



Universidad de Chile

Facultad de Derecho

Departamento de Ciencias del Derecho

## **JUSTICIA SOCIAL, ESTABILIDAD E INSTITUCIONES ECONÓMICAS**

### **Una perspectiva rawlsiana para una sociedad estable**

Memoria para optar al grado de Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales

EDMUNDO MARTÍN MENDOZA NAVIA

Profesor guía: DR. PABLO AGUAYO WESTWOOD

Rancagua, Chile

2022

## AGRADECIMIENTOS

A mi madre, Patricia, y a mis hermanas, Daniela y Camila. Sin ellas literalmente no sería nada. Gracias por todo.

Al profesor Pablo Aguayo Westwood, por su paciencia y su guía, mis más sinceros agradecimientos.

Así, observar nuestro lugar en la sociedad desde la perspectiva de la situación original es observarlo *sub specie aeternitatis*: es contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales. La perspectiva de la eternidad no es una perspectiva desde un cierto lugar más allá del mundo, ni el punto de vista de un ser trascendente; más bien, es una cierta forma de pensamiento y de sentimiento que las personas pueden adoptar en el mundo. Y, al hacerlo así, pueden, cualquiera que sea su generación, integrar en un solo esquema todas las perspectivas individuales, y alcanzar en conjunto unos principios reguladores que pueden ser confirmados por todos, al vivir de acuerdo con ellos, cada uno desde su propio punto de vista. La pureza del corazón, si pudiera alcanzarse, consistiría en ver claramente y en actuar con indulgencia y dominio propio desde esta posición.

—John Rawls, *Una Teoría de la Justicia*

Y, sin embargo, —¡qué cosas pasan en el mundo!—, a pesar de lo defendido que está uno en este lugar; a pesar de lo estable y lo normal que parece todo, también en alguna ocasión, que ni siquiera es importante, incomprensiblemente, sin que se haya podido prever, se efectúan, de pronto, extraordinarias e importantísimas transformaciones en lo más hondo de una persona. Puede volverse todo del revés sin que sepa uno qué mano lo ha tocado; puede cambiar de lado la visión de las cosas cotidianas, aunque esta alteración no dure más que unos instantes; quedar el mundo de antes desenfocado, perdido, y dejarse entrever otro nuevo de intensos y angustiosos acontecimientos. Enturbiarse y conmoverse en sus cimientos todas las garantías de seguridad; perder su vigor las costumbres metódicas y conocidas, volverse totalmente ineficaces.

—Carmen Martín Gaité, *El Balneario*

Introducción.....	3
Capítulo I: La estabilidad de las instituciones, una aproximación desde Rawls .	12
I. La estabilidad en la Teoría de la Justicia .....	15
1. La bondad como racionalidad y el principio aristotélico .....	17
2. El sentido de la justicia .....	22
3. La congruencia del bien y lo correcto.....	28
II. La estabilidad luego del giro político.....	31
1. La justicia como imparcialidad como concepción política de la justicia..	33
2. El consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables.....	34
3. La razón pública.....	38
III. Conclusiones y algunos críticos del giro político .....	39
Capítulo II: El neoliberalismo como concepción política de la justicia.....	44
I. ¿Qué es el neoliberalismo? .....	47
II. El neoliberalismo en la Constitución de 1980 .....	59
III. Conclusiones.....	64
Capítulo III: una institucionalidad económica para la justicia social .....	67
I. Democracia de Propietarios y Socialismo Liberal, la propuesta de Martin O’Neill .....	69
II. El problema del sistema económico en la nueva constitución política de Chile.....	76
III. Conclusiones.....	82
Pensamientos finales .....	84
Referencias.....	87

## Introducción

En el prefacio de *Una Teoría de la Justicia* (en adelante TJ), John Rawls señala que el objeto de su obra es ofrecer una teoría sistemática de la justicia diferente de la que se desprende de la filosofía moral utilitarista que ha dominado la filosofía moral moderna.

Lo que he tratado de hacer –nos dice– es generalizar y llevar la teoría tradicional del contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. Más aún –agrega–, esta teoría parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior ... al utilitarismo dominante tradicional. ... Creo que, de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática. (Rawls, 1971: viii)

Para construir este sistema alternativo parte definiendo la noción de sociedad como «una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas». (Rawls, 1971: 4) En general, es un sistema de cooperación que tenderá a la obtención de ventajas comunes para sus miembros. Una “sociedad bien ordenada” si y sólo si cumple, además, con dos requisitos: (i) está organizada para promover el bien de sus miembros y (ii) es eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia.

¿Qué quiere decir esto último? «... que se trata de una sociedad en la que 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen». (Rawls, 1971: 4) Para comprender esto es preciso anotar que, antes, Rawls había señalado la necesidad de unos principios que permitieran resolver los inevitables conflictos que surgirían en una sociedad democrática por la oposición o contradicción entre los diferentes intereses individuales que dentro de ella se darían. Presumiblemente, dentro de este esquema cooperativo, la mayoría de los participantes desearía obtener, para sí mismo, una mayor porción de las ventajas de la producción socialmente organizada. Por lo tanto, en dicha sociedad no existiría un consenso acerca de la forma en que dichas ventajas

deberían ser distribuidas. La función de los principios de justicia sería, precisamente, resolver aquel conflicto de intereses.

Puesto que en la distribución de las ventajas de las que hemos venido hablando juegan un papel decisivo las instituciones básicas de una sociedad, el objeto que, antes que cualquier otro, ha de regirse por los principios de la justicia es ese arreglo institucional fundamental al que Rawls llama estructura social básica.<sup>1</sup> La justicia social es para él, entonces, una interpretación del rol que los principios de la justicia deben desempeñar en relación con esa piedra fundante.

Tomando el marco conceptual ofrecido por Rawls y, especialmente, las nociones que desarrolla a propósito de sus argumentos por la estabilidad de una sociedad bien ordenada, pretendemos analizar la interpretación de los principios de la justicia según la cual se organizan las instituciones fundamentales de nuestra sociedad, esto es, la concepción política de la justicia que desde el 18 de octubre del 2019 parece haber periclitado.

Para hacer esto, en primer lugar, hemos de delimitar nuestro objeto de estudio. Para dichos efectos tomaremos la noción de estructura social básica, que designa:

El modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. ... Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. (Rawls, 1971: 7)

Ahora bien, para concretar este objeto tan amplio nos restringiremos a una de las formas en las que esta estructura básica se manifiesta: la constitución política. Además, añadimos

---

<sup>1</sup> Véase: Rawls, 1971: 7 y ss.

determinaciones espaciales y temporales: lo que pretendemos estudiar es la Constitución Política de la República de Chile actualmente vigente. No estudiaremos, sin embargo, el texto en su totalidad, ni pretendemos ofrecer una interpretación de este, sino que aquello que, en un sentido amplio, constituye su contenido dogmático<sup>2</sup>, es decir, los valores y principios fundamentales para la organización política y social constituida por ella.

La crisis institucional por la que pasa Chile, y de la que hablaremos en el segundo capítulo de esta tesis ha conducido a un ejercicio inédito del poder constituyente originario<sup>3</sup>. Este poder, el poder de constituir la sociedad bajo una forma política es actualmente ejercido por una Convención Constitucional conformada por 155 delegados –llamados constituyentes– elegidos por sufragio universal. Teniendo en consideración este hecho, dedicaremos un tercer capítulo a revisar la discusión que, a partir de la obra de Rawls, ha suscitado el problema del sistema económico más apto para alcanzar la justicia social. Por supuesto, no abordaremos la cuestión sobre cuáles hayan de ser los contenidos y la estructura de una nueva constitución. Esa no es nuestra pretensión, sino más bien pensar en qué tipo de instituciones económicas debería promover una nueva constitución si es que pretende sentar las bases institucionales de una sociedad justa.

El propósito último es lograr una descripción general de los lineamientos de las instituciones económicas que esta nueva constitución debería promover si aspirara a constituir una democracia liberal estable. Consideraremos nuestra descripción como justificada si alcanzamos un equilibrio reflexivo. Este último se define como un estado de coherencia entre nuestras creencias de distinto nivel de generalidad sobre algún asunto determinado. Estado que se obtiene a partir de un proceso de deliberación y revisión de dichas creencias.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Véase: Posada, 1894: 14 y ss.

<sup>3</sup> Véase: Nogueira Alcalá, 2009; donde señala: «El poder constituyente originario es aquel que organiza y da forma jurídica a un Estado o permite que éste vuelva a refundar su orden jurídico luego de un proceso revolucionario o de un golpe de Estado, o de una decisión pacífica del cuerpo político de la sociedad, constituyendo una erupción de la libertad política del pueblo para dotarse de un nuevo orden jurídico fundamental». (232) A este concepto se contraponen el de «poder constituyente derivado, o de reforma constitucional, [que] es un poder constituido, un poder creado y regulado por la Constitución, que tiene limitaciones formales y materiales». (239)

<sup>4</sup> Véase: Daniels, 2016

En el campo del Derecho, según señala Hugo Seleme, este método fue introducido por Ronald Dworkin. Según el autor, para descifrar el contenido del derecho –i.e. lo que el derecho prescribe– debemos interpretarlo según su historia institucional y según su mejor faceta moral. Una interpretación se encuentra justificada, si ha sido obtenida de esta manera, es decir, equilibrando la historia de la institución en cuestión, bajo su mejor óptica moral.<sup>5</sup>

Para Seleme, la conexión entre ambos métodos –i.e. el equilibrio reflexivo en filosofía moral y política, y, por otro lado, en el derecho– tiene sus raíces en la unidad del agente de actuación, que es la condición de posibilidad del razonamiento moral y jurídico. En el campo de la filosofía moral y política el uso del equilibrio reflexivo se funda en una necesidad de coherencia entre nuestras creencias morales y políticas que proviene de nuestra propia autocomprensión como agentes unificados. La atribución de conductas y decisiones reposa sobre el mismo supuesto; esto permite, por ejemplo, entender el funcionamiento de la atribución de responsabilidad moral. Pues, cuando juzgamos a alguien por haber cometido una acción que juzgamos moralmente mala –o moralmente buena, da lo mismo– suponemos que la persona respecto de la que emitimos el juicio es la misma que realizó la acción en el pasado. Para dar un ejemplo más concreto, a propósito de las elecciones presidenciales de Chile del 2021. En el último debate presidencial, de cara al balotaje, el candidato José Antonio Kast le reprochó a su adversario no haber pedido disculpas a la víctima de un supuesto acoso cometido por él hace nueve años. El hecho relevante no es si dicha conducta ocurrió efectivamente, sino que la atribución de la conducta y su respectivo reproche a día de hoy descansa en la presuposición de que el candidato acusado es la misma persona que cometió el supuesto acoso hace nueve años.<sup>6</sup>

En el ámbito jurídico, por otro lado, el empleo de este método se basa en la misma necesidad de coherencia anteriormente descrita, salvo que en este caso proviene de la unidad de la comunidad política. La atribución de instituciones a una misma comunidad política es necesaria para sostener la legitimidad de su implantación coercitiva. Si no hay un nosotros que permanezca en el tiempo, la aplicación del derecho basada en la coerción

---

<sup>5</sup> Véase: Seleme, 2016: 167

<sup>6</sup> Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=WEOHt36Hw8> [Fecha de consulta: 16 de diciembre del 2021]



sería sencillamente ilegítima, pues su legitimidad misma se funda en la atribución de su creación a ese mismo nosotros.<sup>7</sup> Esto explicaría, por ejemplo, los problemas de legitimidad que surgen en todo estado plurinacional o pluriétnico, donde la definición de un nosotros es mucho más compleja por la diversidad de identidades particulares que coexisten dentro de una misma comunidad política.

El empleo de este método, sin embargo, no está exento de controversias. Las objeciones al método del equilibrio reflexivo se han centrado principalmente en tres puntos: se ha criticado el rol adscrito a las intuiciones morales, la incorporación de datos empíricos y, por último, su coherentismo meta ético.<sup>8</sup> Revisaremos brevemente cada uno de estos puntos.

Nuestros juicios morales meditados constituyen el punto de partida del equilibrio reflexivo. La descripción de la posición original a partir de condiciones filosóficas generalmente compartidas o razonables se involucra en una especie de ejercicio dialéctico con los juicios meditados. Si la descripción elegida no se corresponde con dichos juicios, hay que modificar la descripción o modificar nuestros juicios. El equilibrio reflexivo es alcanzado una vez que los principios derivados de la descripción escogida y nuestros juicios meditados coinciden.<sup>9</sup> Esto presupone que nuestros juicios meditados tienen un peso, lo que no es evidente. Algunos críticos utilitaristas han cuestionado su valor o su “credibilidad inicial”, señalando que ellos pueden ser el producto de un proceso de adoctrinamiento o de circunstancias ideológicas contingentes que los privan de la fiabilidad epistemológica necesaria para justificar un conjunto determinado de creencias. La réplica consiste en señalar que el método de justificación ofrecido por algunos de los críticos utilitaristas como Richard Brandt, está sometido a los mismos tipos de sesgos ideológicos. El método del equilibrio reflexivo tendría la virtud de exponer esos sesgos iniciales a una crítica y revisión.

Desde otro flanco, Gerald Cohen ha criticado el constructivismo subyacente en la noción de equilibrio reflexivo amplio (*wide reflective equilibrium*), rechazando el empleo de datos empíricos sobre las instituciones y la conducta humana para la construcción de los principios de la justicia. Para Cohen, los principios obtenidos de esta manera no reflejan

---

<sup>7</sup> Véase: Seleme, 2016: 168-172

<sup>8</sup> Lo expuesto en esta sección se basa en: Daniels, 2016.

<sup>9</sup> Véase: Rawls, 1971: 32

las exigencias de la justicia. La introducción de datos empíricos contaminaría el proceso, introduciendo elementos ajenos a los requerimientos de la justicia. Los principios de la justicia, para Cohen, sólo podrían justificarse con referencia a un equilibrio reflexivo más acotado (*narrow reflective equilibrium*) que no introdujera elementos fácticos. Sin embargo, la objeción de Cohen reposa en un presupuesto metaético según el cual los principios de la justicia no pueden reposar en consideraciones sobre la conducta empírica de los seres humanos ni en cualquier otro dato empírico. La justificación sólo podría incorporar intuiciones morales acerca de la justicia. Esto implicaría que un equilibrio reflexivo amplio, que incorporara elementos empíricos, no sería relevante para elegir una concepción de la justicia. Esta elección sólo podría basarse en un equilibrio reflexivo acotado. Pero, como señala Norman Daniels, «[s]ería algo extraño hacer depender una cuestión sustantiva como esa en una afirmación metaética que, de acuerdo al propio Cohen, no es una afirmación sustantiva acerca de los principios de la justicia en que se ha de creer o que haya que aceptar».<sup>10</sup>

Otro tipo de crítica que se formula desde el campo de la epistemología refiere a la vaguedad del concepto de coherencia. Como se sabe, el concepto de equilibrio reflexivo hace referencia tanto a un método, como al resultado de un proceso guiado por ese método. Es decir, equilibrio reflexivo es, por un lado, el método por el cual llegamos a unos principios de la justicia más o menos definitivos; y, por otro, es el estado de coherencia entre nuestras creencias que resulta del ejercicio de dicho método. También se ha argumentado la inseparabilidad de una concepción coherentista de la justificación de una concepción coherentista sobre la verdad. Sin embargo, el equilibrio reflexivo no es un método para obtener verdades morales; y la esfera de la justificación, en la obra de Rawls, está claramente distinguida de la esfera de la verificación.

