

NOTAS SOBRE EL PENSAMIENTO DE JOHN RAWLS: POSICIÓN ORIGINAL Y TOLERANCIA EN UN SISTEMA DEMOCRÁTICO CONSTITUCIONAL

Christian Viera Álvarez*

RESUMEN

El presente artículo pretende revisar ciertas notas del pensamiento de Rawls y de qué manera el principio de tolerancia puede significar una respuesta que ilumine una interpretación amplia de algunas materias problemáticas que se le presentan al intérprete jurídico. Sin embargo, para comprender el principio es necesario revisar ciertas ideas del pensamiento rawlseano a partir del *utilitarismo*, la justicia y la sociedad, la cual, para que sea ordenada, la *tolerancia* debe ser principio nuclear, pues se deriva del principio de igualdad de la libertad. **Palabras clave:** Tolerancia, posición original, principios de justicia.

NOTES ON JOHN RAWLS' THOUGHT: ORIGINAL POSITION AND TOLERANCE IN A CONSTITUTIONAL DEMOCRATIC SYSTEM

ABSTRACT

The aim of this article is to examine some notes on Rawls' thought, as well as the manner in which the principle of tolerance could lead to a broad interpretation of many problematic topics that legal interpreters come across. Nevertheless, in order to understand this principle, it is necessary to deal with other ideas of Rawls' from the theory of utilitarianism, justice and society, which, if orderly, has tolerance as its main principle, since tolerance arises from the principle of equality of liberty.

Keywords: Tolerance, original position, principles of justice.

Recibido: 9 de marzo de 2011

Aceptado: 27 de julio de 2011

* Licenciado en Ciencias Jurídicas, Magister en Estudios Filosóficos, Doctor en Derecho, Universidad de Deusto, Bilbao. Profesor de Derecho Constitucional Universidad de Viña del Mar. christian.viera@uvm.cl.

1. INTRODUCCIÓN: EL CONTEXTO INTELECTUAL DE RAWLS

“la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden las personas reconocer en posición original. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee”. John Rawls

John Rawls (1921-2002) forma parte de una familia liberal norteamericana que adscribe a la tendencia de liberalismo igualitario y es testigo de los sucesos de la década del sesenta que involucran la democracia, la libertad y la criticidad frente al sistema. En esos fenómenos ve aspectos positivos que deben ser defendidos, sin embargo, tiene un rival que es el utilitarismo y si bien este adversario no tiene defensores públicos, lo ve como un sentido común que rige las sociedades. El *utilitarismo* tiene sus antecedentes en corrientes hedonistas como el epicureísmo. Esta antigua doctrina, cuyo máximo representante es Epicuro, se refiere al placer como principio y culminación de la vida, como un bien por su conformidad con la naturaleza, sin perjuicio de señalar que no todo placer debe ser elegido. Sostiene que el dolor es un mal que hay que evitar, porque provoca sufrimiento al cuerpo y turbación al alma (Epicuro, 1995: 26). Hay que destacar que cuando Epicuro dice que el placer es un fin, no se refiere a los placeres disolutos o los que dan el goce; el dolor en el cuerpo o el alma, los banquetes u orgías, el disfrute de muchachos o mujeres, o la mesa lujosa no engendran una vida feliz, porque es el cálculo prudente quien investiga las causas de toda elección y rechazo; el mayor bien es la prudencia y por ello es apreciable como virtud por la filosofía (Epicuro, 1995: 27). Es decir, se debe buscar la felicidad y el placer, pues esta búsqueda aporta al discernimiento de la vida, pero, finalmente, no es posible vivir feliz sin vivir sensata, honesta y justamente (Epicuro, 1995: 28).

Por otra parte, John Stuart Mill se constituye como uno de los principales referentes del utilitarismo clásico, reivindicando el placer como criterio de moralidad. De esta manera, Mill se entronca en la tradición que viene desde Epicuro hasta Bentham, quienes comparten la teoría de la utilidad entendida no como el placer asociado a la ausencia de dolor (Mill, 2002: 45). En su obra *El Utilitarismo*² (1863), Mill se dispone a cumplir con al menos dos cometidos: por un lado, superar las supuestas omisiones o deficiencias de la teoría utilitarista diseñada por Bentham y, por otro, plantear respuestas definitivas a las críticas que se habían erigido contra el utilitarismo producto de malas interpretaciones (Mill, 2002: 44). Con este fin, postula que su fundamento es la *Utilidad* o el *Principio Mayor de la Felicidad* y deja ver que el motor clave de la obligación moral es la felicidad misma, fraguada mediante el placer más deseable por su calidad y evitando a toda costa el sufrimiento, sin que tal curso de acción perjudique a los demás. Mill quiere proponer la inseparable unión entre deseo y razón, de manera que la razón práctica aparece con fuerza en el momento en que los placeres coinciden con los preceptos

2 Para analizar el utilitarismo, me baso en el capítulo 2 del trabajo “Qué es el Utilitarismo” (Mill, 2002: 44 – 75).

(Mill, 2002: 44-45). Asimismo, advierte que lo placentero debe cultivarse preferiblemente en el área de los bienes intelectuales o superiores, con la finalidad de que se agudice el sentido racional, ya que en la práctica muchas veces ocurre lo contrario: un abuso en la selección del goce de bienes inferiores que limitan al propio ser. Por tal razón, apunta a una diferencia entre los placeres según la cualidad, la calidad y la cantidad al afirmar que “está justificado que asignemos al goce preferido una superioridad de calidad que exceda de tal modo al valor de la cantidad como para que ésta sea, en comparación, de muy poca importancia” (Mill, 2002: 49). Propone que el ser dotado de las máximas de autoreflexión y observación, tendrá la aptitud para construir un criterio basado en la calidad de los goces y en una regla utilitaria para compararla con la cantidad, siendo tal criterio el fin de la acción humana e, indispensablemente, el de la moralidad.

Se observa que en Mill existe un concepto de felicidad que no se encuentra compuesto por emociones placenteras permanentes, es decir, lo que él llama “una vida de éxtasis” (Mill, 2002: 56). De hecho, señala que el sostén de la felicidad radica en no aguardar más de aquello que la vida realmente pueda darnos, pero siempre tomando en consideración los dos factores que rigen a la vida satisfactoria: la tranquilidad y la emoción. Así resalta su carácter práctico, defendiendo la idea de que las personas tranquilas pueden vivir conformes con poco placer, mientras que aquellas muy emotivas tienden a soportar cantidades notables de dolor. La moral utilitarista destaca que el bienestar (felicidad) de muchos antecede en prioridad al bienestar de pocos o al de uno mismo, donde la nobleza dimana en ser capaz de sacrificar (auto-inmolación) el propio bien por la necesidad de los otros, siguiendo como único fin el aumento de la felicidad del mundo y nunca otras motivaciones que tengan que ver con la vanagloria personal. Sin embargo, el sacrificio ya concebido no significa un bien en sí mismo, tan solo una virtud que se orienta por el interés hacia los demás. Mill invoca una regla dada por Jesús y la registra como el espíritu de la ética de la utilidad: “Compórtate con los demás como quieres que los demás se comporten contigo y ama a tu prójimo como a ti mismo” (Mill, 2002: 62). Para Mill y su ética, el objeto de la virtud sencillamente es la proliferación de la felicidad, pero se intenta delinear un medio para alcanzar ese estado ideal, siendo este la práctica de una persona con relación a su propia utilidad y al interés de las personas inmediatas que le rodean, puesto que los bienhechores públicos son excepcionales. En síntesis, el criterio de moralidad es un criterio cuantitativo, mayor felicidad para el mayor número de personas. En cuanto a la visión antropológica que funda esta teoría, Mill se detiene en el comportamiento externo del agente sin auscultar el motivo que lo conduce a la acción, porque la intención es indiferente para la calificación de su moralidad; la intencionalidad en el actuar poco tiene que ver con el mérito del agente, por lo que, si bien no hay un juicio acerca de lo que seamos las personas, es indiferente nuestra inclinación profunda en el obrar, porque ello no es susceptible de ser evaluado moralmente (Mill, 2002: 64).

