo de estructura también es comparable a la propuesta de Camps de la afiliación a ideologías superestructurales (previamente mencionada) que funcionarían en torno a necesidades focalizadas de la población que irían idealmente al beneficio general de la comunidad. En este sentido, las tres autoras darían un argumento firme a esta necesidad de afiliación y organización social desde el feminismo para el sustento de Estados conscientes de las necesidades de su pueblo y activos en la resolución de las mismas.

Tomando las ideas planteadas y analizando la realidad social, surge la duda de cuán factible es que estos grupos trabajen conforme a un fin determinado y desde la estructura (feminista) que se propone en la tesis. Según el desarrollo de Judith Butler y el feminismo, planteado en el libro *Género en disputa* (2007), este movimiento se regiría por dos principios, por un lado, se encuentra el político y por otro la representatividad en el movimiento mismo.

Pese al supuesto esfuerzo del individuo de desmarcarse de la masa, Butler apunta que para pertenecer a un grupo sería necesario congeniar con los dos principios nombrados, esto debido a que la función de cada uno ayudaría a la cohesión de miembros<sup>57</sup>. Mientras que la política se encargaría de los objetivos de los grupos y el contrato social dentro de este para una buena convivencia, la representatividad se encargaría de la normatividad que cuadre con los principios de los individuos que componen el grupo. Visto desde esta perspectiva, el reconocimiento del feminismo como una forma de organización general y la opción de este como representatividad formada mediante estructuras que equilibren la horizontalidad y verticalidad, podría ayudar al problema de la baja participación política de la población, esto desde la idea de la indiferenciación de estratos y la posibilidad de mayor aporte que generaría este para que el individuo colabore dentro de los colectivos afines. Además, podemos plantear que la idea de la organización feminista sería subsumir a los individuos dentro de la sociedad bajo estándares equitativos<sup>58</sup>, para ello entonces es que este tipo de organización necesitaría del conjunto de propiedades de organizaciones burocráticas y no burocráticas para poder plantearse en un orden simétrico que realmente beneficie a quienes participen en los colectivos. Pensamos que es a esta representatividad a la que Camps aludiría en su libro *El siglo de las mujeres* (2019), especialmente si se une al trabajo analítico encontrado en *Virtudes públicas* (1990), donde desarrolla la importancia de una indiferenciación ligada a la representatividad, si bien en los primeros dos capítulos ambos puntos fueron expuestos desde la mirada del individuo como ciudadano, es posible hacer el ligue con el punto de vista feminista en la autora, ya que en el desarrollo de su teoría de feminismo político, haría alusión al aporte en la política desde la diferencia y el conjunto que pueda representar esta diferencia.

---

<sup>57</sup> Véase *Género en disputa*, pp. 46-48

<sup>58</sup> *Virtudes públicas*, 1990.

Para esclarecer el punto, en el primer capítulo se plantea al individuo como un ser ético distintivo de la masa (un ‘yo’ en el ‘nosotros’) que, en su diferencia, conformaría el nosotros necesario para la actividad política, mientras que en el segundo capítulo se desarrolló al individuo como un ciudadano ético que participa con el ‘nosotros’, viendo reflejado en los actos particulares y generales tanto sus derechos como deberes civiles, siendo este individuo perteneciente a un Estado. A ello es que la indiferenciación y representatividad se puedan considerar como acciones que irían unidas; más aún, en los movimientos feministas que giran en torno a esa indiferenciación con el ‘nosotros’, ayudaría a representar a aquellos que vean la necesidad de pertenecer a ese ‘nosotros Estado’.

Camps propone una re-significación de la sociedad como el conjunto de diferencias con participaciones más equitativas, a pesar de que la igualdad deseada aún no está completamente normalizada ni establecida, diciendo que “*el feminismo, junto a otros movimientos sociales, ha sido el impulsor renovador de unas democracias a las que se les iban acabando las ideas. (...) El feminismo ya no es una política aislada o aislable de las otras políticas democráticas*” (Camps, 2019, pp. 131-132). Con el panorama que se ha venido planteando, creemos que para Camps el feminismo no es solo un movimiento que involucre estar a fin y expresarse mediante ideas generales, sino que, además de promover ideas, actuaría conforme a la mejoría de las actividades socio-políticas en las naciones donde se manifieste. Para ello haría falta el ejercicio de reconocer el movimiento feminista como un movimiento socio-político válido, con bases y fundamentos, y aceptarlo como otro de los métodos que aporten hacia el equilibrio de las comunidades, ya que se han podido registrar cambios sociales gracias a las demandas (que posteriormente serán ejemplificadas) que han abanderizado durante el pasar de los años.

### **3.2 Feminismo en Chile: tres momentos históricos.**

Ya habiendo desarrollado, bajo la perspectiva necesaria para la investigación, qué es el feminismo y la propuesta que elevaría a los individuos al nivel socio-político que convenga para una mayor participación social, cabría mencionar a modo de ejemplo cómo este se ha desarrollado parcialmente en Chile en la búsqueda de soluciones sociales, tomando en específico tres hitos históricos en donde la marca feminista logró hacerse visible y plantear problemáticas a la luz pública.

#### **3.2.1 Feminismo obrero y el presunto inicio del movimiento feminista**

Si bien no hay una fecha exacta de cuándo se inició el movimiento político feminista en Chile, la historia ubica este acontecimiento desde la época salitrera, en donde hombres y mujeres se vieron afectados por jornadas de trabajo extensas y esclavizantes. El registro de esta época se encuentra en el diario, quien fuese precursor de la emancipación de la mujer chilena, *La Alborada* (1905 – 1907), el que poco a poco fue impulsando a sus lectoras y lectores a verse desde otra perspectiva en su función social y política. Carmela Jeria, columnista de aquel diario, se enfocaba en un grupo específico alentando a la mujer a verse como ‘compañera independiente’ del hombre, ya que la función de ‘mujer del hombre’ denigraba el cuerpo y la intelectualidad de la misma, uno de sus discursos fue el siguiente:

Cuando las hijas del pueblo se encuentran libres, por completo, de añejas preocupaciones, de torpes rutinas, entonces caminarán resueltas y serenas, protegidas por sus propias energías intelectuales, a conquistar aquellos derechos que hasta hoy han sido monopolio exclusivo del hombre (...) ¡Bien por todas las obreras que altivas se levantan dispuestas a no soportar por más tiempo el yugo ignominioso que sobre nuestras cabezas pesa! (Jeria, 1906)

Dentro de ese contexto es posible ver como la lucha de clases va dirigida hacia el mundo de las mujeres, ya que la emancipación y el reconocimiento como mujeres libres e independientes va desde la posición que tomen ellas en la sociedad. El ‘yugo ignominioso’ al que se refiere Jeria creemos que no sería más que el peso de ser el ‘género débil’, del que tanto ostentaban los hombres, que sólo debía encargarse de servir y criar. Tanto en Jeria como en la actual Camps (*El siglo de las mujeres*, 2020) es posible ver la necesidad del impulso hacia la vindicación de la mujer, es decir, ambas escritoras abogaban por la defensa de ser mujer en un mundo de hombres y, sobre todo, ser vistas como individuos por sobre el género.