Según Norman Daniels: «una defensa completa del equilibrio reflexivo como método en contra de estas críticas, requeriría formular una réplica más desarrollada que la que existe actualmente en la literatura».<sup>11</sup> Sin perjuicio de esta necesidad que persiste de reafirmar el método del equilibrio reflexivo, algunos autores –como el mismo Norman Daniels– siguen defendiendo el uso del método en cuestiones de ética práctica. Así, por ejemplo, el

---

<sup>10</sup> Daniels, 2016: §4.2 *in fine*

<sup>11</sup> Daniels, 2016: §4.3 *in fine*

equilibrio reflexivo amplio ha servido para resolver u ofrecer una vía de escape a algunas discusiones metodológicas en bioética, y, en general, permite una aproximación más ecléctica al problema del método de justificación en ética. Finalmente –escribe Daniels–:

... el método del equilibrio reflexivo amplio debería dejar claro que el trabajo en la teoría ética no puede divorciarse del trabajo en ética práctica. Debemos poner a prueba y revisar la teoría a la luz de nuestros juicios meditados acerca de la práctica moral. La actitud condescendiente de muchos de quienes trabajan en la ética teórica hacia el trabajo en ética práctica es, por lo tanto, incompatible con aquello que el equilibrio reflexivo amplio establece respecto de la relación entre estas dos áreas de la investigación ética.<sup>12</sup>

Por lo tanto, si bien el método del equilibrio reflexivo sigue siendo controversial, se ve que es posible enfrentar las principales críticas que se le han formulado. Y, con independencia de esa carencia de una justificación teórica definitiva –una justificación del método de justificación–, es un método muy útil dentro del campo de la ética práctica o aplicada, que es justamente el campo en el que se circunscribe esta investigación: la aplicación de unos principios de la justicia a las instituciones económicas de una futura constitución política.

En efecto, en esta monografía buscamos analizar la crisis de legitimidad de la constitución económica en Chile a partir del problema de la estabilidad en la obra de John Rawls. Específicamente, buscamos ofrecer una respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué tipo de instituciones económicas debe establecer una constitución política para generar una democracia liberal estable?

Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: una constitución que pretenda fundar una democracia liberal fuerte y estable deberá promover alguna forma de democracia de propietarios o socialismo liberal, que son los dos sistemas económicos que Rawls estima compatibles con sus principios de la justicia.

---

<sup>12</sup> Daniels, 2016: §5 *in fine*

Es evidente que esta constitución debe ser justa, el problema no reside allí, sino en cómo hemos de entender esta característica. Cuál sea la forma de una constitución justa dependerá de nuestra concepción de la justicia. En esta tesis asumimos como concepción política de la justicia a la justicia como imparcialidad (*justice as fairness*), pues estimamos que es la alternativa política sistemática más coherente con las constituciones liberales y democráticas según las que se organizan la mayoría –por no decir la totalidad– de los estados nacionales actualmente existentes. En la justicia como imparcialidad los ideales de la ilustración: la libertad, la igualdad y la fraternidad quedan perfectamente asegurados y adquieren una manifestación institucional. Los principios de la justicia en los que se fundaría la estructura social básica de acuerdo con esta concepción garantizan los ideales de libertad e igualdad. La estabilidad que adquiriría este esquema social, en virtud del efecto subjetivo que tendrían sus principios, aseguraría el ideal de la fraternidad.

Ahora bien, más allá de esto, creemos que el reconocimiento de la pluralidad de perspectivas que tienen los miembros de la sociedad chilena y de la necesidad de este pluralismo dentro de cualquier sociedad democrática y liberal, es un requisito esencial para que el ordenamiento político configurado por su respectiva constitución política sea estable por la razón y no por la fuerza. Creemos que el reconocimiento de este pluralismo –del hecho del pluralismo (*fact of pluralism*)– requiere de igual manera el reconocimiento de la necesidad de un consenso superpuesto en el que se funde la estabilidad de una estructura social como la que hemos venido describiendo. Si asumimos que en una sociedad democrática, como la nuestra, siempre existirán perspectivas contradictorias sobre los más diversos asuntos y, más en específico, siempre existirán concepciones morales contradictorias; entonces los principios de la justicia que funden una nueva constitución política necesariamente han de poder ser afirmados por todas las doctrinas comprensivas razonables que coexistan dentro de esa sociedad.

Para desarrollar esta tesis hemos estructurado el trabajo en tres capítulos y esta introducción, más una sección bibliográfica que recopila todas las referencias. Cada capítulo, además, se subdivide en secciones y subsecciones que nos ayudan a articular los contenidos que en ellos presentamos, y una conclusión sintética. El primer capítulo está dedicado a exponer el problema de la estabilidad en Una Teoría de la Justicia y su desarrollo posterior en el Liberalismo Político, en menor medida consideraremos también la Justicia

como Equidad: una reformulación. En el segundo capítulo analizaremos, en base a lo discutido en el primero, la crisis de la constitución neoliberal de 1980, intentando dar una explicación de su fracaso. En el capítulo final exploraremos los sistemas económicos coherentes con los principios de la justicia como equidad y, en consecuencia, los sistemas que habría que considerar para plantear una constitución justa y estable.

## Capítulo I: La estabilidad de las instituciones, una aproximación desde Rawls

Las razones externas, puede decirse, «existen» en dos sentidos diferentes. En cuanto *instituidas* y presentadas a los miembros de una comunidad ellas existen, por así decir, «objetivamente». Por otro lado, en cuanto han sido *reconocidas* como razones para la acción por algún agente, ellas existen «subjektivamente». Su existencia subjetiva no puede inferirse, en el caso individual, de su existencia objetiva.<sup>13</sup>

–G. H. von Wright, *Explanation and understanding of action*

En este capítulo analizaremos el problema de la estabilidad en la obra de John Rawls, ateniéndonos solo a *Una Teoría de la Justicia*, al *Liberalismo Político* (PL) y a la *Justicia como Equidad*<sup>14</sup> (JF). El objeto de lo anterior es el de sentar las bases conceptuales y analíticas que presupondremos en los capítulos II y III de esta tesis.

El problema de la estabilidad juega un papel fundamental en la teoría de la justicia como imparcialidad. Además de esto, ha sido uno de los tópicos más comentados y criticados de

---

<sup>13</sup> «External reasons can thus be said to “exist” in two different senses. As *instituted* and presented to members of a community they exist, so to speak, “objectively”. As *acknowledged* by individual agents as reasons for their acting they exist “subjectively”. Their subjective existence cannot be inferred, in the individual case, from their objective existence». Véase: von Wright, 1983: 54

<sup>14</sup> El título de la obra en el inglés original es *Justice as Fairness: A Restatement*. Nos hemos referido a ella según el título que le han dado en la traducción publicada por Tecnos. Sin embargo, para hacer referencia a la teoría de la ‘*justice as fairness*’, en el resto de esta tesis, hemos decidido emplear la traducción “justicia como imparcialidad”, que es la empleada en la traducción de María Dolores González. Si bien los sustantivos *fairness* y *fair* –del que deriva aquel– no tienen una traducción exacta al castellano, la que más se aproxima, perdiendo algunas connotaciones, es la de ‘imparcialidad’ e ‘imparcial’.

la obra de John Rawls. Hasta por él mismo, que llegó a declarar lo siguiente, en la introducción a PL:

En efecto, parecería que el propósito y contenido de estas lecciones marcan un cambio mayor respecto de aquellos de la Teoría (TJ). Ciertamente, como lo he indicado, hay diferencias importantes. Sin embargo, para comprender la naturaleza y el alcance de estas diferencias, uno debe concebirlas como el producto de intentar resolver un serio problema interno a la justicia como imparcialidad, a saber, el hecho de que el tratamiento de la estabilidad en la parte III de TJ no es consistente con la concepción como un todo. Creo que todas las diferencias son una consecuencia de remover esa inconsistencia. De otro modo, el contenido y la estructura de estas lecciones es substancialmente el mismo que el de TJ. (Rawls, 2005: XV-VI)

Como veremos luego, la inconsistencia a la que hace referencia el autor tiene que ver con la presuposición de una doctrina filosófica comprensiva (*comprehensive moral doctrine*) o parcialmente comprensiva en la tercera parte de TJ. Presupuesto incompatible con el hecho del pluralismo (*fact of pluralism*), que es inevitable en cualquier sociedad políticamente organizada según una constitución liberal y democrática. Brevemente, esto quiere decir que en una sociedad democrática y liberal es inevitable que en un período finito de tiempo surjan doctrinas filosóficas y religiosas comprensivas mutuamente excluyentes pero razonables. Sobre este punto ahondaremos más adelante.

La estructura de la justicia como imparcialidad cambiaría significativamente desde TJ hasta su formulación definitiva en PL y, posteriormente, en JF. Introduciéndose conceptos como el de concepción política de la justicia, consenso solapante, razón pública, entre otros. Sin embargo, el alcance de estos cambios tiende a ser mal interpretado. Precisamente por eso, en este punto es relevante traer a colación la distinción entre el plano de la justificación de los principios de la justicia y el plano de la plausibilidad de una sociedad bien ordenada según estos principios —o de su posibilidad práctica, si se prefiere—. <sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Esta distinción fundamental es enfatizada por: Seleme, 2003

Mientras el método de justificación de los principios de la justicia es el mismo a lo largo de la obra de Rawls, a saber, el del equilibrio reflexivo; no sucede lo mismo con el argumento por la posibilidad de una sociedad bien ordenada por esos principios. Revisaremos este punto con profundidad más adelante, pero por ahora vale la pena tener en mente lo siguiente. En TJ, el argumento por la posibilidad comprende toda la tercera parte de la obra, titulada “los Fines”. En ella se sostiene –resumiéndolo excesivamente– que esta posibilidad práctica o plausibilidad está dada porque en esa sociedad el bien de cada persona llegaría a ser congruente con su sentido de la justicia. Dicho de otro modo, cada persona llegaría a identificar su bien personal con la realización de la justicia y de una sociedad justa. El problema de este argumento es que presupone que todas estas personas sostendrían una misma doctrina filosófica comprensiva desde la que llegarían a la conclusión de que la justicia es un bien. En PL, al contrario, el argumento por la posibilidad práctica se sostiene sobre la noción del consenso superpuesto (*overlapping consensus*). En esta, la prioridad de los principios de la justicia y su identificación como un bien serían afirmadas de manera independiente por múltiples doctrinas comprensivas que pueden ser mutuamente excluyentes y antitéticas. El típico ejemplo es el de la libertad religiosa: tanto un musulmán como un cristiano estarán de acuerdo en que contar con un derecho fundamental que asegure la libertad religiosa es tanto un bien para la democracia como para cada uno de ellos y debe, en consecuencia, ser afirmado y protegido; sin perjuicio de lo cual cada uno valora y afirma la libertad religiosa desde sus propias creencias.

El argumento por la posibilidad práctica de una concepción de la justicia, además, se desagrega en dos partes: la primera de ellas consiste en la explicación de qué ha de entenderse por una sociedad bien ordenada según ella y, la segunda, en mostrar cómo ha de alcanzarse.<sup>16</sup> Para poner un ejemplo, en TJ, una sociedad bien ordenada por la justicia como imparcialidad es una en que se cumple lo siguiente: a) todos sus miembros aceptan, y saben que aceptan, los principios de la justicia ofrecidos por esta concepción; b) la estructura institucional básica satisface, y todos saben que lo hace, estos principios; y, c) es eficazmente regida por la justicia como imparcialidad, lo que quiere decir que sus miembros tienen un deseo normalmente eficaz de actuar en conformidad con sus principios.<sup>17</sup> La

---

<sup>16</sup> Véase: Selemé, 2003: 194

<sup>17</sup> Véase: Rawls, 1971: 453-4



forma de alcanzar esta sociedad bien ordenada es la congruencia entre el sentido de la justicia y la concepción del bien de cada uno de sus miembros. Basta decir esto por ahora.

Terminada estas consideraciones preliminares, pasaremos a revisar el problema de la estabilidad. Que está íntimamente relacionado con el problema de la plausibilidad o posibilidad práctica del que hemos hablado al principio de este capítulo.

## **I. La estabilidad en la Teoría de la Justicia**

Dedicaremos esta sección al estudio de la tercera parte de TJ. En el §87, “Observaciones finales sobre la justificación”, Rawls se refiere brevemente a la estructura de la obra<sup>18</sup> y el propósito de que las tres partes en que se divide sean consideradas como una totalidad unificada. Respecto de la tercera parte dice lo siguiente:

Por último, nos hemos detenido a ver, en la tercera parte, si la justicia como imparcialidad es una concepción posible. Esto nos obligó a plantear la cuestión de la estabilidad y la de determinar si lo justo y lo bueno son congruentes tal como se definen. Estas consideraciones no deciden el reconocimiento inicial de los principios en la primera parte del razonamiento, pero lo confirman. Demuestran que nuestra naturaleza es de tal carácter que permite que se efectúe la elección original. En este sentido, podemos decir que la humanidad tiene una naturaleza moral.  
(Rawls, 1971: 580)

Como se ve, la distinción que hemos recordado antes entre justificación de los principios y la posibilidad de su realización en una sociedad bien ordenada está expresada de manera

---

<sup>18</sup> Sobre la estructura de TJ, Véase: Freeman, 2007b: 179; que señala: «One way to approach the stability problem, as Rawls deals with it, is by focusing on a passage from Kant. In his essay, “Idea for a Universal History,” Kant raises the question: How is a just constitution possible? This is, Kant says, “the greatest problem for the human species”. The reason this question is so difficult is that it requires, Kant says, “the correct concept” of a just constitution, “great experience during much of the world’s course, and above all else a good will prepared to accept that constitution”. Kant’s question raises, then, three kinds of problems, each suggesting a host of more specific issues. First, there is the problem of conception: we need an account and justification of the principles that define a just constitution. Second, we encounter an institutional problem (Kant’s problem of “experience”): how to describe the social and political institutions that are required to realize these principles in societies. And third, a motivation problem arises: to give an account of how people can acquire the will to do justice and the desire to support just institutions. One way to look upon the structure of Rawls’s A Theory of Justice is as an attempt to provide interconnected answers to these three general issues».

clara y distinta. Además, en la cita precedente aparece resumida la estructura de la tercera parte: en ella, se dedica un primer capítulo (Capítulo VII: La bondad como racionalidad) al desarrollo de una teoría tenue del bien, descrita por adelantado en el §15 de la siguiente manera:

La idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables. Un hombre es feliz en la medida en que logra, más o menos, llevar a cabo este plan. Para decirlo brevemente: el bien es la satisfacción del deseo racional. (Rawls, 1971: 92-3)

Y luego, en el mismo párrafo, especifica la noción de plan de vida racional como sigue: «[d]adas las alternativas disponibles, un plan racional es aquel que no puede mejorarse; no existe otro plan que, tomando todo en cuenta, pudiera ser preferible». (Rawls, 1971: 93)

Un siguiente capítulo (Capítulo VIII: El sentido de la justicia) profundiza una de las dos competencias/capacidades/poderes morales (*moral powers*) de las personas, tal y como ellas son definidas en el §3, esto es, como capaces de un sentido de la justicia y una concepción del bien.<sup>19</sup> En particular, se desarrolla el concepto de sentido de la justicia, definido en el §9 (Algunas observaciones acerca de la teoría moral) como «... una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aun, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás». (Rawls, 1971: 46) Otra definición, con un matiz de justicia distributiva, aparece en el §48 (Las expectativas legítimas y el criterio moral): «... un deseo efectivo de obedecer las reglas existentes y de dar a cada uno aquello a lo que tiene derecho». (Rawls, 1971: 312) Y luego, en el mismo párrafo: «el deseo de actuar de acuerdo con los principios que serían elegidos en la posición original». (Rawls, 1971:312) Una formulación similar se encuentra en el §77 (La base de la igualdad): «un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, por lo menos en cierto grado mínimo». (Rawls, 1971: 505)

---

<sup>19</sup> «...Obviously the purpose of these conditions is to represent equality between human beings as moral persons, as creatures having a conception of their good and capable of a sense of justice». (Rawls, 1971: 19)

Como se aprecia, el sentido de la justicia es una capacidad que involucra, por una parte, la capacidad de realizar juicios normativos<sup>20</sup>, así como, por otra, el deseo de actuar en conformidad con estos juicios y la expectativa de reciprocidad dirigida a otras personas. Atendiendo a los matices de las diferentes definiciones que Rawls ofrece a lo largo del texto, podemos añadir, además, que este sentido de la justicia implica un reconocimiento<sup>21</sup> de los principios elegidos en la posición original, de las normas –en sentido amplio– que regulan una sociedad bien ordenada y de la forma en que se distribuyen los beneficios de la cooperación social. Por último, este sentido de la justicia puede ser eficaz o no serlo, en otras palabras, el sentido de la justicia no determina de manera necesaria la acción.