En esta dirección, Mill señala que es uno quien mejor se conoce; cada uno es el mejor juez, por lo que no procede que una minoría estamental norme al resto sobre la manera de

vivir y, menos, apelando a entidades metafísicas. Cada cual, para él, es el mejor conocedor de la felicidad propia, lo que termina comprometiendo al utilitarismo con la imparcialidad (Mill, 2002: 64). Además, el utilitarista es consecuencialista, puesto que la moralidad de la acción se determina por los resultados; una acción se evalúa por acciones que produce y si no hay daño observable, no es objetable. Por otra parte, el Utilitarismo como filosofía política supone un salto no fácil de dar, ya que significa aplicar una racionalidad calculadora y cuantitativa: mayor felicidad para el mayor número de personas (Mill, 2002: 64). Difícil es estar en desacuerdo con esta premisa, ya que queremos el mayor número posible de personas felices. Sin embargo, este postulado esconde problemas epistemológicos y lógicos, pues si queremos seguir siendo neutrales, es difícil definir el bienestar para todos conservando la imparcialidad. Además, es complejo comprobar la satisfacción de cada uno y la jerarquía de preferencia por unos bienes y no por otros. Es difícil coordinar que la colectividad determine tal o cual utilidad.

La preocupación de Rawls radica en el problema epistemológico que puede presentarse en el utilitarismo al hacer el cálculo de utilidad. La repartición de la pérdida se puede realizar de manera más o menos igualitaria, pero en una sociedad ¿se puede sacrificar a una minoría? Concedamos, por ahora, que es posible medir la intensidad de la utilidad, pero si ello es así ¿puede ser un criterio rector de la organización de instituciones sociales una mayor utilidad para un mayor número de personas? ¿Vale esa regla en la vida de las personas? Rawls ve que hay un defecto en el razonamiento que sostiene que este debe ser el primer principio, pues en la eventualidad de su aceptación y plena vigencia en una sociedad, admitiría que algunas personas sean sacrificadas (Rawls, 2006: 41 – 43). Desde una perspectiva lógica, hay un asunto que el Utilitarismo no logra explicar: el problema de la igualdad, pues debe promover igual consideración de todos los intereses en concordancia con la utilidad. Sin embargo, si los intereses de unos y otros son competitivos, en la praxis, con la estricta imparcialidad se sacrifica la suma global de utilidad. Dicho problema queda irresoluto, ya que en la consideración de intereses emergen dos nuevas dificultades: preferencias externas, que son las que me afectan y tienen que ver con otras ¿qué hacemos, las toleramos? Lo anterior genera el conflicto al suponer que somos imparciales. Asimismo, están las preferencias egoístas en que las personas quieren que la utilidad se incremente. Algunos señalan que si soy un agente, sería justo que se le quiten los bienes a los improductivos, pues las cosas deben producir y esto es justo (Rawls, 2006: 41 – 42). La dificultad radica en que hay algunos que señalan que hecha la repartición inicial, cada cual es soberano de darle a sus bienes el uso que considere conveniente; se ha producido una colisión entre imparcialidad, igualdad y preferencias egoístas. La preferencia externa, entonces, rompe la igualdad queriendo respetar todas las preferencias, y por la preferencia egoísta se sacrifica una minoría improductiva en pos de una mayoría eficiente (Rawls, 2006: 40 – 44).

Rawls se hace cargo de esta dificultad desarrollando una Teoría de la Justicia. Sin embargo, en ella se preocupa solo de las instituciones fundamentales de la sociedad, además de preguntarse cómo pensar instituciones no discriminatorias. No propone suprimir la desigualdad

existente, pero en el caso de que ella exista y se mantenga, no se debe perjudicar a todos. Dado el hecho que las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales sobre otras generando desigualdades esencialmente profundas, son a estas situaciones de desigualdad en la estructura básica de la sociedad (lo más probable inevitables) a las que se deben aplicar primeramente los principios de justicia. Para ello, postula unos principios de justicia destinados a hacer más beneficiosa la situación de los menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2006: 20 – 21). En este sentido, señala que el problema que se le presenta al utilitarismo dice relación con la matriz antropológica que lo sustenta: los seres humanos tienen la misma calidad moral, las personas las suponemos autónomas y libres y con ellas podemos organizar la sociedad, por lo que puede haber sociedades más satisfactorias que otras. Para Rawls, el Contrato Social supone pluralidad de instituciones, capacidad deliberativa (racionalidad) y publicidad, pero no es racional sostener que una persona libre consienta un contrato en el que algún día se le pueda sacrificar, y el utilitarismo -ante esta disyuntiva- no da una respuesta satisfactoria, puesto que sí tolera esta circunstancia (Rawls, 2006: 27).

Rawls se enfrenta con el utilitarismo, al señalar que las acciones supererogatorias son “los permisos, aquellos actos que tenemos libertad de hacer o no hacer, los que no violan ninguna obligación o deber natural” (Rawls, 2006: 117), es decir, consisten en actos de benevolencia y piedad de heroísmo y autosacrificio. Estas acciones son esencialmente voluntarias, puesto que no son un deber para las personas ni tampoco constituyen una obligación; no son exigibles, aun cuando podrían, eventualmente, ser exigibles si ellas no importaran riesgos o pérdidas para el que las realiza (Rawls, 2006: 118). Para Rawls, desde la perspectiva del utilitarismo no se podría permitir la existencia de acciones de esta naturaleza, pues -recordemos que el utilitarismo clásico postula la mayor utilidad agregada en la sociedad- entre las posibilidades hay que elegir aquella en que el resultado de la suma aritmética arroja mayor número de personas, independiente de la distribución que se haga de la suma. En su teoría, en cambio, sí es posible la existencia de estos actos supererogatorios y su razonamiento se basa en que, si bien existen los deberes naturales -por ejemplo, ayudar a otro cuando está en peligro (siempre y cuando se haga sin riesgo y pérdida excesivo) o el no causar sufrimientos innecesarios-, estos deberes no son exigibles y nos vemos relevados de ellos cuando el costo para nosotros mismos es considerable. Es decir, nadie se encuentra obligado al heroísmo (Rawls, 2006: 118). Por lo tanto, no es condenable no llevarlo a cabo ni exigir a las personas acciones o actitudes benevolentes. Basta ser desinteresados y cumplir los principios que inspiran los deberes naturales que existen y surgen entre los seres humanos -considerados personas morales iguales-, siendo una de la finalidades del moderno derecho internacional el asegurar el reconocimiento de estos deberes en las conductas de los Estados (Rawls, 2006: 115 – 116). En el utilitarismo, la eficiencia ocupa el lugar principal en la jerarquía de “valores”, y no cabrían los actos supererogatorios, puesto que si ellos son necesarios para lograr el objetivo de mayor bienestar para la mayoría, no habría ningún inconveniente en hacerlos exigibles, incluso, por la fuerza. De este modo, estas acciones perderían su carácter de actos benevolentes y piadosos, desnaturalizándose. Desde la mirada utilitaria, parecería que estamos obligados