Si bien es cierto los registros de aquellos años muestran que la mujer ya participaba como obrera de las industrias, el trabajo seguía siendo precarizante y en desmedro de su género, pero uno de los problemas más preocupantes se enfocaba en las horas de trabajo que tenían las mujeres, las cuales, producto de esto, se veían afectadas en su integridad física y mental:

Debemos exigir la limitación de las horas de trabajo, lo que traería por consecuencia la supresión de la costumbre de trabajar en la noche, pues saliendo de las operarias de los talleres, fábricas a las 5 o 6 de la tarde, no están expuestas a comprometer su virtud en las sombras de la noche (Jeria, 1906)

Dentro de todo lo que se pueda dilucidar de las horas de trabajo de las mujeres de ese tiempo, uno de los problemas principales eran las violaciones y potenciales femicidios camino a sus casas, de ello es que Jeria reclamaba y alentaba a las mujeres a luchar en contra de aquello pidiendo que las horas de trabajo se reduzcan para no sufrir vejámenes por parte de hombres que aun normalizaban la cosificación del género femenino.

El diario ‘La Alborada’ contribuye y detalla publicación a publicación una lucha histórica de la mujer, la emancipación de la categoría ‘minoría’ dentro de la sociedad, categoría que

actualmente es posible ver en personas más allá de las que se identifican con el género femenino y que sufrirían de un yugo más amplio del que denunciaba Carmela Jeria.

### **3.2.2 Promulgación del voto femenino**

Actualmente el voto es un derecho universal para todos los ciudadanos pertenecientes a una nación, en el caso de Chile, plasmar la preferencia en la urna es un derecho universal y voluntario, pero no siempre fue así. Recién en 1949 Chile promulgo la ley del voto universal, en donde el ex presidente Carlos Ibañez del Campo extendió un discurso de inclusión en el cual decía:

Así, infatigablemente, luchando contra la incomprensión y el derrotismo de muchos hombres, fuisteis conquistando uno a uno los jalones de un justo reconocimiento colectivo. No os sentisteis desalentadas en las horas de los olvidos o las negaciones; no fuisteis alocadamente eufóricas en aquellas otras en que el triunfo consagraba vuestros legítimos derechos. Pero hicisteis algo que es todavía más grande.

En medio de la lucha por vuestros derechos, en la batalla diaria de la existencia en la cual luchabas junto a los hombres, creando riquezas, prestando vuestros servicios profesionales, educando a la nación, no perdisteis ese divino don que embellece la vida humana, vuestra femeneidad (Ibañez de Campo, 1949)

Catalogar este discurso como inclusivo y no equitativo tiene una razón y es la última frase pronunciada en ese extracto, aunque si se remonta a la época esto fue un gran paso hacia la modernidad, actualmente se puede interpretar como la inclusión de la mujer hacia el derecho político para que cesen los ‘berrinches’. Sin embargo, esta lucha impulsada por Elena Caffarena fue un punto clave para reconocer nacionalmente la opinión política de la mujer y la validez de esta como sujeto con argumentos socio-políticos, aunque en un principio este voto se haya condicionado por una cuota de género, la lucha para la consagración universal

de este derecho resultó en el aumento progresivo de las votantes hasta llegar a la paridad de sufragantes.

Para Kate Millet, en su libro *Política sexual* (2019) la lucha contra el patriarcado sería una necesidad latente para la visibilización de la mujer, es entonces donde la revolución y la política sexual (bajo su mirada) es que sale a la luz como una de las maneras de lograr la equidad socio-política, de ello es que la autora reflexiona que *“el patriarcado se halla tan firmemente enraizado, que la estructura característica que ha creado en ambos sexos no constituye solamente un sistema político, sino también, y sobre todo, un hábito mental y una forma de vida”* (Millet, 2019, p. 130). Bajo las reflexiones que se han ido dando hasta el momento en la investigación, es que pensamos que Millet no está lejos de lo que Camps plantea al proponer sistemas de organización desde lo femenino, ya que, al estar afianzado el patriarcado con el desenvolvimiento social, el individuo se vería intrínsecamente limitado por su condición de sexo y género. He ahí entonces que la relación con la revolución de las mujeres para poder votar en las elecciones comunales y nacionales, logró romper con uno de los estamentos mentales y sociales que habla Kate Millet, ya que no solo se trataría de ir a poner una raya en o los candidatos de preferencia, sino que además se abre la posibilidad de visibilizar y cambiar la visión limitada que sea tenía de la mujer.

Nuevamente se puede dilucidar que la ‘condición de ser mujer’ se ve empañada por lo masculino, por lo que hacerse visible debió ser a través de luchas y consignas sociales que, violentas o no, permitieron llegar al 8 de enero de 1949 donde públicamente se reconoció a la mujer como una sufragante más dentro de la realidad política chilena.

### 3.2.3 Feminismo en la contemporaneidad a través de las Tesis

El colectivo porteño feminista Las Tesis fueron nominadas unas de las 100 personalidades más influyentes del 2020 (DW español, 2020) debido a la unión generada entre las mujeres nacionales e internacionales con foco en una misma lucha, la injusticia frente al abuso y las violaciones hacia las mujeres. Este himno feminista estaría dirigido a cumplir el objetivo de romper los mitos de la violación y la impunidad (BBC news, 2019) generada por sistemas ‘patriarcales y abusadores’, el impacto fue tal que en varias naciones como Francia, Estados Unidos, Israel y Argentina se replicó aquel canto con fuerza.

En el *Segundo sexo* (2020) de Simón de Beauvoir podemos encontrar que, similar al planteamiento del colectivo Las Tesis, la filósofa reflexiona sobre la posición de la mujer desde dos perspectivas que el patriarcado le ha otorgado. La mujer aquí es vista como sujeto u objeto, en el primer concepto esta cumple el rol de ‘esposa’ poseedora de derechos y, en el segundo, es vista como hetaira sin derechos, pero con deberes<sup>59</sup>. Según la reflexión de la pensadora, cierta parte de la población, al ser vista como objetos-hetairas, no gozarían de derechos sociales básicos, por lo que no se vería como sujetos reconocidos con humanidad ni como otro válido, en cambio, al individuo visto como sujeto-esposa bajo la imposición del macho si le son otorgado derechos y deberes, aun así, estos serían limitados bajo el contrato de ‘esposa’<sup>60</sup>. Extrapolando el planteamiento de Simone de Beauvoir hacia los individuos invisibilizados de Judith Butler y los oprimidos de Victoria Camps, ambas figuras se

---

<sup>59</sup> Véase capítulo IV, prostitutas y hetairas, *Segundo sexo* (2020)

<sup>60</sup> “La gran diferencia entre ellas consiste en que la mujer legítima, oprimida en tanto que mujer casada, es respetada como persona humana; y este respeto empieza a dar jaque a la opresión. Mientras que la prostituta no tiene los derechos de una persona y en ella se resume, a la vez, todas las figuras de la esclavitud femenina” (Beauvoir, 2020, p. 545)

desenvolverían mediante exigencias que implicarían estar oprimidos y limitados en sociedades patriarcales, ya que el rol impuesto por esta figura de macho no permitiría reconocer al otro en el ‘nosotros’ necesario para construir comunidades inclusivas y equitativas.