Finalmente, un tercer capítulo (Capítulo IX: El bien de la justicia) tiene por objeto demostrar cómo, en una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad, el sentido de la justicia sería congruente con el bien individual de cada persona. Bajo las circunstancias de una sociedad como esta, las personas llegarían a apreciar la justicia de una forma tal que sus proyectos racionales de vida no sólo se adecuarían al sentido de la justicia, reconociendo los principios elegidos en la situación original, sino que también lo afirmarían. En este sentido, demostrando la congruencia del bien con el sentido de la justicia, el problema de la eficacia de este último se desvanecería. El sentido de la justicia determinaría la acción de manera prácticamente necesaria. A continuación, consideraremos más detenidamente cada uno los elementos que hemos presentado.

## **1. La bondad como racionalidad y el principio aristotélico**

En el §15 de TJ se define la noción de bienes primarios y se expone su importancia para resolver el problema de las comparaciones interpersonales –i.e. cómo determinar los niveles de bienestar de dos o más individuos a partir de condiciones similares o diversas–, a propósito de la determinación del principio de la diferencia. Los bienes primarios juegan un papel fundamental. Son bienes que, en tanto que tales, serían necesarios para la realización de cualquier plan de vida racional. Puesto de otro modo, la realización de

---

<sup>20</sup> Por juicios normativos entiendo, en general, aquellos que se articulan por conceptos que pertenecen a la clase de lo normativo, la cual contiene las subclases de lo evaluativo (bueno, malo, etc.) y de lo deóntico (correcto, incorrecto, obligatorio, permitido, requerido, prohibido, etc.); distinción que he tomado de Dancy, 2000: vii

<sup>21</sup> En este punto entiendo por reconocimiento la consideración de un hecho en la deliberación práctica. En este caso el hecho son los principios de justicia elegidos en la posición original. Esta noción de reconocimiento coincide con la de respeto como reconocimiento, propuesta por Darwall, 1995: 183-6

cualquier plan de vida racional presupone una cantidad mínima o mínimamente suficiente de bienes primarios. Por esta razón, cualquier persona preferiría, en cualquier caso, tener más bienes primarios que menos. Ahora bien, hasta este punto no hemos precisado lo que ha de entenderse por plan de vida racional, por lo tanto, la noción de bienes primarios no ha sido dotada de contenido. La explicación de esta noción presupone una teoría del bien que será expuesta con detalle en el Capítulo VII de la obra.

Si bien la exposición de la teoría del bien aparece en dicho capítulo, perteneciente a la tercera parte de TJ, en el §15 ya se había ofrecido una síntesis en los siguientes términos:

La idea principal es que el bien de una persona está determinado por lo que para ella es el plan de vida más racional a largo plazo, en circunstancias razonablemente favorables. Un hombre es feliz en la medida en que logra, más o menos, llevar a cabo este plan. Para decirlo brevemente: el bien es la satisfacción del deseo racional. ... Dadas las alternativas disponibles, un plan racional es aquel que no puede mejorarse; no existe otro plan que, tomando todo en cuenta, pudiera ser preferible. (Rawls, 1971: 92-3)

La concepción del bien así descrita corresponde a lo que Rawls llama la teoría tenue del bien. Esta teoría es relevante para la construcción de los principios de la justicia en la situación original, tras el velo de la ignorancia. Según se expone en el §60 (La necesidad de una Teoría del Bien), el propósito de la teoría tenue es «asegurar las premisas acerca de los bienes primarios requeridos para llegar a los principios de la justicia». (Rawls, 1971, p. 396) Una vez llegado a estos principios y presuponiéndolos, sería necesario elaborar una teoría completa del bien, pues como se señala:

[La] teoría [tenue] es necesaria para sustentar las indispensables premisas de las que se derivan los principios de la justicia. Pero, mirando hacia adelante, a otras cuestiones que aún hay que analizar, es esencial una descripción más explícita del bien. Así, la definición de actos benéficos y supererogatorios depende de esa teoría. Lo mismo sucede con la definición del valor moral de las personas. (Rawls, 1971: 397)

Dicha teoría completa del bien tendrá un papel relevante dentro del argumento de la congruencia entre lo bueno y lo justo. En este, serán centrales el principio aristotélico y la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Sin embargo –es necesario hacer esta distinción– la derivación de los principios de la justicia en la situación original no presupone más que la teoría tenue, que viene a ser una especie de andamiaje o forma general de las concepciones del bien relevantes para la elección de los principios de la justicia. El motivo de esta suposición es muy sencillo y es que una teoría tenue permite asumir las motivaciones que las partes tendrían en la situación original.<sup>22</sup>

La necesidad de esta bifurcación en la teoría del bien deriva de la prioridad que adquiere, en la justicia como imparcialidad, la justicia por sobre el bien. Bajo esta concepción de la justicia no puede haber algo que sea bueno para las personas y al mismo tiempo injusto o incorrecto. En esto consiste la prioridad de la justicia, para que algo sea bueno debe ser coherente con los principios de la justicia elegidos en la situación original. Pero esto presupone que esos principios ya han sido elegidos. De aquí viene la necesidad de distinguir entre una teoría tenue y una teoría completa. Como dijimos antes, la teoría tenue forma parte de la descripción de la situación original, pero una vez obtenidos los principios de la justicia es necesario adoptar una teoría completa que nos permita resolver otros problemas, entre ellos el de la estabilidad.

Según la teoría tenue del bien, un objeto es bueno cuando posee las propiedades que es racional querer en un objeto de esa clase. A su vez, es racional querer que un objeto cuente con una propiedad cuando esta contribuye a la realización del propósito que ese objeto tiene. Así, por ejemplo, un vaso es un objeto que tiene el propósito de contener un líquido para beber. Si esto es así, es racional querer que un vaso tenga propiedades como: una forma cilíndrica o un tamaño que permita tomarlo con una mano, etc. Y el vaso que posea dichas características será un buen vaso.

Las cosas se vuelven un poco más complicadas cuando consideramos que un mismo objeto puede tener múltiples propósitos. En ese caso, las propiedades del objeto relevantes para su evaluación serán determinadas por un sistema de fines que permita asignarle un

---

<sup>22</sup> Para la distinción entre la función de la teoría tenue y completa del bien, véase: MANDLE, Jon. Pp. 109-113

propósito. De este modo, una definición más completa de bondad toma en consideración el sistema de fines de una persona, según el que se especificará el propósito del objeto a evaluar. La segunda definición formal que ofrece Rawls es la siguiente: «A es un buen X para K (en que K es alguna persona), cuando –y sólo cuando– A tiene las propiedades que es racional que K desee en un X, dadas las circunstancias, posibilidades y proyecto de vida de K (su sistema de propósitos) y, por tanto, en vista de lo que él pretende hacer con un X, o de cualquier cosa que pretenda». Y luego añade una tercera definición en los siguientes términos: «lo mismo que [la segunda definición], pero añadiendo una cláusula en el sentido de que el proyecto de vida de K, o la parte de él que nos interesa en el presente ejemplo es en sí mismo racional». Para lo que bastaría reemplazar la parte de 2 que dice proyecto de vida por una que diga proyecto racional de vida. El punto crucial de estas definiciones es que «[u]na vez establecido que un objeto tiene las propiedades que es racional que desee alguien que tenga un proyecto racional de vida, hemos demostrado que es bueno para él. Y si determinados géneros de cosas satisfacen esta condición para las personas en general, esas cosas son bienes humanos». (Rawls, 1971: 399)

Como ya sabemos, pues lo hemos adelantado, ese género de cosas que pueden considerarse bienes humanos son los bienes primarios que desempeñan un papel fundamental en la elección de los principios de la justicia bajo la situación original. Lo que todavía nos falta para comprender lo que sea la bondad como racionalidad es descubrir qué ha de entenderse por proyecto racional de vida. De esto depende la diferencia entre las definiciones 2) y 3), vale decir, de un criterio que permita discernir un proyecto de vida a secas de un proyecto racional de vida. Para esto Rawls adopta el pensamiento de Josiah Royce según el cual:

[U]na persona puede ser considerada como como una vida humana vivida según un proyecto. En opinión de Royce, un individuo dice quién es al describir sus propósitos y sus motivos, lo que pretende hacer en su vida. Si este proyecto es racional, diré que la concepción de su bien, por parte de la persona, es también racional. En su caso, coinciden el bien real y el aparente». (Rawls, 1971: 408)

Para luego especificar dos condiciones que deben ser cumplidas por cualquier proyecto de vida que pueda presentarse como racional. Estas condiciones son:

1) es uno de los proyectos consistentes con los principios de elección racional, cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación, y 2) es ese proyecto, entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por él con plena racionalidad deliberativa, esto es, con plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias. (Rawls, 1971: 408)

Estas dos condiciones sirven como filtro de los proyectos de vida que han de considerarse en la situación original. La clase de los proyectos de vida racionales es todavía muy amplia pero en todo caso suficiente para la determinación de los principios de la justicia en ella. Con esto ya tenemos los elementos de la teoría tenue. En lo que sigue me referiré al llamado principio aristotélico, que nos permite dar cierta concreción a la definición formal que se ha ofrecido del bien, considerando algunos hechos generales de la psicología humana.

Rawls concibe el principio aristotélico como un principio empírico y psicológico que daría cuenta de una tendencia natural de las personas a desarrollar sus capacidades en grados más y más elevados de complejidad, así como al aumento del placer que ellas nos proporcionan en relación directa con este desarrollo. Según este principio:

En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad. La idea intuitiva aquí es la de que los seres humanos experimentan más placer en hacer algo cuanto más versados van siendo en ello y, de dos actividades que realizan igualmente bien, prefieren la que requiere de un mayor repertorio de disposiciones más intrincadas y sutiles. (Rawls, 1971: 426)

La implicancia que tiene para lo que veníamos discutiendo es que agrega un nuevo factor a la determinación del concepto de proyecto de vida racional: el deseo de complejidad o elevación. Un proyecto de vida racional, si el principio aristotélico se sostiene, «permite a una persona prosperar, hasta donde las circunstancias se lo consientan, y ejercer sus aptitudes verificadas en la medida de lo posible». (Rawls, 1971: p. 429) En otras palabras,

este principio alumbró el conjunto de cosas que consideramos bienes humanos y, en consecuencia, fuentes de motivación. Como señala Rawls:

La función del principio aristotélico en la teoría del bien consiste en que establece un profundo hecho psicológico que, en conjunción con otros hechos generales y con la concepción de un proyecto racional, da cuenta de nuestros juicios de valor meditados. Las cosas que comúnmente son consideradas como bienes humanos deberían finalmente ser los objetivos y las actividades que ocupan un importante lugar en los proyectos racionales. (Rawls, 1971: 432)

De acuerdo con este principio, entonces, sólo tiene sentido hablar de bienes en el contexto de un proyecto racional de vida. Como se dice, aquello que consideramos un bien no es más que un objetivo o una actividad importante para nuestro proyecto racional de vida. ¿Qué lugar puede tener la justicia dentro de un proyecto de este tipo? ¿es, acaso, importante para todo proyecto racional de vida? Si la justicia –en sentido amplio– tiene un lugar importante en todo proyecto racional de vida, entonces puede ser considerado como un bien por cualquier ser humano. Estas consideraciones jugarán un papel fundamental en el argumento de la congruencia, sin embargo, antes de abordar este problema revisaremos el concepto de sentido de la justicia. Concepto que nos permitirá entender el papel que la justicia desempeña en toda vida humana con independencia de su calificación o no como un bien humano en general.

## **2. El sentido de la justicia**

En la sección anterior hemos revisado la teoría del bien esbozada en el capítulo VII de TJ. Según esta, la medida del bien de una persona es su proyecto racional de vida. Un proyecto racional de vida es aquel que satisface los principios de la elección racional y, satisfaciéndolos, es elegido con plena racionalidad deliberativa, es decir, «con plena conciencia de los hechos relevantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias». (Rawls, 1971: 408) También hemos revisado el principio aristotélico, según el cual existe una tendencia natural en las personas a elevarse, en las actividades que forman parte de su plan de vida, a niveles cada vez más complejos y desafiantes por el sólo placer derivado de ello.



La exposición del concepto de sentido de la justicia ocupa el octavo capítulo de TJ, en el que se trata, además, el problema de la estabilidad y la dinámica del desarrollo de la psicología moral del ser humano expresada en tres leyes.

Como hemos señalado en la parte preliminar de este capítulo, el problema de la estabilidad surge, y está íntimamente relacionado, con la cuestión de la plausibilidad o posibilidad de la realización efectiva de una sociedad bien ordenada por la concepción de la justicia como imparcialidad. Y es justamente a este respecto que adquiere una importancia fundamental la capacidad, compartida por toda “persona moral”, de un sentido de la justicia.

Pero ¿cuál es la conexión entre el sentido de la justicia, común a toda persona moral, y la estabilidad de una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad? La idea es, básicamente, que en esta sociedad los individuos desarrollarían naturalmente un deseo de cumplir con los mandatos de la justicia o, al menos, de no interferir con ellos; así como un deseo de promover la realización de la justicia allí donde una institución no funciona según sus principios.<sup>23</sup> Por tanto, el sentido de la justicia *qua tale* es un factor productor de estabilidad.

En el §69 titulado: El concepto de una sociedad bien ordenada, Rawls se refiere a los conceptos de equilibrio y estabilidad de un sistema. Según allí se expone, un equilibrio o, mejor dicho, un sistema en equilibrio es estable en la medida que las fuerzas internas con las que reacciona a una perturbación externa son capaces de restituir el sistema a su estado de equilibrio inicial. Si no son suficientes para esto, el equilibrio –del sistema– es inestable.