a llevar a cabo acciones que producen un mayor bien a los demás, cualquiera sea el costo para el que los realiza, siempre y cuando la suma de ventajas exceda a la de otros actos no asequibles. Algunas acciones que para la justicia -como imparcialidad- son supererogatorias, desde la perspectiva utilitaria son exigibles imperativamente (Rawls, 2006: 118). Concluyendo, en un sistema liberal los actos supererogatorios no pueden ser exigibles y forman parte de los espacios de gratuidad absoluta para los ciudadanos; nadie está obligado o coaccionado a ser benevolente y este ejemplo es una muestra de la permanente preocupación rawlseana frente al utilitarismo. John Rawls no presenta al utilitarismo como una teoría simplemente para rivalizar, sino que con ella dialoga y discute, para poder fundar y sostener una Teoría de la justicia que sea razonada y razonable.

2. PROYECTO DE JOHN RAWLS

Rawls sostiene que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” (Rawls, 2006: 17), por lo que no se le puede transigir. Habría, entonces, que buscar principios de justicia para las instituciones básicas de la sociedad. Es decir, para la Constitución y las principales disposiciones económicas y sociales, siendo la protección de la libertad de conciencia y pensamiento, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama ejemplos de las grandes instituciones (Rawls, 2006: 20). Sin perjuicio de lo anterior, los principios que rigen a las instituciones no significan lo mismo para todas las personas, ya que dependerá del lugar en que ellos prevalecen, v.g. los principios de justicia aplicables en una Junta de Vecinos no son los establecidos en la Constitución en lo relativo a elección de autoridades. Asimismo, en la obra de Rawls hay intuiciones y juicios meditados entre los que destaca “el equilibrio reflexivo” (Rawls, 2006: 32). ¿En qué consiste? Nos lo explica con precisión:

Al describir nuestro sentido de la justicia debe reconocerse la probabilidad de que los juicios madurados estén sujetos... a ciertas irregularidades y distorsiones a pesar de que se emitan en circunstancias favorables. Si a una persona se le ofrece una explicación intuitivamente atractiva de su sentido de justicia, puede muy bien revisar sus juicios de modo que se conformen a sus principios aun cuando la teoría no corresponda exactamente a sus juicios existentes... Desde el punto de vista de la filosofía moral, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción de justicia, sino más bien aquella otra que corresponda a sus juicios tras un equilibrio reflexivo... en que este estado se alcanza después que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales (2006: 57).

Hay que reconocer que el mismo Rawls señala que hay diversas interpretaciones del equilibrio reflexivo, pues estas varían dependiendo de si se nos ofrecen sólo aquellas descripciones que correspondan más o menos a nuestros juicios existentes, o si se nos presentan todas las descripciones posibles a las que podemos adecuar nuestros juicios. En el primer caso, se

estaría describiendo el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque dando lugar al desvanecimiento de ciertas irregularidades; en el segundo caso, el sentido de la justicia de una persona puede o no sufrir un cambio radical, siendo la segunda hipótesis el espacio del cual la filosofía moral se ocupa en tanto que equilibrio reflexivo. Tal vez sea dudoso que se alcance ese estadio, pero ello no obsta a que se renuncie en el empeño de estudiar las concepciones de la justicia, sean éstas conocidas u otras que se nos puedan ocurrir para ser consideradas (Rawls, 2006: 57). Rawls pretende equilibrar situaciones fácilmente disociadas; quiere convertir el egoísmo racional en altruismo colectivo; que cuando razono para mí, razono para todos. Afirma que la sociedad es un bien para todos los individuos, ya que todos resultan beneficiados con la actuación individual que influye en la vida social. Además, señala que las personas tienen igual derecho a libertades básicas, por lo que la idea de libertad está a la par de la de justicia. Al mismo tiempo que reconoce de nuestra antropología el autointerés en nuestras actuaciones. En todo caso, señala que una de las limitaciones de su teoría es que examina solamente los principios de justicia que regularían una sociedad ordenada, es decir, en la que existen principios de justicia que las personas quieren cumplir y que las instituciones cumplen, con principios de justicia operante por lo que gozan de eficacia (Rawls, 2006: 18.21).

Por otra parte, para que en una sociedad exista la distribución son necesarios principios de justicia, para lo cual, según Rawls, se debe forzar un consenso. Para presentar su teoría nos pide imaginar una situación en que todos estén desprovistos de información (Rawls, 2006: 31), ignorando el futuro, lugar social, ventajas que les competen y sus propias preferencias para vivir. El pacto se produce en condiciones de incertidumbre. En esas condiciones las personas estarán dispuestas a elegir los principios de justicia propuestos: igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos; y si hay desigualdad, éstas sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 2006: 27). En esta condición de incertidumbre el autointerés se ve limitado, ya que la persona elige lo mejor posible y al hacerlo así, lo elige para todos. Todos tratan de elevar lo más posible la situación del más desmejorado, puesto que cualquiera puede ser el menos aventajado de la sociedad. En este sentido, el principio de justicia más general es el de bienes primarios para todos, a menos que la desigualdad sea en beneficio de sectores más desvalidos. Sin embargo, al hablar de bienes primarios, hablamos de distintos tipos de bienes: libertades públicas (derechos civiles y políticos), oportunidades (acceder a cargos en la sociedad), ingreso (acceso a los recursos naturales) y fundamentos de la propia autoestima (Rawls, 2006: 27). Aún más, Rawls señala que hay dos principios respecto de los cuales habría acuerdo en su elegibilidad en posición original, haciendo una primera enunciación al respecto:

Primero: cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás; segundo: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 2006: 67 – 68).

Como se ha dicho, los principios se aplican primeramente a la estructura básica de la sociedad, la que consta de dos partes más o menos distinguibles, aplicándose el primer principio a una y el segundo a otra. Se distingue entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales, y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales, siendo las libertades básicas la libertad política (derecho a sufragio y a optar a cargos de elección popular), la libertad de expresión y derecho de reunión; la libertad de conciencia y pensamiento, integridad física y psíquica, derecho de locomoción y derecho de propiedad. Estas libertades han de ser iguales conforme al primer principio (Rawls, 2006: 68).

El segundo principio se aplica a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad. Mientras que la distribución de la riqueza no precisa ser igual, tiene que ser ventajosa para todos y, al mismo tiempo, los puestos de autoridad tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien (Rawls, 2006: 68).