Siguiendo con este llamado al reconocimiento de la mujer como sujeto, Paula Cometa, integrante de la agrupación Las Tesis comenta: “*Se nos escapó también de las manos la performance y lo hermoso es que fue apropiado por otros, se vuelve transnacional porque finalmente es como un grito que a todos nos corresponde dar*” (BBC News, 2019)<sup>61</sup>. Tomando la última frase, ‘es un grito que a todos nos corresponde dar’, creemos que la unión, lo que en este caso se dirige en contra del contexto de las violaciones, no solo debiese darse desde las y los afectados, sino que la sociedad en conjunto tendría que luchar en contra de las vejaciones e injusticias que perjudican a los seres humanos, ya que al fin y al cabo, como propone Victoria Camps y en conjunto con lo que se ha ido desarrollando en la investigación, una sociedad equilibrada aparentemente funcionaría solo si gran parte de la población viviera tranquilo y seguro de que la justicia y su círculo social estén en la misma frecuencia, es decir, en prácticas de las *Virtudes públicas* y con cuestiones en favor de la justicia social.

### **3.3 Feminismo como propuesta político social**

El desarrollo de la tesis ha mostrado como los movimientos sociales, que se conforman desde la unión de ideas sectoriales, pueden ser un medio favorable para la convivencia social

---

<sup>61</sup> Extraído de <https://www.youtube.com/watch?v=2l6SQqdn2Y8>

y política de los ciudadanos. La emotividad y racionalización de lo que se espera para los individuos se uniría a las diversas protestas que puedan surgir a raíz de problemáticas poco favorables a nivel regional como a nivel país, es por ello que la estructura del movimiento socio-político del feminismo podría aportar a esa forma de unión que se necesitaría para clamar los derechos y deberes civiles que presuntamente no se estarían cumpliendo.

Para promover la estructura feminista, Camps asegura que el comportamiento social de la mujer involucraría más aristas a la hora de tomar decisiones y plantearse como individuo en temáticas políticas, laborales, sociales y familiares<sup>62</sup>, por lo tanto, esto sería un beneficio si se plantease en todos los ámbitos de organización:

Si acertamos a administrar todo ese capital procedente de la mirada distinta y de la medida femenina, la presencia de la mujer en la sociedad podría suponer la transformación de la situación de estancamiento en que estamos, el trueque de unas instituciones que pertenecen al orden simbólico masculino por otras que tratan de hacer convivir ese orden con el de las mujeres (Camps, 2019, p. 37)

Pensamos que la filósofa afirma aquel planteamiento desde la percepción separatista que aún se lograría vislumbrar de los modos de ser mujer-hombre, ya que en el mismo texto se habla sobre cómo se plantea la mujer (desde una percepción distinta de la sociedad) en las situaciones sociales y políticas, altamente regidas por una visión patriarcal, en las que pueda verse involucrada. Este nuevo paradigma del que habla Camps beneficiaría las organizaciones desde un sentido más humano y menos frívolo a como se han llevado las cosas. Tal propuesta también se puede encontrar en la filósofa mexicana Graciela Hierro, quien en su libro *Ética y feminismo* (1990) propone una ética feminista del interés, la cual consistiría en “*la toma de conciencia, por parte de las mujeres, de su condición de opresión;*

---

<sup>62</sup> Véase capítulo Una ciudadanía diferenciada, *El siglo de las mujeres* (2019)

*en todos los niveles socioeconómicos y localizaciones geográficas se les obliga a asumir la función femenina maternal y en el caso de no hacerlo, perderá sus privilegios”* (Hierro, 1990, p.113) creemos que, basado en su propuesta de ética feminista, la autora visibiliza la opresión por parte de sistemas patriarcales a través de las presiones sociales y económicas que dependerían de la geolocalización de la mujer, presiones que se traducirían como deberes de ser mujer (sea el caso de ser madre, dueña de casa, cocinera, costurera, etc.), deberes que bajo la mirada de sociedad masculinizada le darían un espacio a la mujer de ser mujer con privilegios exclusivos para el género. Que Hierro plantee una toma de conciencia, mediante una ética del interés, podría facilitar el desarrollo y apertura del otro mujer/minoría ante la sociedad, ya que no solo la sujeto se vería como un afectado, sino que actuaría conforme a esa afección. En definitiva, Camps y Hierro propondrían la instauración de maneras más abiertas hacia el reconocimiento, administración y resolución de conflictos mediante la aceptación de la mujer como un individuo activo y capaz de aportar y resolver conflictos en sociedad, por ende, los estamentos sociales dejarían de ser inamovibles y mutarían hacia la necesidad de constante actualización para el beneficio del ‘nosotros’.

Adecuando la fórmula de ‘lo femenino’ (o el feminismo) como solución de Victoria Camps a la realidad socio-política, el pueblo o ciudadanía tendría que adaptarse a esta nueva manera de plantearse en la misma sociedad donde esté inserto, y el Estado, que no responda a estas nuevas necesidades sociales, estaría ubicado como el problema a enfrentarse desde el feminismo. Luego de este enfrentamiento y para que se logre una presunta adecuación general, el Estado debiese responder a lo que los ciudadanos demandan, desde el cumplimiento de necesidades sociales hasta dignidades básicas de los ciudadanos, además de adoptar una funcionalidad conforme a la fórmula de ‘lo femenino’. En el libro *Virtudes*

*públicas* (1990) la autora, desde la idea de ‘patrón – esclavo’, antepone las figuras de ‘Estado – pueblo’ respectivamente al momento de ejemplificar cómo la función de estos varía en torno a la fuerza que el ‘esclavo’ puede tomar desde la vulnerarización e invisibilización de sus vidas. En un ejemplo dualista, Camps ubica al esclavo-pueblo como la sumisión a cualquier forma de poder y al patrón-Estado como el poderoso absoluto sobre el esclavo-pueblo. Aun así, existe la posibilidad de reversión de estas condiciones, ya que el esclavo-pueblo desde su posición de vulnerabilidad puede ‘rebelarse’ ante el patrón-Estado para exigir cumplimiento de derechos y dignidades sin perder nada en el intento, en cambio el patrón-Estado desde su posición de superioridad si estaría obligado a ceder privilegios y poder; aun así, para que sea posible esta rebelión, Victoria Camps pone en la palestra que esto debiese surgir desde la consciencia de quienes se manifiestan, ya que:

Suele ocurrir que la mayoría de los oprimidos les falte conciencia de que lo son y no desarrollan, por lo tanto, la reflexión necesaria para despreciar al dominador y a su mundo. Y ocurre también que, con el puro sentimiento de superioridad, sin una igualdad por lo menos básica, no se va a ninguna parte y la superioridad es solo ficticia. (Camps, 1990, p. 134)

Debido a ello, creemos que nuestra pensadora no antepondría el feminismo como parte inicial del ‘nuevo paradigma social’, más bien incita a que los primeros pasos del individuo deben venir desde el reconocimiento de él como él mismo entre los demás y, en este reconocimiento, es que vendría la unión desde la estructura feminista fuera del género, es decir, la unión igualitaria de los individuos en calidad de ser humano y ciudadano perteneciente a una nación. La rebelión (sean protestas pacíficas, artísticas, paros o peticiones desde sindicatos, entre otros) entonces se daría solo si el ser humano como individuo accede y asume que todos, en igualdad de condiciones, tienen derecho a manifestarse junto al otro y que sus derechos y dignidades sean respetados por el Estado y sus pares. En esta suposición,

la figura de esclavo-pueblo con el paradigma feminista se transformaría, al igual que la de patron-Estado, en favor de los ciudadanos con posibilidades de salir beneficiados mediante la toma de conciencia personal y grupal como individuos afectados en derechos y dignidades.

Ya finalizando con nuestra propuesta de tesis e intentando resolver la hipótesis planteada, bajo la mirada de Victoria Camps y en conjunto con las autoras político-feministas revisadas, sería posible integrar este modo de organización y protesta feminista como una estrategia de convivencia político-social entre los individuos. La respuesta a aquel ofrecimiento se basaría en dos ejes principales: En primer lugar, la consideración del individuo como sujeto en sí mismo por sobre el género, arista que Victoria Camps revisa desde la perspectiva que las virtudes del ser humano son preponderantes e independientes de la expresión de género y sexo que estos manifiesten. En el primer capítulo se analizó la visión del sujeto en Camps y cuáles podrían ser las virtudes de carácter público que beneficiarían la convivencia social, de ello es que el individuo público (entendido como el ser humano expuesto en cualquier situación social) podría considerarse como en sí mismo desde sus virtudes. En relación a esta temática, tomaremos las reflexiones del Dr. Keith Burgess expuestas en su artículo titulado *John Stuart Mill, radical feminist* (1995), donde menciona como el filósofo utilitarista posiciona la figura de la mujer como una igual en derechos y deberes que el hombre, por lo tanto, considera a Stuart Mill un feminista que aboga por la visibilización mediante la consideración de la mujer como sujeto en sí. Para seguir con su postura, Burgess argumenta que el posicionamiento de la mujer, como individuo inferior, haría que esta no sea vista como uno válido socio-políticamente, diciendo que:

Mill appeals to idealized or counterfactual desires- those that women would have if they had not been systematically oppressed by men. That women in general have little or no desire

to enter certain occupations is irrelevant, in this view; the question is whether the lack of desire has been inculcated under oppressive conditions (Burgess, 1995, p. 378)

Pensamos que, desde esta lectura, Burgess contribuye a dejar en la palestra la acción que produciría la opresión ante sujetos que se desarrollan en las mismas sociedades que los no oprimidos, a pesar que de igual manera estén en constante desarrollo, este se produciría bajo otras condiciones, es entonces donde presuntamente este sujeto/mujer se dejaría ver como otro con distinta funcionalidad. Desde esta perspectiva, los deseos e idealizaciones serían una de las herramientas que ocuparían los oprimidos para aspirar a posiciones fuera de este rango limitado al que se enfrentan. Por otro lado, desde la visión que se desarrolla de Mill, ser mujer automáticamente posicionaría al individuo en esta desventaja, por lo que apelar melancólicamente a los deseos abriría una ventana ficticia hacia un posible progreso social equitativo. En contraposición del deseo e idealización, Burgess dice que no sería negativa la falta de ello, sin embargo, sí es de cuestionar el porqué de esta falta de codicia o ambición del sujeto oprimido, ya que existe la posibilidad de que la ausencia de este sea debido a la opresión de la sociedad machista y no a una falta de motivación individual. En lo que concierne entonces a ambas posturas y la línea argumentativa de nuestra tesis, reconocer al individuo fuera del sexo y la expresión de género podría generar un cambio de paradigma a la hora de desenvolverse en sociedad como individuos virtuosos que aportan en las comunidades donde se desenvuelven, ya que, al no estar condicionado por las clasificaciones ya mencionadas, la libertad de expresión y reunión podría verse beneficiada desde el peso que involucraría la opinión del otro-persona y no desde, por ejemplo, un otro-mujer, otro-transexual u otro-pobre que probablemente traería estigmas sociales.

Ya en segundo lugar, el acto de prestar atención a las estructuras de organización verticales que puedan dañar la participación socio-política de los ciudadanos, traería beneficios de reestructuración en los grupos afines que buscan reivindicar derechos y deberes de la ciudadanía. Como fue desarrollado anteriormente, el acto de liderar desde el principio de equitatividad, descartando parcialmente las estructuras verticales de mandato, sería otro potenciador hacia la participación ciudadana en temas socio-políticos. A modo de repaso, lo que propone Stephanie Riger, es que los grupos sociales en que los ciudadanos se sientan afines pueden organizarse de una manera horizontal en el aporte de ideas y toma de decisiones, aun así, sin descartar totalmente la verticalidad de las organizaciones actuales. Para intentar esclarecer la idea, lo que se propone es que además de tener un sistema de cargos dentro de estas organizaciones, estos cargos serían más beneficiosos para los demás si la ejecución de sus puestos se basa en ver a los otros como miembros iguales a sí, sin dejar de cumplir las acciones que involucra ser, por ejemplo, presidente, mánager, directora, etc.