En la nota a pie de página número tres del §69, que refiere una obra del psiquiatra inglés William Ross Ashby –cuyas ideas fueron influyentes en el campo de la cibernética–, se aclara el sentido preciso en que el concepto de estabilidad debe ser entendido en el contexto de la justicia como imparcialidad:

El concepto de estabilidad que utilizo –señala Rawls– es, realmente, el de cuasi-estabilidad: si un equilibrio es estable, todas las variables vuelven a sus valores de equilibrio después de que una perturbación ha apartado de

---

<sup>23</sup> Véase: Rawls, 1971: 468

su equilibrio al sistema; un equilibrio cuasi-estable es aquel en que sólo algunas de sus variables vuelven a su configuración de equilibrio. ... Una sociedad bien ordenada –añade en la misma nota– es cuasi-estable con respecto a la justicia de sus instituciones y al sentido de justicia necesario para mantener esta condición. Aunque un cambio en las circunstancias sociales puede hacer que sus instituciones no sigan siendo justas, más adelante se reforman a medida que la situación lo requiere, y se restablece la justicia. (Rawls, 1971: 456)

La estabilidad, entonces, entendida como cuasi-estabilidad es una propiedad que, en lo que nos interesa, puede ser poseída por un tipo de sistema específico que es la estructura básica de una sociedad bien ordenada, *i.e.* el arreglo institucional fundamental de una sociedad eficazmente regida por una concepción pública de la justicia.

En este contexto, estabilidad significa que, por mucho que cambien las instituciones, siguen siendo exacta o aproximadamente las mismas, a medida que se van haciendo ajustes de acuerdo con las nuevas circunstancias sociales. Las inevitables desviaciones de la justicia son eficazmente corregidas o se mantienen dentro de unos límites tolerables gracias a la acción de fuerzas propias del sistema. Entre esas fuerzas, supongo que desempeña un papel fundamental el sentido de la justicia compartido por los miembros de la comunidad. En cierta medida, pues, los sentimientos morales son necesarios para asegurar que la estructura básica sea estable con respecto a la justicia. (TJ, p. 458)

En este fragmento queda clara la relación que tiene el sentido de la justicia con el problema de la estabilidad. Expresándolo en los términos del epígrafe que encabeza este capítulo, la estabilidad de una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad dependerá de la medida en que los principios de la justicia, que en un comienzo sólo existen de manera objetiva, es decir, en cuanto razones instituidas, sean reconocidos como razones para la acción por los miembros de esa sociedad, dotándolos de una existencia subjetiva sin la cual no puede realizarse la prioridad de la justicia sobre el bien. Como lo plantea Samuel Freeman, «el problema de la estabilidad se convierte en este: ¿cómo llegarían, las personas,

a querer realizar la voluntad pública, según esta es definida por el contrato social?». <sup>24</sup> Esta idea coincide con lo que en PL será llamado la estabilidad por las razones correctas.

Habiendo constatado la importancia de los sentimientos morales para el problema de la estabilidad, Rawls se dedica, en los párrafos que siguen, a describir las leyes que rigen la formación de los sentimientos morales. Situándose dentro de la tradición racionalista – junto con autores como Kant, Rousseau y Piaget–, Rawls concibe el aprendizaje moral como un proceso de desenvolvimiento natural de las facultades intelectuales y emocionales innatas, comunes a toda persona. Este proceso ocurre en tres etapas caracterizadas por tres leyes psicológicas –ver cuadro n°1–, cada una de las cuales presupone a la anterior.

Etapa	Ley psicológica
<b>Moral de la autoridad</b> (§70)	<b>Primera:</b> «el niño llega a querer a sus padres sólo si antes ellos le quieren manifiestamente a él». (Rawls, 1971: 463)
<b>Moral de la asociación</b> (§71)	<b>Segunda:</b> «... si los que se hallan comprometidos en un sistema de cooperación social actúan de modo regular, con el propósito evidente de mantener sus justas normas, entre ellos tienden a desarrollarse lazos de amistad y de confianza mutua, lo que los une al esquema cada vez más sólidamente». (Rawls, 1971: 470)
<b>Moral de los principios</b> (§72)	<b>Tercera:</b> «... Desarrollamos un deseo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, una vez que comprobamos que los ordenamientos sociales que responden a ellos han favorecido nuestro bien y el de aquellos con quienes estamos afiliados». (Rawls, 1971: 473)

Cuadro n°1: etapas del aprendizaje moral.

Siguiendo a Rawls, la primera etapa del desarrollo moral es la moral de la autoridad que es, típicamente, la moral del niño, por estar este sometido a la autoridad familiar y carecer,

<sup>24</sup> Véase: Freeman, 2007b: 181.

aparentemente, de la capacidad de juzgar la validez de sus preceptos. Esta etapa puede ser descrita de la siguiente manera: el manifiesto amor de los padres a su hijo produce en él un sentido de su propio valor y, a su vez, confianza en ellos. Al reconocer este amor el hijo llega, también, a amar a sus padres. Con este amor como presupuesto, el hijo llega a aceptar los preceptos de sus padres y a interiorizar sus juicios, sintiendo culpa cuando actúa en contra de ellos.

La segunda etapa es la moral de la asociación. Esta moral emana de los ideales regulativos provenientes de los propósitos de las diferentes asociaciones en que un individuo participa y depende, en tal medida, de la función que este desempeñe en dicha asociación. Así, por ejemplo, dentro del trabajo un individuo puede desempeñar la función de trabajador. Un buen trabajador es aquel que se adecua al ideal proveniente del propósito de esa asociación. Si este último es la productividad, un buen trabajador sería un trabajador productivo. El punto es que, en algún momento, cada miembro de la asociación

Sabe que los demás tienen que hacer cosas diferentes, según el lugar que ocupan en el esquema cooperativo. Así, con el tiempo, aprende a adoptar el punto de vista de los demás, y a ver las cosas desde su perspectiva. Parece, pues, admisible que la adquisición de una moral de la asociación (representada por determinadas estructuras de ideales) dependa del desarrollo de las capacidades intelectuales requeridas para considerar las cosas desde una variedad de puntos de vista y para interpretarlas, al propio tiempo, como aspectos de un sistema de cooperación. (Rawls, 1971: 470)

Esta capacidad de empatizar con los demás requiere del despliegue de una serie de facultades muy complejas. Esto, por ejemplo, diferencia la moral de la asociación de la moral de la autoridad; el niño no cuenta con las herramientas intelectuales necesarias para adoptar una variedad de puntos de vista. En palabras de Rawls:

El niño no ha llegado todavía a dominar el arte de percibir la persona de los demás, es decir, el arte de discernir sus creencias, sus intenciones y sus sentimientos, de modo que su interpretación de la conducta de los otros no puede estar informada por un conocimiento de estas cosas. (Rawls, 1971: 471)

Una vez lograda esta capacidad de empatizar con los otros es posible desarrollar sentimientos de amistad, lealtad y confianza para con otros miembros de una misma asociación en tanto ellos actúen con el evidente propósito de cumplir con sus obligaciones y deberes. Presumiendo, en todo momento, que los principios de justicia de la asociación son justos y que, por tanto, todos sus miembros se benefician al cumplir con sus correspondientes funciones, se desarrolla un deseo de excelencia en el cumplimiento de la función que también está relacionado con el deseo de ser estimados y admirados por los pares.

El paso de la moral de la asociación a la moral de los principios, que es la última etapa en el aprendizaje moral, no depende de un desarrollo intelectual –como en el paso de la moral de la autoridad a la primera–, sino que de una transformación del objeto de deseo. En la primera, la motivación para cumplir con los deberes y obligaciones derivados de los principios de la justicia de la asociación tenía que ver, por una parte, con el reconocimiento de la justicia de esos principios y el beneficio mutuo que produce la conducta conforme a ellos; y, por otra, con el deseo de ser admirados por nuestra excelencia en el cumplimiento de las funciones que nos corresponden dentro de la asociación. En la segunda, el deseo de adherirse a los principios de la justicia, conformando nuestra conducta a ellos, se produce por el simple deseo de ser una persona justa. Esta diferencia es clave, en la moral de la asociación la fuerza que, valga la redundancia, le da cohesión a la asociación son los lazos de amistad, lealtad y confianza o de afinidad concretos. En la moral de los principios, por el contrario, la cohesión de la sociedad proviene de la adhesión de sus miembros a unos mismos principios de justicia, conocidos por todos y reconocidos por todos como justos.

Sólo en esta etapa se ha llegado a desarrollar un sentido de la justicia y se experimentan genuinos sentimientos morales como la culpa y la vergüenza. La capacidad de una concepción de la justicia de producir este tipo de sentimientos es fundamental para la evaluación de la estabilidad de una sociedad bien ordenada según ellos. Pues, como se señala:

En todo caso, el cuerpo ciudadano como conjunto no se halla, en general, unido por lazos de simpatía entre los individuos, sino por la aceptación de unos principios de justicia públicos. [...] En realidad –agrega más tarde–,

sin un sentido de la justicia común o coincidente, la amistad social no puede existir. (Rawls, 1971: 476)

Llegado a este punto, comprendemos que en una sociedad bien ordenada cada persona desarrolla un sentido de la justicia por el que desea actuar en conformidad con los principios de la justicia y sus requerimientos. Pero esto no resuelve del todo el problema de la estabilidad, queda todavía mostrar cómo este sentido de la justicia podría ser una fuente de motivación consistente para los miembros de una sociedad justa –i.e. una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad.<sup>25</sup> Queda, en definitiva, por demostrar cómo los requerimientos de la justicia podrían ser compatibles con las concepciones del bien de cada persona –sus proyectos racionales de vida– o, puesto de otro modo, cómo «ser una buena persona es bueno para esa persona». (Rawls, 1971: 401)

### **3. La congruencia del bien y lo correcto**

En el resumen del capítulo IX titulado “El bien de la justicia” Rawls anuncia que la cuestión central a la que se abocará el capítulo, y que presenta como la segunda parte del argumento por la estabilidad, es

[L]a de saber si la justicia como imparcialidad y la bondad como racionalidad son congruentes. Queda por demostrar que, dadas las circunstancias de una sociedad bien ordenada, el proyecto racional de vida de una persona sostiene y afirma su sentido de la justicia. (Rawls, 1971: 513)

El desarrollo de esta segunda parte del argumento dependerá de una interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. La idea básica es que, sosteniendo dicha interpretación, la justicia sería tanto un bien intrínseco o valioso en sí mismo y, a la vez, el bien supremo en el sentido de que cualquier otro bien se subordinaría a ella. Si esto es así, actuar en contra de los requerimientos de la justicia, en contra del propio sentido de la justicia, sería difícilmente racional. Lo bueno y lo correcto, lo racional y lo justo, serían

---

<sup>25</sup> FREEMAN, Samuel. Op Cit, p. 181

congruentes; y la sociedad bien ordenada por la justicia como imparcialidad sería todo lo estable que una sociedad puede ser.<sup>26</sup>

La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad, desarrollada en el §40 de TJ, sostiene que cuando actuamos no sólo en conformidad con los principios de la justicia, sino que además motivados por ellos, realizamos nuestra naturaleza de seres racionales, libres e iguales y moralmente autónomos, es decir, con libertad de elegir. Al actuar de esta manera, realizamos nuestro sentido de la justicia plenamente y el deseo de actuar según los requerimientos de la justicia, que este sentido expresa, llega a coincidir con el deseo de expresar nuestra naturaleza racional y moralmente autónoma. Al desarrollar, por tanto, nuestro sentido de la justicia, que es una de las capacidades que caracterizan a las personas morales, expresamos nuestra autonomía moral.

Ahora bien, si revisamos la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, hallamos que la autonomía de la voluntad consiste en:

Aquella modalidad de la voluntad por la que ella misma es una ley para sí misma (independientemente de cualquier modalidad de los objetos del querer). El principio de la autonomía es por lo tanto este: no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal.<sup>27</sup>

*Para* Rawls, interpretando a Kant, «una persona actúa autónomamente cuando los principios de su acción son elegidos por ella como la expresión adecuada de su naturaleza como ser libre y racional». (Rawls, 1971: 256)

[S]uponiendo que el razonamiento en favor de los principios de la justicia es correcto, podemos decir que cuando las personas actúan sobre la base de estos principios están actuando de acuerdo con principios que ellos elegirían como personas racionales e independientes en una original posición de igualdad. Los principios de sus acciones no dependen de contingencias naturales o sociales, ni reflejan tampoco la disposición de

---

<sup>26</sup> FREEMAN, Samuel. Óp. Cit. p. 182

<sup>27</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 440

las particularidades de sus planes de vida o de las aspiraciones que los motivan. Actuando a partir de estos principios, las personas expresan su naturaleza de seres libres y racionales sujetas a las condiciones generales de la vida humana. (Rawls, 1971: 256)

De esta manera, los principios de la justicia se aplican como imperativos incondicionados. Se aplican a toda persona sin importar cuales sean sus circunstancias particulares ni su plan de vida. Lo que es posible por la forma en que estos principios son derivados en la situación original, esto es, sin atender a los propósitos particulares de sus destinatarios. Los principios de la justicia serían, en este sentido, los que mejor expresarían nuestra naturaleza racional y libre. Porque serían los principios que, en tanto participantes del reino de los fines, esto es, en tanto seres noumenales no sometidos a condicionamientos derivados de nuestra participación en el mundo fenomenal, elegiríamos en la situación original. La descripción de la situación original es una interpretación procesal de la perspectiva de los seres noumenales, asociada a las condiciones empíricas de la vida humana.<sup>28</sup>

El principio aristotélico, como recordaremos, expresa una tendencia psicológica a preferir, dentro de nuestros planes racionales de vida, aquellas actividades cuya realización requiere de un conjunto de habilidades más complejas; y que, además, disfrutamos el ejercicio de nuestras capacidades innatas y su progresivo perfeccionamiento. Según este principio, es racional querer desarrollar nuestras facultades más elevadas de esta manera. De este principio se sigue, según Rawls, que participar de una sociedad bien ordenada es un gran bien, pues:

Como esa sociedad es una unión social de uniones sociales, realiza en muy alto grado las diversas formas de la actividad humana y, dada la naturaleza social de la humanidad y el hecho de que nuestras facultades e inclinaciones excedan enormemente lo que puede expresarse en una vida, dependemos de los esfuerzos cooperativos de los demás, no sólo para efectos del bienestar, sino para lograr el disfrute de nuestras fuerzas latentes. (Rawls, 1971: 516)

---

<sup>28</sup> Véase: Rawls, 1971: 257



Si conectamos esto con la interpretación kantiana, obtenemos la conclusión que buscábamos: es racional querer ser una buena persona, *i.e.* ser una buena persona es bueno para esa persona. Poseer la virtud de la justicia, es decir, de conducirse según el propio sentido de la justicia –que es una de nuestras facultades más elevadas– de manera normalmente eficaz; es poseer un bien. «El deseo de conducirnos justamente y el deseo de expresar nuestra naturaleza como personas morales libres vienen a especificar lo que es, prácticamente hablando, el mismo deseo». (Rawls, 1971: 516)<sup>29</sup>

## II. La estabilidad luego del giro político

Como ya se ha adelantado, el principal propósito –al menos declarado– de los cambios introducidos a la justicia como imparcialidad en *Political Liberalism* fue el de corregir la inconsistencia de la teoría como un todo con algunos de los argumentos presentados en la tercera parte de TJ. En particular, el argumento de la congruencia reposaba, más que cualquier otro, en una doctrina moral parcialmente comprensiva.<sup>30</sup> (Rawls, 2005: XVIII) Como señala Samuel Freeman: «Un cambio radical introducido por PL es el abandono de esta concepción parcialmente comprensiva, junto con la concepción moral kantiana que fundamentaba la justicia como imparcialidad».<sup>31</sup> (2007: 177)

La estabilidad en una sociedad democrática no puede sostenerse sobre una doctrina comprensiva o parcialmente comprensiva. El hecho del pluralismo razonable, que es una consecuencia inevitable del constitucionalismo liberal, lo vuelve imposible. En esta sociedad, los ciudadanos «permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables». (Rawls, 2005: 4) La justicia como imparcialidad, ahora entendida como concepción política de la justicia, debe responder a la siguiente pregunta,

---

<sup>29</sup> Una completa explicación de este argumento excede con creces mis capacidades actuales. Una esquematización que he intentado seguir en esta parte se encuentra en: Freeman 2007a: 272 y ss.