Según Rawls, “estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas” (Rawls, 2006: 68). Aquí, el autor insiste en que en la estructura básica de la sociedad se distribuyen ciertos bienes primarios, es decir, cosas que se presumen deseadas por todo ser racional. Rawls supone que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son los derechos, las libertades, el ingreso y la riqueza y que, en un acuerdo hipotético inicial en el que los bienes primarios sean distribuidos igualitariamente, cada persona tiene derechos y deberes semejantes, compartiéndose el ingreso y la riqueza de forma igualitaria. Sin embargo, como existen desigualdades, pueden existir personas dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas son significativas. Este es el tipo de intercambio que eliminan los dos principios; estando dispuestos en un orden serial, no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales, excepto bajo circunstancias atenuantes (esto es lo que también llama orden lexicográfico) (Rawls, 2006: 69 – 70)³.

3. EL POSTULADO DE LA POSICIÓN ORIGINAL

Para Rawls, la sociedad es un hecho (*factum*) del cual las personas no se pueden sustraer. Estamos en sociedad independientemente de nuestra voluntad y frente a este hecho radical, nada puede hacer el individuo para evitarlo. Afirma que “una sociedad no es una asociación

3 Para profundizar la tesis rawlseana del por qué es razonable otorgar un reconocimiento de valor absoluto a la libertad sobre las ventajas sociales y económicas, se puede revisar el § 82 de *Teoría de la Justicia*.

con propósitos más limitados; los ciudadanos no se unen a la sociedad voluntariamente, sino que nacen y desarrollan su vidas dentro de ellas” (Rawls, 1996: 32). En la misma dirección, sostiene que “la sociedad política tampoco es una asociación ni puede serlo. No entramos en ella voluntariamente. Antes bien, nos encontramos simplemente en una sociedad política particular en un cierto momento del tiempo histórico” (Rawls, 2004: 26). Asimismo, reconoce de nuestra antropología el autointerés en nuestras actuaciones. Sin embargo, la sociedad es un bien para los individuos y participando de ella, son los integrantes de la sociedad individualmente considerados los que ganan. Rawls no tiene una visión optimista del ser humano, sino que piensa que actuamos en sociedad “como seres que no están interesados en los intereses ajenos” (Rawls, 2006: 26), sin perjuicio de que los seres humanos tienen una idea del bien y un sentido de la justicia que sumados, hacen que las personas tengan una dimensión moral. Todos tenemos una idea de lo que nos gustaría de la vida. El problema surge en que al convivir, esas ideas pueden ser antagónicas. Sin embargo, enfatizando la autonomía de la voluntad, Rawls postula la posición original con velo de ignorancia (en situación de incertidumbre), puesto que en una hipotética situación de igualdad inicial, al no saber nada de nada, pensaremos imparcialmente (Rawls, 2004: 23). Este axioma de la posición original nos recuerda a los contractualistas modernos (Locke, Rousseau, Hobbes), quienes señalaban que antes del origen de la sociedad lo que existía era el estado de naturaleza. Sin embargo, para convivir pacíficamente, las personas celebraron una convención en la que cedieron sus primitivos y absolutos derechos en pro de la convivencia pacífica. Por ello se dice que la posición original es análoga a la figura del estado de naturaleza de los contractualistas, por lo que a Rawls se le llama neocontractualista⁴. No obstante lo anterior, Rawls no postula la posición original como un hecho que se haya verificado en la historia, sino que como una figura ideada para formular los principios de justicia que emergerían en una sociedad determinada, si los individuos integrantes de ella estuviesen en una situación de incertidumbre radical (Rawls, 2004: 25). Según Ruiz-Tagle (1989: 156), el contenido del acuerdo original no se relaciona con el ingreso a una sociedad dada, ni tampoco con la adopción de una forma determinada de gobierno, sino que se refiere a la forma en que estaríamos dispuestos a aceptar ciertos principios morales. Para Rawls, la posición original es un postulado hipotético que incide en la manera de decidir que tienen las partes que intervienen en él, para que de este modo adopten unánimemente los principios de justicia.

Uno de los rasgos más importantes de este postulado es el “velo de ignorancia”, es decir, antes de tomar una decisión acerca de los principios de justicia, se debe suponer hipotéticamente que todas las partes que intervienen en esa elección ignoran absolutamente cuál será la clase social, raza, sexo, fortuna que recibirá en la distribución de cualidades naturales

4 Rawls hace una defensa del contractualismo diciendo que “el mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera” (2004: 29).

o habilidades. Incluso supone que en la posición original nadie podrá conocer su concepción completa acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas más esenciales, ni convicciones religiosas. El velo de ignorancia sólo permite a los intervinientes conocer, lo que él llama, hechos generales acerca de la sociedad humana: las cuestiones políticas y principios de teoría económica, bases de la organización social y las leyes de la psicología humana; en fin, se conocen los hechos generales que afectan la elección de los principios de justicia (Rawls, 2006: 135 – 136). Dichas exigencias las incorpora ya que quiere que las partes hagan una elección que sea unánime. Como todos estarán situados en un estado similar, nadie será capaz de diseñar principios que lo favorezcan particularmente, y así los principios de justicia elegidos serán el resultado de un acuerdo honesto e imparcial en que las partes no han tenido capacidad de negociación, toda vez que se ignoran las capacidades naturales y nadie estará en condiciones de diseñar principios para sí que le sean ventajosos. Esta decisión unánime se obtendría, ya que existe una regla mediante la cual los seres humanos toman decisiones en condiciones de incertidumbre. Esta regla dispone que si una persona es obligada a tomar una decisión en condiciones inciertas, su resolución estará dirigida a favorecer la posición menos afortunada, porque ella misma puede ser la persona que se encuentre en una situación de desmejoramiento (Rawls, 2006: 138 – 142). Sin embargo, también existen otros elementos que caracterizan la posición original, v.g. las partes que intervienen en la elección de los principios de justicia deben pensar como jefes de familia, porque al momento de elegir es necesario que las personas sepan que los principios afectarán a su descendencia, sin que estos puedan con posterioridad modificar esa elección. Asimismo, debe realizarse en condiciones de escasez moderada y los principios escogidos se caracterizarán por ser perpetuos, generales, universales y públicos (Rawls, 2006: 143).