Por último, el desarrollo ético del ser humano y el empleo emocional que conlleva la interacción social, no debiesen ser excluido a la hora de formar comunidades e individuos competentes en sociedad. La articulación de esta idea surge desde la necesidad de reconocer y reconocerse como seres sintientes que actúan desde los afectos que provocarían la acción del otro y, como expresa Cassirer, *“mucho antes de que el hombre hubiera descubierto esta forma de organización social había realizado otros ensayos para ordenar sus sentimientos, deseos y pensamientos”* (Cassirer, 2016, p. 126) diciendo que, antes de formar una estructura política fundamentada y articulada hacia el orden social, el ser humano ha de preocuparse por la identificación del ‘yo’ para la complementación del ‘nosotros’. El compromiso entonces iría más allá del individuo como autovalente en la comunidad donde esté inserto, el

propósito se centraría en un ser autónomo que es capaz de conjugar sus actos, afecciones y pensamientos con el general de la población conforme a finalidades que busquen el bien común, sea este la equitatividad o integración del otro como sujeto válido para el nosotros. He ahí que la emocionalidad se haría latente a la interacción con otros cuerpos validados o no, para ello es que se desarrolló la propuesta de las virtudes públicas promulgadas por Camps, ya que, de otra manera, el no sentir con el otro, no haría posible el empleo de estas virtudes ni la ética como habitualidad en el ser humano, algo que la filósofa lo expresa de la siguiente manera: *“Se refiere a la vida buena, al sentirse conforme, al construir una manera de ser adecuada para vivir en democracia, al convivir con los demás y respetarnos mutuamente... Todo eso constituye la ética.”* (Camps, 2020, extraído de: <https://ethic.es/entrevistas/victoria-camps-felicidad-eduardo-madina/>) creemos que, con esta aseveración, la filósofa apela a la maduración moral del individuo como la base para las buenas relaciones y resultados democráticos, ya que, desde esta línea argumentativa, el sentirse y actuar bien con el ‘yo’ influiría directamente a la calidad de vida del ‘nosotros’.

## CONCLUSIÓN

Esta tesis fue desarrollada bajo la propuesta del movimiento feminista como posible impulsor a la unión y actividad socio-política ciudadana, tomando dos ejes previos (individuo como ciudadano y ciudadano como ente en acto conforme a la ciudadanía) para poder desarrollar la idea e intentar dar respuesta a la hipótesis planteada desde la mirada ético-política y filosófica de Victoria Camps.

Lo que nos interesó mostrar aquí, a través del pensamiento de Victoria Camps, es que el desenvolvimiento del ser humano, como individuo indisociable de su entorno socio-político, se rige bajo la premisa de que toda acción y no acción del individuo estarían intrínsecamente ligadas a los resultados de los beneficios o inconvenientes generales hacia la comunidad. En concreto, los ciudadanos no solo actúan para lo particular y su entorno más cercano, sino que toda acción y no acción repercute de una u otra manera a escalas generales.

Es así que, para darle sentido a lo planteado, hemos desarrollado el desenvolvimiento del ser humano en la presente investigación desde su posición como individuo, hasta la de ciudadano. En el capítulo primero se abordó el desarrollo de las virtudes tanto en lo privado como en lo público, con el afán de introducir y darle una base a la tesis que permitió la comprensión global de la propuesta. Con esto se introdujo la virtud y ética como los modos de ser y comportamiento del individuo conforme a la mutabilidad de la geolocalización en la que este se encuentra, además, de los aspectos socio-culturales que involucra. Desde esta perspectiva se puede argumentar que, debido a dichas características, una definición inflexible de la ética y la virtud solo podría aplicarse al concepto en sí mismo y no a los actos

de esta índole; y, sosteniéndonos en la articulación del argumento de Victoria Camps, la moral/ética al ser accesible y conocida para todos los seres humanos, se manifiesta en condición de pluralidad en población, por lo tanto, sale de la inflexibilidad. En este sentido, la pensadora no elabora su teoría socio-política hacia el establecimiento de un sistema de normas rígido y universal para el desenvolvimiento de ambos conceptos, más bien la invitación se hace desde la concientización de la multiplicidad del ser humano como agente social y la aplicación condicionada de la ética y virtudes en tal característica. Entonces, la presentación social de la acción y no acción que involucren los actos morales dependen de como el individuo ha de reconocerlos en el entorno cultural, político, religioso, etc., en el que se desenvuelve.

Otro de los puntos planteados en este primer capítulo fue el acto de ubicar al sujeto como virtuoso y ciudadano desde el trabajo propio de construirse una identidad en la comunidad. Para esto, nuestra autora, habla de la importancia de la subjetividad, individualismo y alienación como parte de la construcción personal en lo general, por lo que creemos que Victoria Camps atribuye esta construcción social como un aprendizaje condicionado al entorno socio-político y socio-cultural. Aquí se presenta un sujeto que se diferencia de otros a través de sus actos y gustos, pero que no se desmarca en torno a la pertenencia social que involucra vivir en comunidad. De ello es que se propone que el sujeto con comportamiento público vuelque sus virtudes y actos éticos desde un autogobierno democrático hacia la comunidad, ya que, en esta presunta madurez moral, el individuo tiene en mente que las comunidades, grupos, colectivos y asociaciones dependen de los actos considerados como públicos. Desde este punto de vista concluimos que, por una parte, en la formación de la identidad del Yo, el sujeto recoge los actos auténticos que el individuo vaya recibiendo y

proyectando hacia la sociedad, de los cuales formarán y fijarán valores, siendo, además, consciente de la mutabilidad de ello. En este ejercicio, el individuo, puede comprometerse con un 'yo' coherente que esté inserto en el 'nosotros'. Por otro lado, el acto de labrarse en sociedad impulsa dos aristas importantes; mientras que el sujeto se construye como 'un alguien único', dueño y ejecutor de sus actos (sean o no virtuosos), a su vez comienza a insertarse en una comunidad en donde debiese aportar al bienestar general y particular desde aquellos actos. Por consiguiente, desde esta perspectiva, y bajo el alero de la teoría de nuestra filósofa, el ciudadano como individuo es el puntapié inicial hacia las democracias representativas.

De la mano con esta acentuación del individuo como sujeto público, Victoria Camps describe al acto moral/ético como aquello que está sujeto tanto al aprendizaje del propio ciudadano, como al juicio que este pueda hacer de los actos de terceros, por lo que el camino de la madurez moral se vería afectado constantemente en esta interacción. En este sentido, deducimos que la concientización y el razonamiento de qué es lo moral y qué no se haría patente, ya que para aprender y juzgar primero se debiese reconocer qué es lo tolerable y qué no. Para ello, apoyándonos en *la ética a Nicomaquéa*, se propuso la deliberación como un método óptimo a la hora de desenvolverse en sociedad, esto debido a que el proceso de deliberar implicaría una madurez moral consciente y, además, involucra el aspecto público a la hora de la resolución. Bajo esta lógica, concluimos que la toma de conciencia de la moral y la ética, a través de este acto, como conceptos públicos no debiesen ser excluyentes, ya que la separación de la idea de acto ético y público no daría el resultado de ciudadano esperado que propone Camps. Desde esta condición pública entonces es que se desarrollan tres puntos fundamentales: a) como primera observación, la moral/virtud es pública, luego, b) lo privado

no debiese enjuiciarse desde lo público, por lo que lo personal (al no afectar al otro) no debiese ser materia de lo público y, por último, c) el desarrollo de la ética (en estas condiciones) debiese girar en torno al nuevo *telos* individualista del sujeto, previamente señalado por Victoria Camps. Ya en esta posición de ética y las virtudes como públicas, tomamos como primera apreciación que la importancia de reconocer al ‘otro’ (particular) dentro del ‘nosotros’ (público), radicaría en la posibilidad que abre esta diferenciación de posiciones, actos y políticas que representen lo público y equitativo. Es decir, lo diferente, en lo público, no debiese ser visto desde un juicio discriminatorio, sino que estas diferencias (o sujetos fuera de la norma) saldría a la luz como otros aspectos a considerar a la hora de construir sociedades que atienden tanto lo individual como lo público como parte de esta construcción socio-política.