<sup>30</sup> «Theory never discusses whether justice as fairness is a comprehensive moral doctrine or a political conception of justice. In one place it says (Theory, §3: 15) that if justice as fairness succeeds reasonably well, the next step would be to study the more general view suggested by the name "rightness as fairness." Even though the problems examined in Theory in any detail are always the traditional and familiar ones of political and social justice, the reader can reasonably conclude that justice as fairness was set out as part of a comprehensive moral doctrine that might be developed later should success encourage the attempt» (Rawls, 2001: XVII).

<sup>31</sup> «One major change Political Liberalism makes is that it gives up this partially comprehensive conception, along with the general Kantian moral conception that grounded justice as fairness». En: FREEMAN, Samuel. 2007. Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy, Oxford: OUP, p. 177

que conjuga los dos problemas fundamentales que enfrenta toda concepción política de la justicia:

¿Cómo es posible que exista, a través del tiempo, una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?  
(Rawls, 2005: 4)

En TJ la forma en que se presentaba la justicia como imparcialidad era la de una doctrina filosófica comprensiva. Esta es una tesis controvertida que en gran medida se debe a la ambigüedad con que Rawls trata el problema de la estabilidad. El punto más problemático, según confiesa Rawls en el prólogo a PL, es el argumento por la congruencia. Dicho argumento sostenía que la justicia era el bien supremo para cada persona. Para que esto fuera efectivo, no obstante, sería necesario que todas ellas, miembros de una sociedad justa, adhirieran a la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Como ya dijimos, esto no es posible en una sociedad democrática. Por ejemplo, para un creyente católico, tomista liberal, el único bien supremo es la contemplación de Dios.<sup>32</sup> Su creencia sería incompatible, pues, con la interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad.

¿Cómo resolvemos este problema, entonces, considerando las condiciones de un constitucionalismo liberal y democrático? Una respuesta preliminar es la siguiente:

... [T]res condiciones parecen ser suficientes para que una sociedad sea un sistema justo (fair) y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por las doctrinas comprensivas razonables que profesan. Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso solapante de doctrinas comprensivas razonables; y, tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. (Rawls, 2005: 44)

---

<sup>32</sup> Tomo el ejemplo de: Freeman, 2007: 185

Revisaremos cada una de estas condiciones en las secciones que siguen.

## **1. La justicia como imparcialidad como concepción política de la justicia**

Respecto a la primera de las condiciones, ¿qué significa que la estructura social básica esté regulada por una concepción política de la justicia? ¿cómo difiere una concepción política de la justicia de una simple concepción de la justicia –como la que se presenta en TJ? En lo que sigue intentaremos responder a estas preguntas.

En la introducción a sus *Lecciones de Historia de la Filosofía Política* (LH), Rawls define una visión política como una «visión sobre la justicia política y el bien común, y sobre qué instituciones y políticas públicas (*policies*) las promueven de mejor forma». (Rawls, 2007: 5) Una democracia no sería duradera si sus ciudadanos no mantuvieran ciertas concepciones e ideales referidos a esos conceptos, que les permitieran formarse juicios acerca de las instituciones. Ideales y concepciones que adquirirían, en algunos casos, por la lectura de los clásicos o, más bien, de ciertos textos que han pasado a formar parte del contexto cultural o la cultura política pública. Así, por ejemplo, muchos nos hemos familiarizado con los conceptos de libertad y de igualdad por haber estudiado, en algún momento de nuestra formación, la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1789, o en nuestras clases de historia durante la enseñanza media al estudiar los derechos fundamentales del ciudadano contenidos en el artículo 19 de nuestra Constitución Política. Rawls llama a estos conceptos –libertad, igualdad, justicia, propiedad, etc.– valores políticos. Y llama concepción política de la justicia a un intento de dar cuenta, de forma sistemática y coherente, de dichos valores, determinando cómo debe ordenarse su aplicación a las instituciones políticas y sociales fundamentales.<sup>33 34</sup>

En *La Justicia como Imparcialidad: Política, no Metafísica*, se distingue una concepción política de la justicia de una concepción moral de la justicia señalando que si bien la primera está contenida en la segunda, «es una concepción moral que está específicamente trabajada para

---

<sup>33</sup> Leif Wenar señala: «A political conception of justice is an interpretation of the fundamental ideas implicit in that society's public political culture». En: WENAR, Leif. (2021). John Rawls, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>>.

<sup>34</sup> Véase: Rawls, 2007: 6

aplicarse a las instituciones políticas, económicas y sociales; o, técnicamente, a la estructura social básica». (Rawls, 1985: 224)

Una concepción política de la justicia, además, posee tres propiedades características: 1°. Se aplica a la estructura básica; 2°. No presupone la aceptación de una doctrina comprensiva; 3°. Deriva de la cultura política de una sociedad. Explicaremos brevemente las últimas dos características, antes de pasar a la siguiente subsección.

La segunda propiedad es el carácter independiente (*freestanding view*) según el que se debe presentar una concepción política. La justificación de una concepción política es un problema diferente al de su presentación. Que ella deba presentarse de manera independiente, esto es, sin referencia a un contexto doctrinal más amplio, no implica que no pueda ser justificada o que no pueda ser derivable de una o más doctrinas comprensivas. En otras palabras:

... [L]a concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que encaja y puede ser sostenida por varias doctrinas comprensivas razonables que subsisten en la sociedad regulada por ella. Esto significa que puede ser presentada sin decir, saber, ni conjeturar a qué doctrinas pueda pertenecer, o cuáles la puedan sostener. (Rawls, 2005: 12-3)

Por último, la tercera propiedad no quiere decir más que la expresión de una concepción política emplea un lenguaje familiar para la cultura política de una sociedad determinada, pues echa mano de «ciertas ideas fundamentales que se hallan implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática». (Rawls, 2005: 13)

## **2. El consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables**

Como ya hemos venido señalando, los cambios introducidos a la justicia como imparcialidad tienen que ver, principalmente, con el abandono de la doctrina parcialmente comprensiva kantiana que funcionaba como presupuesto del argumento por la congruencia. Al abandonar la interpretación kantiana fue necesario reformular el modo en que el sentido de la justicia podía ser considerado como un bien desde una perspectiva personal. La idea del consenso superpuesto, en parte, cumple esta función. Incluso, según Samuel Freeman, esta noción puede ser vista como un tipo diferente de argumento de la

congruencia, que en lugar de apuntar a la congruencia de lo bueno y lo justo, apuntaría a la congruencia de la justificación pública y las justificaciones no públicas de los principios de la justicia, vale decir, «la congruencia de la concepción de la justicia públicamente justificable con doctrinas éticas comprensivas diversas que incluso compiten entre sí, pero que sostienen por sus propias razones que la justicia es un bien (intrínseco o instrumental, según sea el caso)» (Freeman, 2007b: 192). Sea como sea que lo comprendamos, la debilidad que se le podría achacar a este argumento, en comparación con el argumento desde la doctrina kantiana, es que la idea de consenso solapante no permite asegurar la prioridad de la justicia. Esto es evidente: la estabilidad de una sociedad bien ordenada en que todos sus miembros comparten no sólo una concepción política de la justicia sino que también una misma doctrina filosófica comprensiva es mucho más fuerte que una que asume el hecho del pluralismo. Pese a esto, hay otros factores que pueden contribuir a la estabilidad en este contexto democrático: de partida las virtudes democráticas, la justificación pública de los principios –que no se afirman como un mero *modus vivendi*–, una buena educación cívica, el hecho de que la mayoría de las doctrinas comprensivas razonables consideran a la justicia como un valor esencial, y un largo etcétera.<sup>35</sup>

Pero nos hemos saltado un paso, debemos comprender qué es un consenso superpuesto. Recordando una de las consideraciones preliminares que hemos hecho al iniciar este capítulo, esta noción forma parte de la demostración de la posibilidad práctica de una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad –ahora entendida como concepción política. Por supuesto, la demostración de esto debe acomodarse al hecho del pluralismo razonable, pues este hecho hace imposible una sociedad bien ordenada en que todos acepten una misma doctrina comprensiva razonable. (Rawls, 2001: 9)

Como hemos explicado en la subsección anterior, en una sociedad liberal y democrática, una concepción política de la justicia debe tener un carácter modular, es decir, debe

---

<sup>35</sup> Es muy curioso, aunque no lo trataremos acá, el punto que hace Rawls en el §8 (*That Justice as Fairness is complete*) de la lección V (*Priority of right and ideas of the good*). En él se sostiene que una sociedad justa, dentro de los términos de una concepción política de la justicia, puede ser intrínsecamente buena. «With the ideas of good used –nos dice Rawls– ... justice as fairness is complete in this way: it generates from within itself the requisite ideas so that all perform their complementary roles with its framework» (Rawls, 2005: 207-8). Como dice Samuel Freeman, pareciera que lo que nos han quitado con una mano –el argumento de la congruencia– nos es ofrecido con la otra.

presentarse con independencia de cualquier doctrina comprensiva omniabarcante. Pues bien, en cuanto a cómo sería una sociedad bien ordenada según una concepción política de la justicia<sup>36</sup>, Rawls señala lo siguiente:

Decir que una sociedad está bien ordenada comunica tres cosas: primero ... [que] es una sociedad en que todos aceptan, y saben que lo hacen, los mismo principios de la justicia; segundo, ... es un hecho públicamente conocido, o se cree razonablemente, que su estructura básica satisface estos principios[;] y, tercero, sus ciudadanos tienen un sentido de la justicia normalmente efectivo, esto es, un sentido que les permite entender y aplicar los principios de la justicia públicamente reconocidos, y, en la mayoría de los casos, actuar de acuerdo con los requerimientos, deberes y obligaciones, de su posición en la sociedad. (Rawls, 2001: 8-9)

Hasta este punto no hay mayores diferencias con TJ. Sin embargo, para que la idea de una sociedad bien ordenada sea realista –agrega Rawls–, su concepción política regulativa debe ser afirmada por un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables con un número significativo de adherentes políticamente activos, es decir, que adhieren a dicha concepción política integrando sus contenidos en los juicios que tienen respecto de las instituciones fundamentales. (Rawls, 2001: 32; 2005: 38-9) O, como sostiene en otro texto, un consenso solapante es «un consenso que incluye todas las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas que, probablemente, persistirán y ganarán adherentes en una sociedad democrática constitucional más o menos justa». (Rawls, 1985: 226)

Ahora, ¿cómo puede lograrse este consenso solapante? A partir de un consenso constitucional que, volviéndose más amplio y profundo, llega a transformarse en aquel. En una primera etapa se aceptan algunos principios liberales que sirven para estructurar la organización y actividad política. Básicamente, en esta etapa, «una constitución que

---

<sup>36</sup> Ver consideraciones preliminares. Allí señalamos que el argumento por la posibilidad práctica de una sociedad bien ordenada según una concepción de la justicia se dividía en dos partes. Una primera parte consistiría en «explicar de una manera coherente con el resto de la concepción en qué consistiría una sociedad bien ordenada por ella». Y una segunda en «mostrar cómo esa sociedad bien ordenada podría alcanzarse». SELEME, Hugo Omar. Óp. Cit. (2003). p. 194

satisface ciertos principios básicos establece procedimientos electorales democráticos para moderar la rivalidad política dentro de la sociedad» (Rawls, 2005: 158)

La constitución llega a incorporar estos principios que como mero *modus vivendi*, vale decir, como una alternativa trabajable a un conflicto civil interminable y destructivo.<sup>37</sup> La apreciación de las ventajas que estos principios introducen en la organización política les confiere la calidad de bienes en sí mismos. Las doctrinas comprensivas de los miembros de esta sociedad, al llegar a apreciar dichas ventajas, tienden a acomodarse a ellos, transformando sus aspectos incompatibles con estos principios liberales. El consenso constitucional se produce en este punto, es decir, cuando se han aceptado esos principios por sí mismos. (Rawls, 2005: 159 y ss.) A diferencia del consenso solapante, este consenso constitucional no es ni amplio (*wide*) ni profundo (*deep*). No es amplio porque no comprende la estructura social básica, sino sólo los procedimientos democráticos electorales. Tampoco es profundo, porque no se aceptan como parte de una concepción política compartida, sino que sólo como principios –a secas–. (Rawls, 2005: 158-9)

Esto ya nos indica la forma en que este consenso constitucional llega a convertirse en un consenso solapante: profundizándose, ampliándose y, además, especificándose.<sup>38</sup> Para hacerse más profundo, los principios que forman parte del consenso deben estar fundados en una concepción política de la justicia que eche mano de ideas fundamentales sobre la persona y la sociedad, presentes en la cultura democrática de la sociedad en que se aplican. Para hacerse más amplio, debe ir más allá de los principios que establecen las bases de los procedimientos democráticos, para llegar a abarcar toda la estructura social básica. La especificidad, por otro lado, del consenso solapante depende de su foco. Este puede ser una concepción política específica, por ejemplo la justicia como imparcialidad, en cuyo caso será un consenso perfecto –máximamente específico–. O puede ser un rango de concepciones políticas liberales, en cuyo caso no será perfecto.<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Esta idea refiere a ciertos tratados internacionales entre dos estados en que se alcanza un punto de equilibrio en los términos cuya violación no beneficia a ninguna de las partes. Es decir, se admiten los términos sólo en la medida que hacerlo sea más conveniente que no hacerlo. (Rawls, 2005: 147)

<sup>38</sup> La profundidad, amplitud y especificidad de un consenso solapante refieren a qué tan profundamente calan en las doctrinas comprensivas de los ciudadanos, qué tan amplias son las instituciones a las que se aplica y qué tan específica es la concepción política consensuada. (Rawls, 2005: 149)

<sup>39</sup> SELEME, Hugo Omar. Óp. Cit. (2003). pp. 196-7

Que la justicia como imparcialidad sea el foco de un consenso solapante significa, entonces, que distintas doctrinas comprensivas razonables y, en algunos casos, opuestas, afirman esta concepción política desde sí mismas. El consenso sería en este caso perfecto: sus principios estarían fundados en la justicia como imparcialidad, concepción que siendo independiente y doctrinariamente autónoma, se expresa en ideas públicas propias de la cultura democrática de la sociedad en que se implementa; además, abarcaría el conjunto de instituciones que conforman la estructura institucional básica de esta sociedad; por último, al constituir el foco del consenso solapante, este sería todo lo específico que cabe.

### **3. La razón pública**

Según la tercera condición mencionada por Rawls, para que una sociedad justa y estable sea posible, los términos de la discusión pública en la sociedad bien ordenada deben estar dados por la concepción política de la justicia que la organiza. Esta condición expresa, básicamente, la idea de razón pública. Según esta, la legitimidad del ejercicio del poder político y de la coerción para respaldarlo, depende de que se haga en una forma que «todos los ciudadanos puedan aceptar públicamente a la luz de su propia razón» (Rawls, 2001: 91).