Para Rawls, la justicia es la no discriminación y su prioridad es una cuestión intuitiva, por lo que lo vital será determinar qué es lo justo (Rawls, 2006: 18 – 19). El sentido de la justicia tiene que ver con los llamados juicios meditados en equilibrio reflexivo. Cada persona puede tener una concepción de justicia (más o menos intuitiva, más o menos meditada), no obstante, puestas las concepciones de justicia en posición original, lo que se produce es la convergencia en unos pocos principios aceptados por todos. En este sentido, los principios de justicia no son evidentes, pero aun así son escogidos en situación de posición original, puesto que son principios racionales y razonables. Siendo la vida en sociedad un hecho del cual es imposible sustraerse, no queda sino establecer de común acuerdo pautas para la defensa de las pretensiones personales; eso se logra con el acuerdo y la elección de los principios a los que se les asignará el valor respectivo (Rawls, 2006: 51). Como ya se ha dicho, el comportamiento de los seres humanos en posición inicial -en el que resulta determinante el autointerés-, favorece la obtención de mejores resultados cooperativos al establecer los principios de justicia⁵ ¿Por

5 Rawls reconoce que “puede pensarse que la justicia como imparcialidad es una teoría egoísta” (Rawls, 2006: 145), sin embargo, más bien postula que las personas en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás, son mutuamente desinteresadas; no habla de egoísmo. Tal vez este

qué? Enfrentar esta pregunta supone, necesariamente, comparar la postura de Rawls con la visión del utilitarismo clásico. Esta corriente señala que lo importante es el tamaño global de la suma de la utilidad. Entre las posibilidades habrá que elegir aquella en la que el resultado de la suma aritmética arroja mayor número de personas, independiente de la distribución que se haga de la suma. A grosso modo, la mayor felicidad para el mayor número de personas. Esta mirada admite la posibilidad del sacrificio de una minoría, por lo que supone de parte de los co-contratantes un absoluto altruismo al estar de acuerdo con esa suposición (el sacrificio de una minoría).

¿Puede ser el utilitarismo un criterio de coordinación social? Desde la perspectiva personal, claramente es posible soportar privaciones para obtener un logro moral. Sin embargo ¿puede la sociedad hacer lo mismo, es decir, que algunas partes sufran para que el todo mejore? ¿Es posible un hedonismo ético universalista? Para el utilitarismo, el altruismo moral se justifica a través del sentimiento de simpatía. Rawls recoge la opinión de Hume, al señalar que la simpatía no es un sentimiento muy fuerte. Sin embargo, por débil que sea la simpatía, constituye una base común para hacer que nuestras opiniones morales lleguen a acuerdo (Rawls, 2006: 182). En esta perspectiva se concibe a las partes como “altruistas perfectos (...) como personas cuyos deseos se adecuan a las aprobaciones y desaprobaciones de tal observador (un observador imparcial simpático como patrón de justicia”: (Rawls, 2006: 181); la doctrina clásica es la del altruismo perfecto (Rawls, 2006: 181). La crítica a esta posición, sin perjuicio de su belleza, apunta a que el altruismo se da en pequeños grupos sociales como la familia. El altruismo (o la benevolencia) es una noción de segundo orden (Rawls, 2006: 183) cuyo principio son las aspiraciones del otro y su propósito radica en el bienestar de él. Sin embargo, para que exista un problema de justicia es necesario que, al menos, dos personas quieran hacer algo distinto (que haya conflicto) de lo que quieren hacer las demás. Una posición inicial bajo estos supuestos no resuelve el problema de la justicia, ya que si las exigencias de los bienes entran en disputa, la benevolencia no sabe cómo proceder, al menos en cuanto se trate de individuos considerados separadamente. Los ‘sentimientos’ de orden más elevado no incluyen principios de lo justo para decidir los conflictos, por lo que un amor a la humanidad que desee conservar la distinción de personas con el fin de reconocer separadamente sus vidas y experiencias, usará los dos principios de justicia para determinar sus objetivos cuando los muchos bienes que desea servir se encuentran en oposición. Es decir, el amor está guiado por lo que los mismos individuos acordarían en situación inicial equitativa, lo que les proporcionará una representación en tanto que personas morales (Rawls, 2006: 183). Por lo tanto, ante la

‘desinterés’ es más bien metodológico para la construcción su Teoría. No se puede obviar el hecho que el principio de diferencia tiene el mérito de ofrecer una interpretación del principio de fraternidad, entendiendo la fraternidad como una cierta igualdad en la estimación social que se manifiesta en diversas convenciones públicas y en ausencia de hábitos de deferencia y servilismo; es un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral, es decir, el principio de diferencia parece que responde al sentido natural de fraternidad, a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes estén peor situados (Rawls, 2006: 107).

escasez moderada de recursos y diversidad de intereses competitivos, las personas optan por la participación en los beneficios de la cooperación social. Reitero el postulado antropológico de Rawls: las personas en posición original no tienen interés en los intereses de los demás; se caracterizan como mutuamente desinteresadas. Es más, la motivación de las partes en la posición original “no determina directamente la motivación de la gente en una sociedad justa, ya que en este último caso suponemos que sus miembros viven y crecen bajo una estructura básica justa (...) el desinterés mutuo de las partes determina sólo de manera indirecta las otras motivaciones, es decir, las determina a través de sus efectos, sobre el acuerdo en torno a los principios” (Rawls, 2006: 145). Al tener las partes un desinterés mutuo más que una simpatía y al desconocer sus dones naturales y/o posición social, en la posición original se ven obligadas a considerar sus acuerdos de una manera general, lo que conduce a los dos principios de justicia. Esto porque, a diferencia de los postulados del utilitarismo, para que exista un problema de justicia es necesario que haya intereses contrapuestos: la justicia como imparcialidad representa este conflicto mediante el supuesto desinterés mutuo en la posición original (Rawls, 2006: 182). En la teoría rawlseana lo que se evalúa no son los motivos, sino el contenido normativo de la acción. De este modo, se aparta de Kant, ya que la acción vale si se hace conforme al deber, incluyendo el hecho de que se haya realizado autointeresadamente. Sin embargo, Rawls señala que:

el supuesto del desinterés mutuo de las partes no impide una interpretación razonable de la benevolencia y del amor a la humanidad dentro del marco de la justicia como imparcialidad. El hecho que comencemos suponiendo el desinterés mutuo de las partes y sus conflictos entre deseos de primer orden, nos permite de todos modos construir una explicación general. Porque una vez que se cuenta con los principios de lo justo y la justicia, pueden ser usados para definir las virtudes morales exactamente como cualquier teoría (Rawls, 2006: 184).

Es por esto que a pesar de prescindir de la benevolencia, desde la perspectiva de los principios de justicia es más adecuada esta solución que la suscrita por el utilitarismo clásico.

4. EL PRINCIPIO DE TOLERANCIA

El principio de la tolerancia se enmarca dentro de la libertad de conciencia y de los límites basados en el interés común en el orden y la seguridad. El Estado no puede preocuparse de doctrinas filosóficas o religiosas, sino que debe regular la búsqueda que los individuos realizan de sus intereses conforme a principios elegidos en una situación inicial de igualdad, limitación que es escogida en la posición original (Rawls, 2006: 246). Los aspectos principales de la concepción de la tolerancia se pueden sintetizar en que no todas las personas razonables afirman la misma doctrina, por lo que siendo razonable sostener alguna de ellas, será irracional emplear el poder político para la represión de doctrinas sostenibles (Rawls, 2001: 28). Los principios de justicia deducidos en posición original son una garantía para el ejercicio y reconocimiento de las libertades. En posición original, los co-contratantes tienden a escoger principios que aseguren la libertad religiosa (a pesar de la incertidumbre sobre sus propias convicciones, el

contenido de ellas o si forman parte de los grupos mayoritarios o minoritarios). La libertad de conciencia, por lo tanto, asoma como un principio que garantiza la libertad religiosa, ya que puestas las partes en el evento de arriesgar esta convicción (creencias que dominan vitalmente y existencialmente a cualquier individuo), las posiciones dominantes pueden perseguir a las minoritarias e, incluso, suprimirlas (Rawls, 2006: 196). Tratándose del principio de la libertad de conciencia, Rawls asume una posición paternalista, con lo que se distancia de la familia liberal al sostener que

el paternalismo ha de guiar las decisiones tomadas en nombre de otros. Necesitamos escoger por otros teniendo una razón para creer que así escogerían ellos mismos si tuviesen uso de razón y pudiesen decidir racionalmente (...) por eso el padre sería irresponsable si no garantizase los derechos de sus descendientes adoptando el principio de la igualdad de la libertad (Rawls, 2006: 195).