En segundo lugar, podemos concluir que la conjugación que implica la separación de lo público con lo privado, beneficia tanto en el ámbito particular como general del ciudadano, ya que la condición en la que se desenvuelve el juicio público, es desde el beneficio que puedan o no aportar hacia la sociedad los actos individuales de cada ser humano. Al considerar lo privado como la identificación, gustos y aficiones personales del sujeto, la expresión personal no necesariamente se ve afectada por el juicio público, ya que, aquellos actos no influirían directamente al desarrollo del ‘nosotros’ comunidad.

En cuanto a las propuestas de las virtudes públicas se destaca que, la actualización de las virtudes se hace necesaria en torno a la mutabilidad de las sociedades y las nuevas demandas que implican la evolución social (vuelco a la individualidad y al liberalismo económico) y, por lo mismo, se sugiere que la adaptabilidad al sujeto vaya desde la subjetividad y el nuevo

*thelos* que este demande. Ya en la virtudes en sí mismas, se puede apreciar que al estar ligadas a un ideal de justicia, los cuatro conceptos revisados debiesen apuntar a aquel fin, por lo tanto, la solidaridad se debe desenvolver como el reflejo y reflexión ante la afección del otro para el encuentro con una resolución justa. La responsabilidad tiene que abarcar lo particular y lo general desde una conciencia personal del resultado de los actos, germinando a través de ello una justicia distributiva. En torno a la tolerancia, ésta se plantea desde el principio de no discriminación y madurez moral que delimita lo que es o no permitible ante la sociedad y, por último, la profesionalidad, como propuesta innovadora dentro del planteamiento de Victoria Camps, se plantea como virtud que en cuanto quien la ejerce o se ve afectado por ello, saque beneficios del trabajo a entregar/recibir, es decir, que la consecuencia que traiga la ejecución del trabajo sea una compensación personal y comunitaria al mismo tiempo.

Continuando con la línea argumentativa de nuestra investigación, podemos decir que el desarrollo público de estas virtudes no solo aportan a la construcción personal del sujeto, sino que pueden ser consideradas como un eslabón más para la construcción de una equidad social, de ello es que nuestra pensadora argumenta que tanto la separación de lo privado y lo público, como la ejecución de las virtudes públicas, deben apuntar hacia el ideal de justicia social. En este sentido, se plantea la discriminación de género como un ejemplo que se contrapondría a las virtudes propuestas, primero porque al momento de discriminar no se tiene en cuenta la solidaridad ni la tolerancia con la diferencia del otro en torno al 'yo' que discrimina, además de faltar a la responsabilidad que implica aceptar a este otro como alguien legítimo, validando sus diferencias políticas, sociales, sexuales y/o culturales, algo que a su vez involucra estrechamente la profesionalidad en torno a la entrega de beneficios generales y lejos del juicio personal hacia la población.

Para que esta propuesta se pueda llevar a cabo, se hace necesario el empleo de la identificación y pertenencia del individuo con la comunidad, destacando que la dependencia social y la construcción de la identidad personal van de la mano, tal y como Victoria Camps argumenta en *Virtudes públicas*, nadie puede construir su diferencia si antes no se reconoce igual a otros, por lo tanto, la identidad a forjarse posee tanto rasgos propios como colectivos. En tanto la conducta y actitudes son determinadas en el entorno donde el sujeto se desenvuelve, condicionándose a la temporalidad, situaciones y espacialidad. Esto nos lleva a comprender que, a) la persona debe tenerse a sí misma en cuenta como un sujeto en una misma realidad compartida con otros, pero que se sabe diferenciar como individuo en la sociedad; b) y que, la construcción de esta identidad se hace desde lo vivido en el pasado junto con la conciencia del presente.

En el segundo capítulo, nos centramos en las tareas que presuntamente deben tener los individuos en condición de ciudadanos, para ello la propuesta se guió desde el ser, actuar, movilizarse y comprometerse con la comunidad en la que está inserto. Como primer punto, fijamos la mirada en la diferenciación del individuo como un ciudadano que muta en su formación social y, por ende, que condiciona las normas sociales bajo esa mutabilidad, consiguiendo ser una persona que constantemente se construye conforme a sus afecciones y al comportamiento general de su comunidad. Aquí es donde la tarea de re-conocerse en comunidad implica necesariamente el contacto con los otros, es decir, el 'nosotros'. Es así que, desde el pensar de Judith Butler y Victoria Camps, se desarrolla la importancia de la libertad de información y expresión, argumentando que el libre acceso a esta aporta en el enriquecimiento y pluralidad de la población, en tanto que la ética manejada por quienes estén encargados de informar se centre en la neutralidad de información, con ello también

dejando en las manos de los sujetos el uso de esta herramienta a través de una buena salud moral. Frente a esto es que creemos que el acceso y manejo de la información, por parte de medios públicos y particulares, ayuda al individuo en la construcción y re-conocimiento de sí mismo como ser humano individual y comunitario, esto visto desde la libertad de acceder a la entrega y construcción de ideas afines a los gustos y valores se consideran acordes al comportamiento ético que espera el ciudadano para sí mismo y con la comunidad. Es por esto que en este ámbito se hace presente la necesidad de una objetividad acorde a la entrega de información y que funcione como otra arista a la hora de re-construir la subjetividad personal necesaria para aportar en la comunidad.

Pasándonos a la expresión del ciudadano en tanto acto, Victoria Camps argumenta que las emociones que surjan desde el o los daños éticos/morales, dirigidos a la ciudadanía y persona, impulsan la fuerza política necesaria para la movilización comunitaria. Se evidenció y sostuvo la idea que lo individual no excluye lo colectivo (y viceversa) ya que se encontraría un punto medio que responda a ambos ámbitos de la vida, por lo tanto, la acción individual se haría inherente a la comunitaria. Siguiendo este argumento, la pluralidad de actos morales particulares funcionaría, a su vez, como un acto moral comunitario. Ello comprueba que, las movilizaciones comunitarias y la responsabilidad social fundamentan el acto socio-político general. El primer término, dígame de las movilizaciones, actúa desde la cohesión del ‘nosotros’ (o la ‘soberanía popular’ postulada por Judith Bulter) llegando a resultados positivos dependiendo de la apreciación que el gobierno de turno tenga de este, es decir, mientras que los movimientos sociales se cataloguen como la expresión de descontento del pueblo, los gobiernos se someten a: a) la exposición de sus falencias; b) y, a la presión de hacer válidos los derechos y deberes de la ciudadanía en lo que concierne a la soberanía

socio-política actual, es entonces donde teóricamente esta soberanía popular posibilita la fuerza moral y política necesaria para visibilizar las problemáticas que atañen a los pueblos e impulsa a los gobiernos a mejorar dichas falencias. En segundo término, la responsabilidad social posiciona al individuo dentro de la unión de responsabilidades como comunidad. Para este punto y apoyados desde Hanna Arendt, se propone una toma de conciencia como sociedad ante problemáticas sociales globales, debido a que como miembro de una comunidad, el ciudadano se vería estrechamente involucrado como gestor o espectador. Aquí es donde la responsabilidad social actuaría desde los casos de transgresión que arrebaten la dignidad y justicia de sectores y grupos marginados, desde esta premisa es que el reflejo de esta responsabilidad en los movimientos sociales se hace efectiva como uno de los medios a convenir.