La idea es que:

Los ciudadanos deben ser capaces ... de presentar razones públicamente aceptables para respaldar sus concepciones políticas en aquellos casos que susciten problemas políticos fundamentales. Esto significa que nuestras razones deben caer bajo los valores políticos expresados por una concepción política de la justicia. Si personas libres e iguales han de cooperar políticamente sobre la base del respeto mutuo, debemos justificar el uso de nuestro poder político corporativo y coercitivo, donde esas materias fundamentales estén en juego, a la luz de la razón pública. (Rawls, 2001: 91)

La justicia como imparcialidad en tanto concepción política de la justicia, por ejemplo, expresa una serie de valores políticos relacionados con la razón pública, tales como las virtudes de la imparcialidad y la razonabilidad, interpretaciones de conceptos como el de juicio, inferencia, evidencia, etc. Estos valores reflejan, a su vez, un ideal de ciudadanía que representa nuestra



[V]oluntad de resolver los asuntos políticos fundamentales de maneras que otros, en tanto libres e iguales, puedan reconocer como razonables y racionales. Este ideal funda un deber de civilidad pública que nos dirige, en conformidad con uno de sus aspectos, a razonar dentro de los límites fijados por el principio de legitimidad, cuando hay cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica en juego. (Rawls, 2001: 92)

Por tanto, una vez cimentada la concepción política de que se trate, como concepción pública de la justicia, esto es, como foco de un consenso solapante, la discusión pública sobre asuntos políticos fundamentales y el ejercicio de la autoridad política siempre debe expresarse y justificarse con referencia a las ideas que provee dicha concepción. Además, una de sus características, según hemos visto, es que expresa su contenido en términos de las ideas fundamentales que existen implícitamente en la cultura política pública de una sociedad democrática. La articulación del discurso público, en consecuencia, se formula en términos que forman parte de la tradición, no siendo esotéricos, sino que familiares.

### **III. Conclusiones y algunos críticos del giro político**

Al revisar la forma que adquiere el argumento por la estabilidad en PL, hemos obviado el desarrollo del sentido de la justicia y la forma en que se presenta en esta obra. La razón es muy sencilla, el tratamiento es prácticamente idéntico al que recibe en TJ, por lo que lo dicho a su respecto en la primera parte de este capítulo vale también para la segunda parte.

Como hemos señalado, los principales cambios introducidos tienen que ver con el argumento por la congruencia de lo bueno y lo justo tal y como aparece en el último capítulo de TJ. Es allí donde la justicia como imparcialidad se presenta de manera más evidente como una doctrina filosófica comprensiva.

La función que ese argumento cumplía en TJ, esto es, de garantizar la posibilidad de una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad que, además, sería lo más estable que a una sociedad le cabe ser; pasa a ser cumplida, en PL, por la idea de un consenso solapante entre distintas doctrinas comprensivas razonables de toda clase e, incluso, incompatibles, en torno a una concepción política de la justicia. Suponemos, en

este punto, que esa concepción es la justicia como imparcialidad y que sus principios serían el objeto más idóneo para un consenso con esas características.

La estabilidad que produce el consenso solapante deriva de la coincidencia que este presupone, al menos cuando es perfecto –*i.e.* su foco es *una* concepción política de la justicia–, entre la justificación pública de la concepción política de la justicia y su justificación no pública. El carácter modular o independiente de dicha concepción y su expresión en términos familiares para la cultura política de la sociedad en que se implementa, asegura este último punto. La idea es que cualquier ciudadano, sea cual sea la doctrina comprensiva o parcialmente comprensiva que profese, pueda reconocer desde su propio punto de vista unos principios de la justicia compartidos y reconocidos, de la misma manera, por todos.

Como señalamos antes, la supuesta completitud de una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad le daría un carácter de bien intrínseco o en sí mismo. Esta reminiscencia del argumento por la congruencia en TJ hace aparente el hecho de que, según Samuel Freeman, lo que nos han quitado con una mano, nos la han ofrecido con la otra. Si este paralelismo es efectivo, la inconsistencia detectada en TJ persiste en PL de una forma diferente o matizada. Y, por lo tanto, el problema de la estabilidad permanece abierto.

Para algunos críticos del giro político, como Brian Barry, Rawls erra en su diagnóstico de las supuestas inconsistencias que contendría la tercera parte de TJ.<sup>40</sup> Samuel Freeman, en un sentido similar pero no coincidente, señala que si bien en la primera parte de TJ se insinúa una doctrina moral más amplia que contendría la justicia como imparcialidad y que llevaría el nombre de “rectitud como imparcialidad”<sup>41</sup>, no es necesaria la referencia a ninguna doctrina más amplia para sostener los argumentos por la estabilidad. Según el autor:

No hay ningún indicio de que la justicia como imparcialidad deba ser considerada como parte de un sistema ético más comprensivo como

---

<sup>40</sup> Véase: Barry, 1995: 874 y ss.

<sup>41</sup> Véase: Rawls: 1971: 17

este –la rectitud como imparcialidad–, ni de que aquellos sea requerido para la estabilidad. De hecho, en una lectura de las primeras quinientas páginas (capítulos I al VIII) de TJ resulta difícil ver dónde es que Rawls piensa que debía invocar una doctrina ética más comprehensiva para justificar la justicia como imparcialidad. Y parte de este material (especialmente los capítulos VII y VIII) contiene la mayor parte del argumento por la estabilidad. Sólo cuando llegamos al capítulo IX, a la segunda etapa del argumento por la estabilidad a partir de la «congruencia», es que las bases profundas de la visión kantiana en ética se vuelven realmente aparentes.<sup>42</sup>

La objeción de Barry, por otro lado, se dirige en contra de dos presupuestos del giro político: 1) que la concepción expuesta en TJ constituye o forma parte de una doctrina filosófica comprehensiva; y, 2) que la concepción de una sociedad bien ordenada en TJ implique la aceptación de una doctrina de este tipo por todos sus miembros.<sup>43</sup>

En primer lugar, Barry no cree que la justicia como imparcialidad en TJ conforme una doctrina filosófica comprehensiva, ni que forme parte de una doctrina comprehensiva como sería la rectitud como imparcialidad. La razón es que ambas doctrinas sólo tendrían por objeto organizar la convivencia política, no teniendo un carácter sustantivo sino más bien deontológico, en el sentido de que no prescribiría fines sino que interpondría ciertos límites a las acciones de los individuos. Por otro lado, la rectitud como imparcialidad sería más amplia en cuanto su contenido abarcaría algunas reglas morales, más allá de la sola estructura social básica –a la que se aplica la justicia como imparcialidad–.<sup>44</sup>

A juicio de Seleme<sup>45</sup>, Barry incurre en un error al caracterizar el objeto de la rectitud como imparcialidad como –únicamente– la convivencia política. Una concepción más amplia, como sería esta, que abarcará todas las relaciones interpersonales<sup>46</sup>, no podría limitarse a

---

<sup>42</sup> Véase: Freeman, 2007: 182

<sup>43</sup> Véase: Seleme, 2004: 279

<sup>44</sup> Véase: Seleme, 2004: 284

<sup>45</sup> Véase: Seleme, 2004: 284-6

<sup>46</sup> «... Pero incluso esta teoría más amplia –la rectitud como imparcialidad– no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza». (Rawls, 1971: 17)

prescribir reglas para la convivencia política. La rectitud como imparcialidad necesariamente generaría unos principios de justicia local, a partir de unos valores e ideales de virtud que se aplicarían a la vida interna de las asociaciones, llegando a regular los aspectos no políticos de la vida de las personas. Sería, por lo tanto, una doctrina comprehensiva.<sup>47</sup>

La segunda objeción de Barry niega que la concepción de sociedad bien ordenada en TJ presuponga la aceptación, por parte de todos sus miembros, de una doctrina filosófica comprehensiva. Para respaldar esto se basa en la constatación de que el concepto de sociedad bien ordenada no varía de TJ a PL. Sin embargo, sostiene Seleme, la objeción de Barry confunde el concepto de sociedad bien ordenada de la concepción de sociedad bien ordenada. El concepto, sin duda, es el mismo en ambas obras. De esto, no obstante, no se sigue que la concepción sea la misma. Para Seleme, la concepción de estabilidad que se sostenga, determinará la interpretación que se haga—*i.e.* la concepción— de los requisitos para alcanzar una sociedad bien ordenada. La idea de este autor es que las condiciones suficientes para alcanzar la estabilidad son, a su vez, las condiciones necesarias para alcanzar una sociedad bien ordenada. Si la concepción de estabilidad varía, la concepción de una sociedad bien ordenada también lo hace. Y, de hecho, la concepción de la estabilidad sí varía de TJ a PL, por lo que el argumento de Barry sería falso.<sup>48</sup>

Como reflexión final, me gustaría plantear una posible lectura diferente de la tercera parte. Según me parece, hay ciertos elementos de esta parte que permiten sostener que el argumento por la congruencia no es una parte esencial del argumento por la estabilidad. Es cierto que la forma en que se presenta la justicia como imparcialidad en TJ es ambigua, y que la congruencia entre lo bueno y lo justo presupone una doctrina filosófica comprehensiva de matriz kantiana. Pero me parece que es necesario distinguir entre la prueba de que una concepción de la justicia puede ser estable y, por lo tanto, practicable; y la prueba de que una concepción de la justicia es todo lo estable que cabe. Por ejemplo, al final del §76 (El problema de la estabilidad relativa), Rawls señala lo siguiente:

---

<sup>47</sup> Una doctrina comprehensiva «incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, así como ideales de virtud y de carácter personal que van a conformar gran parte de nuestra conducta no política (en el límite, toda nuestra vida)...» (Rawls, 2005: 175)

<sup>48</sup> SELEME, Hugo Omar. Óp. Cit. (2004). pp. 286-291

Yo no afirmo que la justicia como imparcialidad sea la concepción de la justicia más estable. El conocimiento que se requiere para contestar a esta pregunta rebasa considerablemente la primitiva teoría que yo he esbozado. La concepción coincidía en la necesidad de ser sólo suficientemente estable. (TJ, p. 455)

En este sentido, que la concepción de la justicia como imparcialidad en tanto concepción pública de la justicia sea capaz de producir un sentido de la justicia suficientemente fuerte en sus destinatarios, en conjunción con la teoría tenue del bien, serían elementos suficientes para mostrar que una sociedad bien ordenada según ella sería estable. Y, tal vez, incluso más estable que una sociedad bien ordenada por una concepción utilitarista.

Si lo que buscáramos fuera, al contrario, demostrar que la justicia como imparcialidad es todo lo estable que a una concepción de la justicia le cabe ser, entonces y sólo entonces sería necesario recurrir a una doctrina filosófica comprensiva como la que provee una interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad. Pues para ello habría que demostrar la premisa de que en esa sociedad todos considerarían que la justicia y la conducción de la vida a partir de sus requerimientos —y no sólo en conformidad con ellos— sería: 1) un bien en sí mismo y 2) el bien supremo. Como sabemos, esta pretensión es poco realista para una sociedad democrática y liberal caracterizada por el hecho del pluralismo.

El punto que quiero hacer es el siguiente: para que una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad sea estable no es necesario que todos sostuvieran 1) y 2), sino que bastaría con que todos reconocieran que la justicia es, en general, un bien; y que respetaran los requerimientos de la justicia conformando su conducta a ellos, ya no motivando su conducta en base a ellos. Por supuesto, el objeto de esta tesis no es respaldar esta lectura, ni tengo aún las capacidades para hacerlo, por lo que no discurriré más sobre este punto.

## Capítulo II: El neoliberalismo como concepción política de la justicia

El viernes 4 de octubre del año 2019, el Panel de Expertos del Transporte Público anunció un alza de treinta pesos en el valor del pasaje de metro y de 10 pesos para el pasaje de los buses interurbanos.<sup>49</sup> Ante la resolución, centenares de alumnos de algunos de los liceos emblemáticos de la región metropolitana organizaron evasiones masivas en forma de protesta.<sup>50</sup> La situación se prolongó durante dos semanas. Se decretaron una serie de medidas de seguridad dentro y fuera de las estaciones de metro. A la dotación regular de guardias privados se añadió la presencia de fuerzas especiales de Carabineros. Las estaciones de metro se cerraron para prevenir sucesivos eventos de evasión. Pese a todas las medidas, y tal vez por causa de ellas, lo que comenzó como evasión terminó como enfrentamiento con carabineros y asedio de las estaciones de metro<sup>51</sup>.

Al cabo de esas dos semanas, el viernes 18 de octubre, gran parte de las estaciones de metro de la línea 1 se mantuvieron cerradas a partir del mediodía. Se trataba de las estaciones más concurridas y del horario en que típicamente concluyen su semana laboral la mayoría de los trabajadores asalariados. Quienes por algún u otro motivo estuvimos ese día, a esas horas, cerca de plaza Baquedano –popularmente llamada Plaza Italia y hoy Plaza Dignidad– observamos cómo un éxodo sublime –por inaprehensible– de ejecutivos y trabajadores del sector oriente, que descendía desde avenida Providencia hasta la calle Alameda en búsqueda de alguna estación de metro abierta para –asumo– volver a sus casas, se transformaba, con el transcurso de las horas, en una serie de nodos de protesta y enfrentamiento con las fuerzas de orden y seguridad.<sup>52</sup> No digo que fueran esos ejecutivos y trabajadores los que transformaban su frustración y cansancio en rabia y

---

<sup>49</sup> Véase: <https://www.t13.cl/noticia/nacional/transporte-publico-anuncia-alza-30-hora-punta-y-metro-llega-830> [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

<sup>50</sup> Véase: <https://www.latercera.com/nacional/noticia/evasion-masiva-alumnos-del-instituto-nacional-metro-termina-denuncia-fiscalia-medidas-contencion/857409/> [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

<sup>51</sup> Véase: <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2019/10/16/plaza-de-armas-evasion-masiva.html> [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

<sup>52</sup> Véase: <https://www.elmostrador.cl/noticias/multimedia/2019/10/18/multiples-puntos-de-evasion-en-el-metro-marcan-la-quinta-jornada-de-protesta/> [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

violencia; sino que el flujo indistinto de personas que se congregaba espontáneamente en torno de las estaciones clausuradas.

Todos conocemos el curso de los acontecimientos a partir de ese momento. Lo que comenzó como una evasión del pasaje del metro en algunas estaciones del centro de Santiago, devino en protestas masivas en contra del sistema a lo largo de todo Chile, e incluso, fuera de Chile.<sup>53</sup> La crisis institucional, que era aparente desde hace por lo menos trece años, había alcanzado un punto de no retorno. De manera increíblemente espontánea una de las demandas centrales que emanaba desde las protestas era la de una nueva constitución política y, tal vez con más fuerza, la de la destrucción de la constitución de 1980, firmada por el dictador Augusto Pinochet.

La reacción institucional fue tardía, pero llegó en la forma de un “acuerdo por la paz social y la Nueva Constitución”, que sentaba las bases de un proceso de renovación constitucional porvenir. El preámbulo de dicho acuerdo señala:

Ante la grave crisis política y social del país, atendiendo la movilización de la ciudadanía y el llamado formulado por S.E. el Presidente Sebastián Piñera, los partidos abajo firmantes han acordado una salida institucional cuyo objetivo es buscar la paz y la justicia social a través de un procedimiento inobjetablemente democrático.<sup>54</sup>

Hoy, habiéndose realizado el plebiscito que contemplaba el artículo 2º de dicho documento, habiendo ganado la opción apruebo por una nueva constitución y estando ya en pleno funcionamiento la Convención Constitucional elegida para redactarla nos hallamos ante una nueva institucionalidad en gestación que enfrenta el desafío de resolver, cuanto menos, el momento de crisis política que la impulsa.