¿Por qué la tolerancia? ¿Cómo enfrenta Rawls ese principio general? Al respecto señala:

desde el punto de vista de la posición original no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad religiosa que obligue a los ciudadanos en general; como tampoco puede acordarse de que haya una autoridad con derecho a resolver problemas de doctrina teológica. Cada persona debe reclamar un derecho igual a decidir sus obligaciones religiosas (Rawls, 2006: 207).

En este sentido, los únicos principios que son permitidos para demandar a las instituciones sociales son los elegidos en la posición original. De esta forma, por más que se empeñe el intolerante (o el universalista) en absolutizar sus creencias (o convicciones), este principio no tendrá cabida como principio de justicia; si respetado, con las naturales limitaciones que apuntan a la paz social. La tolerancia se elige en posición original bajo velo de ignorancia, porque sabemos que los seres humanos tienen convicciones religiosas, aunque ignoramos cuáles. Para garantizar que todas las convicciones serán respetadas, el principio de la tolerancia es básico, ya que protege a las minorías que pueden verse desfavorecidas por la imposición de las creencias mayoritarias (y en esa posición puedo estar yo; es un principio al que adhiero a partir de mi autointerés). La tolerancia se deriva del principio de igualdad de la libertad y el Estado no puede favorecer ninguna religión en particular (se rechaza el Estado confesional). Las partes tienen que escoger principios que aseguren su libertad religiosa y moral. Pero al estar cubiertas por el velo de ignorancia, no saben cuál es el contenido específico de sus obligaciones morales y/o religiosas y cómo se interpretan. Tampoco conocen la suerte que correrán estas creencias, si serán mayoritarias o minoritarias, siendo, al parecer, la igualdad de conciencia el único principio que podrían las personas reconocer en posición original. No se puede arriesgar la libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima a otras cuando lo desee (Rawls, 2006: 197). En todo caso, es necesario considerar que la libertad de conciencia no debe ser entendida de manera absoluta, pues tiene límites: el interés común y la seguridad pública, porque representa un acuerdo para limitar la libertad sólo a condición de que haya una referencia a un conocimiento y entendimiento común del

mundo (Rawls, 2006: 202 – 204). Sin embargo, esta limitación no dice relación con que los intereses públicos sean superiores a los religiosos, sino que apunta a establecer mínimos, pues la absolutización de la libertad de conciencia puede ir en perjuicio del mismo derecho que se está tratando de proteger.

Si una secta intolerante aparece en una sociedad ordenada aceptando los principios de justicia, los ciudadanos no deberían suprimirla por el solo hecho de que los miembros de la secta no puedan quejarse, mientras que la ciudadanía sí. Desde el momento en que existe una Constitución justa, todos los ciudadanos tienen el deber de justicia de apoyarla, no pudiendo ser relevado este deber aun cuando otros puedan actuar injustamente. Sin embargo, los ciudadanos están compelidos a hacer todo lo posible para proteger la Constitución, pudiendo incluso obligar a los intolerantes a respetar la libertad de los demás, ya que toda persona debe respetar los derechos que reconocerían en la situación inicial. Cuando la Constitución es segura, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes (Rawls, 2006: 208). Por lo tanto, “el principio fundamental es establecer una Constitución justa con las libertades de igual ciudadanía. Lo justo debe guiarse por los principios de la justicia, y no por el hecho de que el injusto no puede quejarse” (Rawls, 2006: 209). La perspectiva de Rawls logra superar los argumentos que tienen como sustento doctrinal elementos teológicos/metafísicos. Por ello, considera errónea la postura de Santo Tomás que justificaba la pena de muerte para los herejes, fundada en que la fe es la vida del alma. Para apoyar su teoría, Tomás ponía el ejemplo de las personas que falsifican moneda: ante este delito el Estado ha establecido la pena de muerte, por lo tanto, con mayor razón vale la muerte para los herejes, ya que es más grave corromper la fe, vida del alma, que falsificar la moneda, elemento con que se sustenta la vida temporal (Tomás de Aquino, 1960: II, II, q. 11, art. 3).

Si bien Rawls acoge teorías que postulan una tolerancia limitada, como la propuesta por Rousseau, también se manifiesta escéptico a la solución del problema de la libertad de conciencia. Rousseau señala que es imposible vivir en paz con los que uno cree condenados, ya que amarlos sería odiar al Dios que los castiga, lo que hace indispensable convertirlos o atormentarlos. Por ello, no es posible confiar en que las sectas puedan preservar la paz civil. Pero el que se atreva a decir que fuera de la Iglesia no hay salvación, debe ser desterrado del Estado, porque semejante dogma sólo es bueno en un gobierno teocrático; en cualquier otro, es pernicioso (Rousseau, 2005: 220 – 221). Frente al argumento de Rousseau, Rawls señala que esa creencia dogmática no se da en la realidad, pues el argumento psicológico a priori no es suficiente para abandonar el principio de la tolerancia, ya que la justicia dice que la violación del orden público y la libertad tiene que quedar establecida por la experiencia común. No obstante, hay una diferencia importante entre las posturas de Tomás y Rousseau, ya que Rousseau reclama una limitación de la libertad basada en lo que eran consecuencias claras para el orden público (porque católicos o creyentes podían alterar la paz social). Tal vez, según Rawls, una mejor experiencia histórica y un adecuado conocimiento de la vida política, lo hubieran convencido de su error. Sin embargo, para Tomás los fundamentos que

justifican la intolerancia eran una cuestión de fe, lo que hace que su postura sea diferente desde la perspectiva de la racionalidad argumentativa. Cuando se justifica la negación de la libertad apelando al orden público como lo manda el sentido común, será posible decir que los límites se establecieron incorrectamente o, simplemente, que pueden ser discutibles. Pero si la supresión de la libertad está basada en principios teológicos o cuestiones de fe, no es posible la discusión ni el diálogo razonado (Rawls, 2006: 205 – 206). En el fondo, se trata de armonizar dos cuestiones relevantes. Por un lado, el hecho de que en nombre de la libertad de pensamiento un individuo puede adherir a obligaciones que su conciencia le impone como absolutas y, por otro, la sociedad política pactada bajo velo de ignorancia no permite establecer la existencia de alguien con la atribución de interpretar los deberes religiosos o morales que la conciencia impone a cada cual.