Conforme a la característica e inherencia del ser humano con la comunidad, es posible concluir que sus actos y responsabilidades estarían siempre ligados al ‘nosotros’ postulado por Victoria Camps y, reafirmado en la investigación, es ahí entonces donde surge la necesidad del individuo de verse en aquel ‘nosotros’ mediante la re-construcción del ‘yo’, para así lograr un ideal de ciudadano y comunidad que garantice los derechos y deberes establecidos por las democracias. La identificación defendida es aquella que denota el ideal de compromiso mediante un nuevo paradigma del ser humano, como sujeto fuera de figuras de género, sexo, religión, etc. que limitan la capacidad de aportar a la ciudadanía desde la igualdad de condiciones. Si bien nuestra filósofa recalca la necesidad de identificación personal e individualización del sujeto y constantemente reafirma la condición de pluralidad social, no quiere decir que el ciudadano no pueda adoptar comportamientos, normas y leyes que se construyen para la generalidad. En la composición de las comunidades, entonces,

primaría la igualdad y la asignación de compromisos éticos y morales al ciudadano como ser humano por sobre un individuo clasificado con gustos, apariencias, géneros u opiniones políticas afines. Es en este ámbito en donde se planteó la figura de Estado, de la filósofa Adela Cortina, que distaría de responsabilidades individuales y se centraría en responsabilidades universales que garanticen una mayor cobertura de dignidades particulares para el ciudadano en la política pública. Esto conlleva, no pasar por alto la toma de responsabilidades individuales, acto que involucra un vuelco hacia el cuestionamiento de cuál es el aporte como individuo hacia la comunidad y por qué se debe ser consciente del resultado de los actos propios. Como anteriormente fue argumentado, lo particular y lo general no son excluyentes.

Desarrollando la idea de ética pública en el ámbito político, encontramos que, a través de esta arista, se reafirmará la idea de pertenencia, lo cual impulsaría la elaboración de políticas públicas desde la diferencia (pluralidad) socio-política que compone la comunidad. En consecuencia, el impulso hacia el compromiso que genera esta pertenencia se basa teóricamente en la unión y re-significación del colectivo, construyéndose en torno al sentirse dueño de sus derechos, emociones y racionalización de sus vivencias ante las faltas u opresión del Estado hacia la ciudadanía. Aquí es donde lo moral/ético se extrapola y acomoda hacia el 'nosotros' ciudadano, haciendo que en esta adaptabilidad, el ciudadano público se una en contra de transgresiones socio-políticas hacia los mismos.

Como argumento final y para dar paso a la respuesta de la hipótesis planteada en nuestra investigación, la estructura socio-política del movimiento feminista como propuesta de acción en la política, podemos argüir que desde la comprensión del tópico feminismo como

propuesta de organización y entendiendo el movimiento feminista desde las definiciones planteadas en el capítulo III, se abre la posibilidad de ver dicho movimiento como una estructura funcional en torno a demandas y trabajos en comunidad. Sobre la misma, la función epistemocrítica del feminismo y la deconstrucción de las estructuras sociales mientras el sujeto hace el ejercicio de replantearse en sociedad, pasan a ser parte de las tareas principales para avanzar en democracias representativas, esto desde la línea argumentativa planteada por Victoria Camps en torno a la identificación del 'yo' con el 'nosotros'.

Como aspecto angular hacia los planteamientos sobre las necesidades generales de la población, se propone un giro hacia la discriminación positiva con enfoque intervencionista, es decir, no bastaría solo con tornarse hacia la concientización de identidades vulneradas, además de la visibilización de leyes, normas y valores que actúan en desmedro del otro, sino que se insta a participar de un proceso de socialización y visibilización de este otro oprimido para comprender y actuar en conjunto con aquel sector de la población. Desde este ámbito, el movimiento feminista actúa como una herramienta en favor de la conjunción social a través de la crítica y mutación del individuo desde su posición de privilegio o desventaja. Junto con este cambio de paradigma social, otro punto importante son las estructuras de organización, en donde proponemos que el enfoque sea hacia comunidades que trabajen desde grupos de cooperativas (autónomas y voluntarias). Para ello la descentralización del 'poder' se haría necesario entre los miembros de aquellas micro-comunidades. Al exponer el punto de vista de Riger y Cortina nos percatamos que:

- a) La horizontalidad en la distribución y asignación del trabajo comunitario permite mayor empatía, comunicación y aporte entre los miembros

- b) aun así, descartar de lleno la verticalidad de mandatos podría potenciar conflictos de interés, por lo tanto, la combinación de ambas maneras de organización se muestra como una opción viable.
- c) Ante esto, la promoción de trabajos de liderazgos compartidos funciona conforme a la aplicación de la virtud propuesta por Victoria Camps, la profesionalidad, lo que se plantea desde el conocer el valor del trabajo propio, donde se aporta a la comunidad desde la especialidad en la que se desenvuelve el individuo y la capacidad de abordar problemáticas sociales desde su posición.
- d) En conjunto con esto, con la propuesta de un modelo participacionista de descentralización, Adela Cortina destaca el aspecto positivo del trabajo por parte de ‘especialistas’ de ciertas áreas a la hora de intervenir en comunidad. Pero, considerando el enfoque hacia la persona de nuestra investigación, esto podría crear sesgos en la idea de sociedad basada en la diferencia propuesta por Victoria Camps, ya que la conformación de grupos focalizados en especialidades pueden indirectamente anular o desplazar a otro, es por ello que el enfoque de nuestra investigación toma la descentralización desde un aspecto más amplio, vale decir, desde la participación del individuo desde lo multidisciplinario para la conformación de cooperativas y/o grupos afines que incidan en la comunidad.
- e) Con la identidad del individuo como arco inicial del ciudadano, es tomada la subjetivización de la persona, mencionada por Adela Cortina; es aquí donde reafirmamos la identificación y pertenencia del ‘yo’ como sujeto voluble en sociedad, por lo tanto, se posibilita la acción de atraer al individuo hacia una

pertenencia socio-política desde la concientización de este como actor principal detrás de las demandas y trabajos ciudadanos.