Sin perjuicio de esto, hay que reconocer que la demanda por una nueva constitución nunca fue una prioridad, o no lo fue hasta muy tarde. Lo que no obsta el hecho de que cada uno

---

<sup>53</sup> Véase: <https://www.t13.cl/noticia/nacional/chilenos-extranjero-se-suman-jornada-protestas-21-10-2019> [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

<sup>54</sup> Véase: [https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo\\_por\\_la\\_Paz.pdf](https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=documentos/10221.1/76280/1/Acuerdo_por_la_Paz.pdf) [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

de los problemas que alimentaron el malestar ciudadano tenía una clara dimensión constitucional, como lo señaló Fernando Atria.<sup>55</sup> Lo explícito siempre fue una consigna del tipo “no más AFP”, “no más lucro”, “no más transantiago”, y un etcétera de no más que surgían de la constatación o la vivencia inmediata de casos generalizados, pero concretos y determinados, de injusticia –en su más amplia connotación–. Esta exigencia –la demanda por una nueva constitución– es, más bien, un sentido atribuido con posterioridad al hecho concreto de las manifestaciones, según Carlos Peña.<sup>56</sup>

Pues bien, debemos distinguir entre las causas de la crisis institucional, es decir, entre su explicación y su posterior justificación ideológica –i.e. la atribución de sentido de la que hablamos. El esclarecimiento de estas cuestiones no es, sin embargo, el objeto de este capítulo. Sino que, situados desde un nivel de abstracción superior, *sub specie aeternitatis*, descifrar la concepción política de la justicia que constituye el cimiento de la Constitución de 1980 (CPR<sup>57</sup>) y si acaso es una concepción capaz de fundar una sociedad bien ordenada y estable por las razones correctas<sup>58</sup>.

Nuestra tesis es que no lo es. Sino que todo lo contrario. La concepción subyacente, a la que llamaremos neoliberal, no logra satisfacer las condiciones necesarias para fundar un orden social estable. Si en el nivel abstracto de los ideales y las suposiciones aquello no es posible, mucho menos lo sería en las concretas circunstancias materiales de la sociedad chilena. Para mostrar esto, comenzaremos con una breve caracterización del neoliberalismo y las razones por las que no podría fundar una sociedad (bien ordenada) estable, para luego señalar los elementos de la CPR que evidencian su fundamentación en dicha concepción política, y finalizar con una conclusión sintética.

---

<sup>55</sup> Véase: <https://www.ciperchile.cl/2020/03/09/extractos-del-libro-de-f-atria-c-salgado-y-j-wilenmann-el-proceso-constituyente-en-138-preguntas-y-respuestas/>, ver la sección 4 del extracto; [fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]

<sup>56</sup> Véase: Peña, 2020: 15, 158

<sup>57</sup> En adelante nos referiremos a la Constitución de 1980, reformada sustancialmente el año 2005, como CPR, que es el acrónimo de «Constitución Política de la República» –pues, si bien está prácticamente en proceso de ser derogada, sigue siendo nuestra constitución vigente; además, así nos ahorramos algo de espacio.

<sup>58</sup> Esta calificación permite distinguir la concepción que Rawls tiene de la estabilidad, de la concepción conservadora y tradicional del problema del orden. Así, para Rawls una sociedad estable por las razones correctas no recurre a la coerción para garantizar la eficacia del derecho y la prioridad de la justicia. Véase: BARRY, Brian. sss



## I. ¿Qué es el neoliberalismo?

En el prefacio a la edición de 2019 de *El Otro Modelo*, los autores definen al neoliberalismo como el «intento por institucionalizar la primacía de la racionalidad económica a otras áreas de la vida intentando crear una “sociedad de mercado”» (Atria *et al.*, 2019: VIII). Según los autores, una sociedad de mercado –una sociedad bien ordenada según el neoliberalismo, diríamos nosotros– se traduce en tres desplazamientos: en primer lugar, la deliberación política es expulsada de la economía. En segundo lugar, la lógica ciudadana en la provisión de derechos sociales caracterizada por la universalidad es desplazada por una lógica mercantil caracterizada por la diferenciación según capacidad de pago y el rol subsidiario de la provisión estatal. Y, en tercer lugar, por un desplazamiento del Estado en la definición de políticas de desarrollo productivo bajo el signo del no intervencionismo o *laissez affaire*.<sup>59</sup>

Esta descripción es una síntesis muy útil de la multiplicidad de traslaciones y efectos que el neoliberalismo, en tanto proyecto político, surte en la sociedad. En *La esencia del neoliberalismo*, Pierre Bourdieu apunta el origen teórico del neoliberalismo en lo que llama el mito walrasiano de la teoría pura. Según este mito, que sería un verdadero presupuesto de la economía neoclásica, la economía poseería una lógica propia autónoma e independiente de la lógica social, desarraigada, fundada en los conceptos de eficiencia y competencia. Para Bourdieu:

Se ha puesto en marcha, en el nombre de este programa científico [el de una teoría económica pura] ya convertido en un plan de acción política, un inmenso proyecto político que, sin embargo, oculta esta calidad bajo una apariencia puramente negativa. Este proyecto apunta a crear las condiciones bajo las cuales la «teoría» pueda ser realizada y funcionar: *un programa de la destrucción metódica de los colectivos*.

El movimiento hacia la utopía neoliberal de un mercado puro y perfecto es vuelto posible por las políticas de desregulación financiera. Y es alcanzado a través de la acción transformadora y, debe decirse, destructiva

---

<sup>59</sup> Véase: Atria *et al.*, 2019: VIII-X

que ejercen todas las medidas políticas ... cuestionadoras de cualquier estructura colectiva que pueda servir como un obstáculo a la lógica del mercado puro... (Bourdieu, 1998)

Con esto ya nos hacemos una idea general de lo que se quiere decir con neoliberalismo. Sin perjuicio de esto, es necesario anotar que el uso del término, como sucede con muchos otros conceptos propios de las ciencias sociales, no está exento de connotaciones ideológicas. Diremos que es un concepto político denso<sup>60</sup>, en cuanto puede cumplir una función descriptiva y una función evaluativa al mismo tiempo. Es por eso que nadie que comparta los ideales del neoliberalismo se describiría a sí mismo como neoliberal ni se declararía adherente de esta concepción política; sino que tenderían a utilizar términos sustitutivos como monetarismo, economía social de mercado, o cualquier otro del estilo. Por otro lado, su empleo tiende a adquirir la forma de una denostación por parte del adversario político, esto explica que por regla generalísima el término sea utilizado por personas que se declaran abiertamente críticas de esta concepción política.<sup>61</sup> En este trabajo empleamos el término de manera puramente descriptiva como refiriendo a la concepción política que hemos comenzado a delinear.

La connotación despreciativa, no obstante, fue una atribución muy posterior a su origen.<sup>62</sup> El término fue acuñado por los economistas liberales de la escuela de Friburgo, para

---

<sup>60</sup> Derivo esta noción de la de «concepto ético denso», referida por Hilary Putnam a propósito de aquellos conceptos que se hallan, de una vez, en ambos polos de la distinción hecho/valor. Esto demostraría que la distinción no puede ser entendida como una dicotomía, pues conceptos como «cruel» cumplen tanto una función descriptiva –refiriendo hechos– como evaluativa –refiriendo valores–. El punto es que, en contra de quienes sostienen la dicotomía, una proposición como «Hitler fue un ser humano cruel» sí son susceptibles de ser verdaderas o falsas. Podemos decir, entonces, que en ese caso el predicado evaluativo no hace referencia a un sentimiento de reprobación experimentado por quien lo afirma –en cuyo caso sería irremediamente subjetivo e incontrastable– sino que describe imparcialmente la conducta positiva de un ser humano; nada de esto quiere decir que esa persona no repruebe la conducta de Hitler, sino que el significado del término «cruel» no hace referencia a ese estado interno de la persona que lo enuncia. Con términos políticos como «fascismo», «socialismo», «derecha», «izquierda», etc., ocurre algo similar, en cuanto su empleo puede funcionar ya como descripción de un hecho, ya como evaluación ideológica, o bien ambas a la vez. Véase: Putnam, 2002: 34 y ss.

<sup>61</sup> Véase: Boas y Gans-Morse, 2009: 140; quienes hacen referencia al uso asimétrico del término, señalando lo siguiente: «Neoliberalism is not exclusively a bad word, but one rarely sees it used as a good word –as the term that an author chooses when emphasizing the positive aspects of a pro-market philosophy, development model, or reform policy. One compelling indicator of the term’s negative connotation is that virtually no one self-identifies as a neoliberal, even though scholars frequently associate others—politicians, economic advisors, and even fellow academics—with this term».

<sup>62</sup> Philip Mirowski cuestiona la afirmación según la que «ningún neoliberal se reconoce a sí mismo como tal», relevando el uso autorreferencial del término por los participantes del Coloquio Walter Lippmann, o por los miembros de la Sociedad de Mont-Pèlerin en sus inicios. Véase: Mirowski, 2009. En: Plehwe (Ed.),

referir a su propia concepción económica, por oposición al liberalismo clásico que estimaban radical.<sup>63</sup> En su origen, por tanto, el concepto simplemente denotaba las doctrinas profesadas por los economistas y políticos de aquella escuela y que vendrían a ser conocidos como los ordoliberales.

Lo que hoy conocemos como neoliberalismo, y que hemos descrito brevemente en los primeros párrafos de esta sección, tuvo un origen diferente. Suele creerse que esta concepción política tuvo su origen con la fundación de la Sociedad del Mont-Pèlerin. Este fue un centro intelectual fundado por Friedrich Hayek en el año 1947. En torno a él se reunió a un grupo de pensadores y economistas que adherían sin cuestionamientos a una concepción básica del liberalismo caracterizada por la reafirmación, según la interpretación neoliberal, de principios como la dignidad humana, la libertad, la libertad de pensamiento y de expresión, el Estado de derecho, la propiedad privada y el libre mercado, la división de poderes, la paz y la libertad y la convivencia internacional.<sup>64 65</sup>

Dicha creencia, sin embargo, es errónea. La idea del neoliberalismo se remonta al menos, según Dieter Plehwe, a la obra *Trends of Economic Ideas* del economista suizo Hans Honegger. En dicha obra, se describe al neoliberalismo teórico (*theoretical neoliberalism*) como una doctrina opuesta al socialismo, al bolchevismo y a la actividad estatal en la economía, propagadora de valores como la competencia y el emprendedurismo<sup>66</sup>, y con raíces en las obras de Alfred Marshall, Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Karl Gustav Cassel y otros.<sup>67</sup>

La celebración del Coloquio Walter Lippmann, en el centro del París del año 1938, sería clave para la cristalización de estas ideas en un proyecto político definido. Convocado por Louis Rougier, este coloquio reunió a un amplio grupo de intelectuales liberales que tenían

---

2009: 141. De acuerdo con Boas y Gans-Morse, la connotación negativa del término sólo tuvo lugar luego de las reformas económicas implementadas en Chile por los Chicago Boys y su consiguiente empleo para referirlas. Véase: Boas y Gans-Morse, 2009: 139

<sup>63</sup> Véase: Mirowski, 2009. En: Plehwe (Ed.), 2009: 145

<sup>64</sup> Véase: Guillén Romo, 2018: 23 y ss.

<sup>65</sup> Véase: Plehwe, 2009. En: Plehwe (Ed.), 2009: 4 y ss.

<sup>66</sup> Emprendedurismo es una de las formas hispanizadas de la palabra de origen inglés *entrepreneurship*. Véase: Academia Mexicana de la Lengua. Emprendedurismo. En: <https://www.academia.org.mx/esp/respuestas/item/emprendedurismo> [Fecha de consulta: 18 de diciembre del 2021]

<sup>67</sup> Véase: Plehwe, 2009. En: Plehwe (Ed.), 2009: 11

en común una marcada oposición al supuesto avance de los totalitarismos colectivistas, *i.e.* el fascismo y el socialismo. La discusión giró en torno a la necesidad de renovar el liberalismo, que arrastraba una crisis desde fines del siglo XIX, para enfrentar el avance de las ideologías colectivistas.<sup>68</sup>

En términos generales, la discusión se articuló en torno a la confrontación entre dos interpretaciones contrapuestas de la gran crisis de 1929 y de la forma en que el liberalismo debía responder a esta. Para algunos, como Lionel Robbins, Jacques Roueff y los austriacos –Hayek y su maestro Ludwig von Mises–; la solución sería retornar al liberalismo clásico spenceriano. En contraposición a esta respuesta, que puede ser calificada como doctrinalmente conservadora, otros propusieron una completa refundación del liberalismo, favoreciendo una forma de intervencionismo liberal. La interpretación de la crisis que cada una de estas corrientes ofreció, transcurrió por esos cauces. Para el segundo grupo, la causa se hallaba en el propio liberalismo clásico. Para el primero, por el contrario, la crisis fue un efecto del alejamiento o de la traición del liberalismo clásico. Para ellos «[l]a conclusión es clara: no se puede hablar de fracaso del liberalismo, porque es la política intervencionista la que engendró la crisis. El mecanismo de los precios, cuando se deja que funcione libremente, resuelve todos los problemas de coordinación entre las decisiones de los agentes económicos».<sup>69</sup> Por un lado, entonces, tenemos a los que favorecen la intervención estatal y una reformulación del liberalismo como respuesta a la crisis del capitalismo: los keynesianos –o nuevos liberales– y los ordoliberalistas. Por otro, los que rechazan toda clase de intervención en la economía y consideran que es necesario volver a la ortodoxia clásica: los austriacos.

De aquí en adelante el neoliberalismo se define tomando elementos de ambas interpretaciones. Por una parte se reconoce la raíz institucional y jurídica de todo mercado, esto es, su determinación histórica y social. En contra del liberalismo clásico spenceriano, se rechaza la idea de que los mercados forman parte de la evolución natural de las sociedades humanas y, por tanto, son el producto de leyes naturales y necesarias. La revolución capitalista, esto es, la expansión del comercio a lo largo de todo el mundo; presupone una estructura institucional que contribuye a la realización de sus propósitos.

---

<sup>68</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 67 y ss.