Por otra parte, surge la inquietud frente a la praxis que produce la vigencia y plena aceptación de la tolerancia. ¿Cómo puede ser posible la convivencia pacífica en una democracia con la existencia de pluralidad de doctrinas religiosas, filosóficas, políticas, etc.? Rawls se plantea esta pregunta y la responde a partir de una distinción entre *modus vivendi* y consenso traslapado (entrecruzado) (Rawls, 2003: 173 - 176)⁶. Cuando Rawls se refiere al *modus vivendi*, quiere expresar que la tolerancia (como también la libertad religiosa y de conciencia) es declarada formalmente y es un anhelo de la comunidad política. Sin embargo, este anhelo no se traduce en una práctica efectiva, toda vez que las doctrinas, creencias o manifestaciones mayoritarias (o con poder) se imponen, quedando como un simple anhelo el deseo de respetar a todos los que sostienen alguna doctrina razonable. Ante este desafío, Rawls sostiene que es fundamental que un régimen constitucional garantice derechos y libertades a todas las doctrinas permisibles, pero también una democracia exigirá de sus ciudadanos la aceptación de las leyes legítimas. Entonces:

¿cómo es posible que los creyentes apoyen un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas tal vez no prosperen e incluso declinen? Aquí la respuesta reside en que las doctrinas religiosas y no religiosas comprendan y acepten que la única manera justa de asegurar la libertad es apoyar una democracia constitucional razonable; libertad de conciencia y el principio de la tolerancia pueden convivir con la justicia igual para todos los ciudadanos en una razonable sociedad democrática (Rawls, 2001: 175).

En este sentido, el reto que le asiste a una democracia constitucional es materializar y actualizar un consenso entrecruzado, diferente del *modus vivendi*. En el consenso, el objeto de él, la concepción política de la justicia, es una concepción moral. Es más, se afirma en fundamentos morales, es decir, concepciones de la sociedad y ciudadanos como personas, principios de justicia, entre otras. Un consenso traslapado no sólo es un acuerdo formal de

6 En *Liberalismo político*, la traducción habla de consenso traslapado (146 – 149) y en *Justicia como equidad* (255 – 258), de consenso entrecruzado.

aceptación normativa o de autoridades, sino que es más comprensivo, ya que supone un componente fundamental que es la estabilidad: quienes adhieren a los diversos puntos de vista que fundan su concepción política, no le restan su apoyo en el evento que sus posiciones de poder en la sociedad varíen. Esta nota constituye una diferencia fundamental con las puras declaraciones programáticas que no se materializan en la realidad, ya que en la medida que haya un respaldo estable y permanente, independiente de las posiciones de poder, el consenso entrecruzado permanece (Rawls, 2003: 149; Rawls, 2004: 258).

En relación a la restricción formal del concepto de lo justo, la generalidad, Rawls señala que este principio es general porque se formula sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas. Para entender este principio, no es necesario un conocimiento de particularidades contingentes ni tampoco referencias individuales y debe estar abierto, en cuanto a su conocimiento, a individuos de cualquier generación (Rawls, 2006: 131). Los principios de justicia deducidos en posición original son una garantía para el ejercicio y reconocimiento de las libertades. En posición original en materia de libertad de conciencia, los co-contratantes tienden a escoger principios que aseguren la libertad religiosa. La libertad de conciencia asoma como un principio que garantiza la libertad religiosa, puesto que puestas las partes en el evento de arriesgar su convicción religiosa (creencias que dominan vitalmente a cualquier individuo), las posiciones dominantes pueden perseguir a las minoritarias e incluso suprimirlas (Rawls, 2006: 196 - 197). En este sentido, Rawls se distancia, a través de las ideas de la igual libertad de conciencia y de tolerancia, del principio general propuesto por los intolerantes que afirma que Dios debe ser obedecido y la verdad ha de ser aceptada por todos. La tolerancia se deriva del principio de igualdad de la libertad y el Estado no puede favorecer ninguna religión en particular (se rechaza el Estado confesional), pues se trata de un principio elegido en posición original y en resguardo de las creencias personales, incluso de las minorías. Rawls señala expresamente:

desde el punto de vista de la posición original no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad religiosa que obligue a los ciudadanos en general; como tampoco puede acordarse de que haya una autoridad con derecho a resolver problemas de doctrina teológica. Cada persona debe reclamar un derecho igual a decidir sus obligaciones religiosas..." (2006: 207).

En esta dirección, los únicos principios que son permitidos para demandar a las instituciones sociales son los elegidos en la posición original, y el principio de la obediencia a Dios, claramente, no ha sido elegido en posición original. Por lo tanto, por más que se empeñe el intolerante en absolutizar sus creencias, este principio no tendrá cabida como principio de justicia. Sí será respetado, con las naturales limitaciones que apuntan a la paz social. De este modo, la tolerancia, elegida en posición original, garantiza el respeto a todas las convicciones y protege a las minorías que pueden verse desfavorecidas por la imposición de las creencias mayoritarias. Sólo quisiera detenerme un minuto más en la consagración constitucional de la libertad de conciencia e insistir en ello. Cuando la Constitución es segura, no hay razón

para negar la libertad a los intolerantes. Una Constitución es segura cuando, por ejemplo, produciéndose cierta tendencia a la injusticia, otras fuerzas aparecen y entran en juego para conservar la justicia de toda la organización. La libertad del intolerante solo ha de limitarse en casos especiales, cuando se hace necesario para conservar la igual libertad (Rawls, 2006: 208 – 209). Y en un sistema democrático, el respeto a la razonable pluralidad de visiones es un elemento nuclear que debe reflejarse en toda la normativa. En Chile y Latinoamérica emerge el imperativo de edificar el sistema normativo con pleno respeto a mayorías y minorías que plantean, razonablemente, sus particulares puntos de vista. Solo a modo de ejemplo, existen importantes desafíos en el respeto a las etnias originales, la unión de hecho de personas -sean hetero u homosexuales-, legislación medioambiental, la inmigración, ciertos tópicos de derechos del trabajo; asuntos todos que deben ser revisados desde la perspectiva de un sistema constitucional democrático que tiene en su raíz la tolerancia y el respeto a una razonable pluralidad de visiones en la sociedad⁷.

5. DIFICULTADES DE LA PROPUESTA DE RAWLS

John Rawls, no cabe duda, es un pensador que realiza una propuesta significativa. Por lo mismo, sus reflexiones no pueden quedar ajenas a un análisis crítico, especialmente por las dificultades de implementación que soportan. La primera es la que dice relación con los principios de justicia que regularían una sociedad bien ordenada (Rawls, 2006: 21). Claro, Rawls pone ese límite en la puerta de su Teoría de la Justicia. Pero reconocer esa limitación, supone que el trabajo de obtener mayores niveles de justicia, igualdad y libertad se limitan a un grupo de naciones que se caracterizan por su estabilidad institucional, altos niveles de probidad y transparencia y con un Estado de derecho en forma. Pero bien sabemos que la realidad del mundo no es así; es más, sólo unas pocas naciones pueden mostrar antecedentes altos de desarrollo humano. Por lo mismo, a pesar de no tener pretensiones universales, al poner ese piso metodológico, difícilmente permite trasladar esos principios a contextos que no los cumplen, a pesar de su razonable plausibilidad⁸.