Para reafirmar las conclusiones planteadas, en la revisión de los tres ejemplos de movimientos feministas en Chile, se evidenció la acción de visibilizar los problemas de las mujeres en gobiernos contruidos bajo estándares patriarcales. De ello destacamos que: en primer lugar, la acción y organización comunitaria logró un largo alcance hacia quienes se sienten invisibilizados y los que no. Seguido de ello, la unión de distintas realidades hacia un problema común potencia la acción del ciudadano en la comunidad. Luego, la política no se reduce a un sector de la población que se dedique profesionalmente a aquella temática, sino que se expande a quienes repercuten en los resultados socio-políticos que los gobiernos administran. Por último, la visibilización ciudadana mediante organizaciones y movimientos sociales si dan resultados a mediano y largo plazo en torno a cambios socio-políticos macro estructurales.

Finalmente, podemos concluir que el movimiento feminista como ejemplo de sistema de organización entrega más herramientas en favor del ‘nosotros’, principalmente por dos aspectos: primero, el cambio de paradigma que entrega la perspectiva de género en las relaciones socio-políticas y, segundo, el impulso al acto político que genera la horizontalidad social a través de la identificación del ‘nosotros’.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Bibliografía primaria

Camps, V. (2010). *Democracia sin ciudadanos*. Madrid, España: Trotta. I edición.

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

Camps, V. (2019). *El siglo de las mujeres*. Madrid, España: Cátedra. VIII edición.

Camps, V. (2005). *Ética, retórica y política*. Madrid, España: Alianza Universidad. III reimpresión.

Camps, V. (1991). *La imaginación ética*. Barcelona, España: Ariel. I edición.

Camps, V. (15 de noviembre 1988). *Paternalismo y bien común*. *DOXA*. (Nº 5), 195-202. Recuperado de <https://doxa.ua.es/article/view/1988-n5-paternalismo-y-bien-comun>

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

#### 1.1 Bibliografía Complementaria

Aravena, A & Baeza, M. (2010). Jóvenes chilenos y construcción socioimaginaria del ser otro-mujer. *Ultima década. Volumen 18* (n 32). P 159 – 171.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. [ Trad. RAMON GIL]. Quilmes, Argentina: Paidós. V reimpresión.

Arendt, H. (2019). *Responsabilidad y juicio*. [Trad. MIGUEL CANDEL]. Barcelona, España: Paidós. VIII reimpresión.

Arendt, H. (2018). *¿Qué es la política?* [Trad. ROSA SALA]. Barcelona, España: Paidós. I edición.

Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco*. [Trad. JOSE LUIS CALVO]. Madrid, España: Alianza editorial. V edición.

- Barrere, M (2002) La acción positiva: el análisis del concepto y propuestas de revisión. Jornadas sobre “políticas locales para la igualdad entre mujeres y hombres”; Palacios de congresos Europa; Victoria-Gasteiz, 11, 12 y 13 de diciembre.
- Beauvoir, S (2020). *El segundo sexo*. [Trad. JUAN GARCÍA PUENTE]. Santiago, Chile: Debolsillo. V edición.
- Burguess J.K (1995) John Stuart mil radical feminist. *Social theory and practice*. Vol.21 (N°3) pp. 369-396. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/23557193>
- Butler, J (2007). *Género en disputa*. [Trad. MARÍA ANTONIA MUÑOZ]. Barcelona, España: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. [Trad. JAVIER SAEZ Y BEATRIZ PRECIADO]. Madrid, España: Síntesis.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos de poder*. [Trad. JACQUELINE CRUZ]. Madrid, España: Cátedra. I edición.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo*. [Trad. INGA PELLISA]. Santiago, Chile: Taurus. II edición.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. [Trad. FERMÍN RODRIGUEZ]. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Cassirer, E. (2016). *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. [Trad. EUGENIO ÍMAZ]. México DF, México: Fondo de cultura económica. III edición.
- Cortina, A. (2012). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, España. VI edición.
- Cortina, A. (2012). *Ética mínima*. Madrid, España: Tecnos. XVI edición.
- El ciudadano. (2015). Eduardo Miño: La historia del hombre que ardió frente a La Moneda. Recuperado de <https://www.elciudadano.com/justicia/eduardo-mino-la-historia-del-hombre-que-ardio-frente-a-la-moneda/06/16/#ixzz5M7pdaki7>
- Ethic. (2020) Ser complacientes con la realidad no tiene nada que ver con la felicidad. Recuperado de <https://ethic.es/entrevistas/victoria-camps-felicidad-eduardo-madina/>
- Hierro, G. (1990). *Ética y feminismo*. México DF, México: Universidad Nacional Autónoma de México. I reimpresión.
- Kant, I. (2016). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. [Trad. MANUEL GARCÍA MORENTE] Barcelona, España: Austral.

Lom (Ed.). (2018). *¿Qué es el pueblo?* [Trad. CECILIA GONZALES Y FERMÍN RODRÍGUEZ] Santiago, Chile: LOM. I reimpresión.

Liviana, A. (2019). *Feminismo y revolución. Crónica de una inquietud*. Santiago, Chile: Metales Pesados.

Maquiavelo, N. (2009). *El príncipe*. Barcelona: España. Brontes.

Montero (2006). Feminismo: un movimiento crítico. *Intervención psicosocial*. Vol. 15 (Nº2). Recuperado desde: <http://scielo.isciii.es/pdf/inter/v15n2/v15n2a04.pdfsciii.es>

Mora, J. (2014). *Diccionario de filosofía abreviado*. Santiago, Chile: Debolsillo. II edición.

Ramos Rosete, C. (2017). El universo personal de Emmanuel Mounier. The Personal Universe of Emmanuel Mounier. *METAFÍSICA Y PERSONA*, (12). <https://doi.org/10.24310/Metyper.2014.v0i12.2728>

Riger, S. (1994). Challenges of Success: Stages of Growth in Feminist Organizations. *Feminist Studies*, 20(2), 275-300. Extraído de <https://www.jstor.org/stable/3178153?seq=1>

Rojas-May, G. (2020). *La revolución del malestar, tiempos de precariedad psíquica y cívica*. Santiago, Chile: Ediciones El Mercurio. I edición.

Scheler, M. (2004) *Esencias y formas de la simpatía*. [Trad. JOSÉ GAOS] Buenos Aires, Argentina: Losada. I edición.

### 1.1.2 LINKOGRAFÍA

<https://p.dw.com/p/3itCm>

<https://www.dt.gob.cl/portal/1628/w3-article-60141.html>

<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-98044.html>

<https://www.sernac.cl>

<http://www.supersalud.gob.cl/consultas/667/>

<https://www.youtube.com/watch?v=2l6SQqdn2Y8>

### **1.1.3 VIDEOGRAFÍA**

Camps, 12 de abril del 2016. *Una nueva ciudadanía: indignación y compromiso* [sesión de conferencia]. Conferencia fundación Paideia Galiza, España.