En segundo lugar, el consenso traslapado (o solapado) tiene muchos interlocutores (doctrinas filosóficas y religiosas), los que sí presentan sus postulados de manera fundamentalista o radical -con pretensiones de universalizar sus discursos-, entran en colisión con la propuesta rawlsiana. Los fanáticos, sean de la naturaleza que sean, no respetan el marco de convivencia por la convicción de la necesidad de tolerancia o respeto al pluralismo político, sino porque es el espacio de desarrollo que tienen para realizar sus actividades (sea por evangelización o persuasión). Con todo, no queda claro cuál es el resultado de la tolerancia al

7 Algo parecido podemos encontrar en Perú, que mantiene un paradigma cerrado para la concepción de la familia. Al respecto, se puede ver Bermúdez, 2011 (pp. 43-62).

8 En este mismo sentido, puede revisarse la crítica que realiza Sandel. Rawls, al parecer, más que establecer pilares filosóficos para el sistema democrático, intenta sistematizar principios típicos de los liberales norteamericanos (Sandel, 2005: 294).

intolerante, ya que en la tolerancia absoluta (en la que cabe el fanatismo) no se puede predecir lo que sucedería si los fundamentalistas pierden sus adeptos ¿Se conforma lisa y llanamente o se genera un conflicto, incluso violento, destinado a la recuperación del respaldo perdido?

En tercer lugar, el postulado del velo de la ignorancia también genera dificultades. En palabras de Sandel, su irrealidad, ya que es difícil concebir a una persona que se despoja de todos sus atributos dados de manera contingente (Sandel, 2005: 290 – 294). Una persona sin sus rasgos personales, fines, sentimientos, convicciones ¿qué es? Porque lo propio de la persona es su integralidad y complejidad. Por ello, es posible afirmar que nos encontramos ante una contradicción cuando intentamos llegar a la igualdad de oportunidades partiendo del vacío o de una ilusión, aunque tenga pretensiones metodológicas. Con todo, a pesar de la existencia de dificultades de diversa naturaleza, los postulados propuestos por John Rawls no pierden actualidad ni eficacia, incluso con los problemas que puede traer la encarnación práctica de los contenidos. Ya que se trata de dar una justificación sustantiva a una opción política que se funda en la igualdad de las personas y la justicia (especialmente social), en contraposición a paradigmas que rechazan y desconocen dicha igualdad⁹.

6. CONCLUSIONES

El sistema constitucional chileno tiene desafíos de diversa índole. Por de pronto, persisten enclaves autoritarios que hacen difícil los cambios de instituciones que carecen de legitimidad democrática. Me refiero, principalmente, al régimen de quórum de aprobación de las leyes, el sistema electoral y la promoción y protección de los derechos humanos. Los derechos sociales, a pesar de pequeños avances por vía jurisprudencial, siguen siendo comprendidos de manera instrumental, más como una expectativa deseable que como un derecho sustantivo. Los pilares sobre los que descansa, siguen tan vivos hoy como ayer:

A pesar de todos los cambios que se le han hecho, permanece igual en sus rasgos dogmáticos principales y en sus principios neoliberales y autoritarios. Este rasgo 'gatopardo' hace que la Constitución vigente sea la más reformada en la historia de Chile, y al mismo tiempo la más deficitaria en cuanto a su carácter democrático (Ruiz – Tagle, 2006: 137).

Tal vez la discusión sobre la pertinencia de una nueva Constitución, junto con superar el déficit de legitimidad de la actual Carta, permitiría una participación plural en su elaboración para hacer de ella un reflejo del verdadero consenso nacional. La actual Carta, sincrética en su apartado dogmático y autoritaria en la configuración del sistema político, no es representativa de la realidad compleja de la sociedad ni del sentir de todos los sectores sociales. Por esta razón, urge revisar las concepciones teóricas que fundan la Constitución, ya que no se trata

⁹ Sobre la inexistencia de Justicia social o sobre un rol para el Estado en la economía, puede verse Hayek, 2001: 194-198; Hayek, 1989: 182-193. Para un análisis del pensamiento de Rawls, puede verse Botero, 2005, García, 2002.

de ideas que habitan en los extramuros de la realidad, sino que son la fuente que da origen y sustento al entramado económico y social de la Constitución chilena. Y en ese sentido, el pensamiento de Rawls, por su sólida filosofía política, puede ser útil para pensar una nueva concepción constitucional.

En los últimos años se han producido relevantes cambios en la sociedad chilena. Se ha profundizado el sistema democrático, hay mayor autoconciencia en el ejercicio de los derechos fundamentales y existe mayor tolerancia a la pluralidad que caracteriza nuestra vida en comunidad. Rawls propone el principio de tolerancia, ya que supone que nosotros seremos capaces de acoger diferentes cosmovisiones de la sociedad. Estamos siendo testigos, en nuestro país, de una movilización de estudiantes en la que el diálogo no se está dando, con acusaciones recíprocas de intransigencia. Es la porfía que se evidencia en evitar des-construir los pilares en los que descansa el sistema político chileno (un neoliberalismo radical), lo que impide el avance a estadios de mayor igualdad real. La creencia en la pluralidad y en la existencia de diferentes cosmovisiones necesarias para convivir, deben ser motivos suficientes para generar espacios de diálogo verdadero. Y para ello, se deben fundar debidamente las pretensiones de los diferentes actores, cuestión en la que Rawls puede ser un aporte sustantivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cristi, Renato; Ruiz-Tagle, Pablo.** 2006. *La República en Chile*. Santiago: LOM ediciones.
- Epicuro.** 1995. *Sobre la felicidad*. Bogotá: Editorial Norma.
- Bermúdez Tapia, Manuel.** 2011. Redefiniendo el derecho de familia en la tutela del vínculo familiar en la jurisprudencia peruana. *Revista de Derechos Fundamentales N° 5*, Viña del Mar, Universidad Viña del Mar.
- García González, Dora.** 2002. *El liberalismo hoy. Una reconstrucción crítica del pensamiento de Rawls*. México D.F.: P y V.
- Gobierno de Chile, Mideplan.** 2006. *Encuesta Casen*. Disponible en <http://www.mideplan.gob.cl/casen/publicaciones.html>. Consulta 25 de febrero de 2011.
- Hayek, Friedrich von.** 2001. *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión editorial.
- _____. 1989. El atavismo de la justicia social. *Estudios Públicos N° 36*, Santiago, CEP.
- Mill, John Stuart.** 2002. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- PNUD.** 2004. *La Democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*. Buenos Aires: 2ª edición, Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara).
- Rawls John.** 2006. *Teoría de la Justicia*. México D.F.: 2ª edición, Fondo de Cultura Económica.
- _____. 1996. La justicia como equidad: política no metafísica. *La Política N° 1*, Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2004. *La justicia como equidad: una reformulación*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2003. *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2001. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Rousseau, Jean Jacques.** 2005. *El contrato social*. Madrid: Editorial EDAF.

Ruiz – Tagle, Pablo. 1989. La prioridad del Derecho sobre el concepto moral del bien en la teoría de la Justicia de John Rawls. *Estudios Públicos N° 35*: 147 – 167.

Sandel, Michael. 2005. *Filosofía pública*. Barcelona: Marbet ediciones.

Santo Tomás de Aquino. 1960. *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.