<sup>69</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 73-4

Presupone leyes y, en tal medida, un cierto grado inevitable de intervención estatal. La regulación, sin embargo, no debe más que contribuir al correcto y eficiente funcionamiento de los mercados. Estos no son, entonces, estructuras naturales que no deben ser alteradas por la legislación humana; sino que son máquinas, engranajes que requieren ser aceitados y mantenidos en condiciones de funcionamiento óptimo. El mercado exige una regulación que oriente su funcionamiento liberado de obstáculos.<sup>70</sup>

La agenda neoliberal, tal y como la expresa Walter Lippmann, no se detiene en este punto. Es aún más ambiciosa. La legislación no sólo debe perseguir, en todo momento, el mantenimiento de las condiciones de la libre competencia –lo que presupone su constante mutación según las revoluciones que el capitalismo produce en la esfera de la producción–, sino también debe generar un nuevo hombre, flexible, ágil, cuya máxima virtud sea la capacidad de adaptación a unas circunstancias materiales sometidas a un proceso de revolución permanente. Un nuevo hombre preparado para desempeñar una función sumamente específica, que se enmarque dentro de la complejísima división social del trabajo capitalista. En definitiva, “[a] la revolución permanente de los métodos y las estructuras de producción le debe corresponder igualmente la adaptación permanente de los modos de vida y de las mentalidades”.<sup>71</sup> La transformación de las circunstancias materiales de vida ha provocado el extrañamiento de los seres humanos acostumbrados a un modo de vida ya extinto. Como lo expresa Lippmann:

La falta de adaptación se debe al hecho de que se ha producido una revolución en el modo de producción. Como esta revolución tiene lugar en hombres que han heredado un género de vida enteramente distinto, el reajuste necesario debe extenderse a todo el orden social por entero. Casi con toda seguridad, debe proseguir tanto como lo haga la propia revolución industrial. No puede haber un momento en el que el «orden nuevo» esté realizado. Debido a la naturaleza de las cosas, una economía dinámica debe alojarse necesariamente en un orden social progresista. (Lippman, 1938)

---

<sup>70</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 78-82

<sup>71</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 86

El proyecto neoliberal no sólo supone la subordinación del estado y la política al establecimiento de la libre competencia en los mercados; sino la transformación de la estructura social y los modos de vida en función del modo de producción capitalista y su división social del trabajo. La política en función de la economía. La sociedad en función de la economía. El individuo en función de la economía. Este es el proyecto neoliberal, en resumen.

En este sentido, la definición que hemos mencionado al comienzo de esta sección –ofrecida por los autores de *El Otro Modelo*– no es del todo apropiada. En primer lugar, lo que ellos llaman una sociedad de mercado, es decir, el proyecto de sociedad neoliberal; no sólo importaría una expulsión de la política de la política económica –por paradójico que esto suene–. Importa, mucho más ampliamente, un compromiso epistémico con los valores de la economía por sobre los valores políticos, ecológicos, éticos, etc. La segunda consecuencia se sigue de suyo. No sólo la lógica ciudadana de los derechos sociales es reemplazada por una lógica mercantil. Esto ocurre, en general, con la lógica del Derecho, o de las ciencias jurídicas. En tercer lugar, no se rechaza la intervención estatal en una forma de *laissez affaire*. Al contrario, se promueve la intervención estatal en tanto sea funcional al mantenimiento de unos mercados competitivos.

¿Qué es, entonces, el neoliberalismo? Acudiendo a los conceptos que hemos desarrollado en el primer capítulo, diremos que es una doctrina moral comprehensiva, en la medida que los ideales que promueve y los valores que prescribe alcanzan esferas de la conducta humana que exceden la estrictamente política. No es, reiteramos, la organización de la convivencia política bajo unos principios inspirados en valores económicos. Es también un proyecto de sujeto y de formas sociales de relacionarse que exceden con mucho el ámbito de lo político: es la creación de un hombre nuevo. Si, además, consideramos los presupuestos metafísicos de lo que hemos llamado neoliberalismo, descubriremos que es también una doctrina filosófica comprehensiva<sup>72</sup>. Ahora, la pregunta que cabe hacerse es la siguiente ¿Puede ser el neoliberalismo una concepción política de la justicia? Si la respuesta es afirmativa, el proyecto neoliberal tendría que reducirse a la prescripción de

---

<sup>72</sup> Para los autores «neoliberales» la economía es una suerte de teoría del todo, según la definición amplísima que ofrece Lionel Robbins: «Economics is the science which studies human behaviour as a relationship between ends and scarce means which have alternative uses». Véase: Robbins, 1932: 15

unos principios de la justicia fundados en valores como la competencia, la eficiencia, la productividad, etc.; que, además, sólo fueran aplicables a las relaciones y conductas políticas de los miembros de una sociedad.

Recordemos, pues, las condiciones que debe cumplir una concepción política de la justicia para ser tal. En la sección 1 de la parte II del capítulo anterior nos hemos dedicado a considerar la noción de concepción política de la justicia. Al final de ese apartado hemos reparado en los requisitos que debe cumplir una concepción de la justicia para ser política. Dichos requisitos, según allí se expuso, son los siguientes: una concepción política de la justicia 1°. Se aplica a la estructura básica; 2°. Se presenta de forma independiente de cualquier doctrina comprensiva; y, 3°. Deriva de la cultura política de una sociedad.

El primer requisito la distingue de aquellas concepciones que pueden ser objeto de un consenso constitucional, cuyos principios sólo alcanzan a la organización política de una sociedad. En su lugar, una concepción política de la justicia, y los principios que derivan de ella, abarcan toda la estructura institucional básica de aquella sociedad. El segundo y tercer requisito la distinguen de una doctrina comprensiva –también el primero en cierto modo–. Una concepción política de la justicia es independiente en cuanto su afirmación no presupone la adherencia a una doctrina comprensiva, en ese sentido –dijimos– tiene un carácter modular. Todo lo contrario, ella puede ser afirmada desde múltiples doctrinas comprensivas diferentes e incluso opuestas entre sí. El requisito final simplemente trae a colación el carácter público de una concepción política de la justicia que debe, en consecuencia, estar expresada en un lenguaje tradicional, echando mano de ideas que habitan dentro de la tradición política de una sociedad.

Desde ya podemos despejar el tercer requisito señalando que el neoliberalismo, como lo hemos venido considerando, se expresa típicamente en un lenguaje tradicional. Si en algún momento esto no fue así, mirado desde hoy sí lo es. Ideas como el anti-estatismo, el anti-intervencionismo, la propiedad privada, el orden público, la seguridad, el desarrollo económico, la libertad individual, etcétera; existen dentro de la tradición política democrática moderna prácticamente desde sus orígenes en las revoluciones francesa y estadounidense.

El primer requisito parece también cumplirse. El proyecto neoliberal pretende fundar no sólo la estructura básica de una sociedad sino que las bases morales sobre las que se construye dicha sociedad. Sin embargo, considerada como concepción política, su propósito puede ser limitado a las instituciones fundamentales; sin llegar a abarcar la esfera de conducta no política de los ciudadanos.

Ya finalmente, el segundo requisito es, a mi juicio, el más problemático. En lo que sigue intentaremos dilucidar si la afirmación del neoliberalismo, en tanto concepción política que al menos satisface los otros dos requisitos, presupone o no la afirmación de una doctrina comprehensiva o parcialmente comprehensiva.

Cuando dijimos que el neoliberalismo se plantea como un retorno, pero también como una revisión del liberalismo clásico nos referimos, en realidad, al spencerismo; variante revisionista del liberalismo clásico, muy influyente en la Inglaterra y los Estados Unidos de finales del siglo XIX, que prefigura los elementos esenciales del neoliberalismo. Frente al liberalismo de base utilitarista de John Stuart Mill, que plegaba la propiedad privada al bien público cuando fuera necesario, Herbert Spencer propuso una nueva fundamentación filosófica del liberalismo basada en un utilitarismo evolucionista y biológico.<sup>73</sup>

Para resumir, Spencer se oponía a las medidas reformistas propuestas por aquellos falsos liberales como Jeremy Bentham y el mencionado Mill. Se oponía a cualquier medida coactiva que se impusiera como medio directo de promover los intereses de los más pobres. Para Spencer habría pobres merecedores y pobres no merecedores. La intervención estatal desfiguraba esta distinción a través de la implementación de programas de seguridad social y leyes laborales que violaban la verdadera ley de la naturaleza expresada en la prescripción bíblica según la cual «si alguno no quiere trabajar, tampoco coma» (Reina Valera, 1995: 2 Tesalonicenses 3:10). De acuerdo con Laval y Dardot, según Spencer:

[E]sta asistencia a los pobres no es más que un aspecto de los perjuicios de la injerencia del Estado, que no tiene límites si pretende remediar todos los males de la sociedad. Esta tendencia casi automática a la ilimitación de la intervención estatal es reforzada por la educación, que acrecienta los

---

<sup>73</sup> DARDOT, P; LAVAL, C. Óp. Cit. p. 38



deseos inaccesibles para la gran masa, y por el sufragio universal, que empuja a hacer promesas políticas. (Dardot y Laval, 2013: 41)<sup>74</sup>

El problema, al menos, con el punto de vista spenceriano es que se funda en una tesis metafísica sumamente polémica dentro de la sociología. Esto es, la tesis de que las sociedades humanas se rigen por leyes naturales y, por tanto, necesarias. La intervención estatal, el socialismo hacia el cual se dirigen las propuestas de los falsos liberales –según Spencer–, altera ese orden natural contraviniéndolo. Para Spencer, la utilidad no ha de concebirse empíricamente –como la mayor felicidad o bienestar de la mayoría–, sino de acuerdo con leyes exactas a cuya formulación está abocada la sociología. De modo que la utilidad, ya determinada en conformidad con dichas leyes, prescribiría la defensa y promoción de los derechos individuales en contra de cualquier injerencia contraria.<sup>75</sup>

El núcleo, sin embargo, del aporte que Spencer hizo al liberalismo fue el de introducir el concepto evolucionista de la competencia –interpretado como supervivencia de los más aptos– a la teoría social del liberalismo. Si bien el neoliberalismo no recogería el naturalismo biologicista spenceriano, sí recogería la noción de competencia como supervivencia de los más aptos; idea que ocuparía el centro de la concepción neoliberal del desarrollo económico.<sup>76</sup> A diferencia de una interpretación de la competencia que entendía el proceso evolutivo como uno de especificación, la idea de supervivencia de los más aptos postuló al proceso evolutivo como una incesante lucha por la vida e, inversamente, como un proceso de destrucción de los más débiles. De manera análoga, la competencia mercantil no sería ya entendida como un proceso de refinación de la división social del trabajo; sino como una descarnada lucha por la obtención de un monopolio.

---

<sup>74</sup> Una tesis parecida es sostenida hoy por Carlos Peña (2020: 79), quien sostiene lo siguiente: «En un famoso artículo que se publicara en 1970, [Aníbal] Pinto sostuvo que el problema de Chile consistía en que contaba con un sistema político que alentaba las expectativas, pero con un sistema económico incapaz de satisfacerlas. Pues bien, hoy día en Chile estamos en medio de una inconsistencia similar, sólo que invertida: contamos con un sistema económico que expande el consumo y contribuye a borrar los signos externos de estatus, pero con instituciones y reglas que no se condicen con los supuestos que subyacen a ese mismo sistema económico. Para decirlo de otra forma: la sociedad chilena no estaría a la altura de su realidad. Por detrás de la sociedad moderna y de sus contradicciones hay un patrón normativo –la igualdad entre ellos– que pugna por salir».

<sup>75</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 41

<sup>76</sup> Véase: Laval y Dardot, 2013: 44 y ss.

Sinteticemos el credo neoliberal, entonces, en dos principios fundamentales: la competencia y la subsidiariedad del estado. Como hemos mencionado, el neoliberalismo no se caracteriza tanto por el anti-intervencionismo profesado por Spencer y por los economistas de la escuela austriaca, sino por defender el papel secundario o subsidiario del estado en la economía y cautelar de la competencia mercantil. En el esquema neoliberal, el estado queda reducido a una función reguladora orientada a maximizar la competencia capitalista dentro de los mercados. No siendo legítimo, en ese sentido, intervenir con propósitos redistributivos; salvo que esto sea necesario para asegurar la competitividad de los mercados, por ejemplo, sosteniendo un cierto nivel de oferta o de demanda.

Finalmente, cabe reparar en el siguiente punto: la independencia de una concepción política de la justicia no tiene tanto que ver con su justificación como con su forma de presentación. Una concepción política puede estar arraigada en una doctrina comprensiva más amplia, puede hallar sus fundamentos, su justificación en ella. Su explicación, la forma en la que se ha de presentar, sin embargo, no puede presuponer compromiso alguno con un contexto doctrinal más amplio. (Rawls, 2005: 12-3)

Reconociendo estos límites, el neoliberalismo puede perfectamente presentarse como una concepción política de la justicia. En adelante llamaremos a esta versión delimitada: neoliberalismo político, frente al neoliberalismo a secas, que sería la visión comprensiva. Dicho esto, observemos que la forma de presentación del neoliberalismo ha sido, en gran medida, específicamente política: no como un proyecto totalizante innovador y rupturista –una revolución capitalista, como le han llamado algunos–, sino como un rescate de los valores tradicionales de la patria chilena frente a los peligros del socialismo marxista. Quiero decir, no se ha presentado como parte de una concepción totalizante, sino como parte de una tradición política que hunde sus raíces en el origen del estado chileno.

En el libro *Hacia una moderna economía de mercado*, Pedro Ibáñez Ojeda –empresario hijo de Adolfo Ibáñez Boggiano, fundador de la actual Universidad Adolfo Ibáñez– sostendría lo siguiente:

El régimen militar se encontró con una economía destruida y las libertades individuales gravemente cercenadas por un Estado hipertrofiado, es decir,

intervencionista, providente y empresario hasta el extremo. Como la economía se subordina a la política y ésta a la moral, el régimen militar decidió institucionalizar los organismos sociales conforme a valores patrios tradicionales, inspirados a su vez en principios éticos de Occidente. Estos orientaron las grandes líneas de la economía que se construyó a partir de 1973. En ella le cabe al Estado un papel esencial: ser custodio del bien común. (Ibáñez y Lüders, 1984: 17)

Esta cita no tiene el propósito de ilustrar el núcleo doctrinal del neoliberalismo propio del gobierno dictatorial; sino relevar la apelación, no sólo presente en este documento<sup>77</sup>, a unos valores patrios tradicionales que, por lo demás, estarían inspirados ... en principios éticos de Occidente.

Ahora bien, nada de esto quiere decir que el neoliberalismo político sea capaz de producir un consenso superpuesto en torno suyo; ni que, ya como concepción pública de la justicia, sea capaz de generar, en sus destinatarios, un sentido de la justicia lo suficientemente fuerte como para ser normalmente efectivo. Creo que lo último ha sido demostrado, de manera indudable, por el curso de los eventos desde el 18 de octubre chileno. Lo primero es probable. Incluso podría sostenerse que, al menos históricamente, dicho consenso superpuesto se produjo durante los treinta años de la transición a la democracia. Si bien la resistencia al modelo o la estructura institucional producida por la concepción neoliberal heredada desde la dictadura siempre existió, esta nunca tuvo la fuerza suficiente como para resolver las tensiones que generaba dicha concepción. Lo que hacía falta era una nueva concepción que permitiera fundar una estructura institucional justa y, eventualmente, estable.

Pero ¿por qué no podía ser estable el orden social producido por la concepción neoliberal? En primer lugar, creo que nunca existió realmente el consenso superpuesto que he referido en el párrafo anterior. No era posible porque, básicamente, los principios de la justicia que podrían derivarse de la concepción neoliberal no podrían ser aceptados por todas ni, al menos, la mayoría de las doctrinas comprensivas razonables. Por ejemplo,

---

<sup>77</sup> Véase: Bardón y Carrasco: 1985: 3; quienes se refieren a un consenso del «mundo no socialista» que se retrotrae a las reformas implementadas, a propósito de la misión Klein-Sacks, durante el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo.

la concepción neoliberal no admite ningún principio de justicia distributiva como el segundo principio de la justicia como imparcialidad<sup>78</sup>. Tal vez –sólo tal vez– admitiría un principio redistributivo basado en consideraciones de justicia alocativa o, más bien, de optimización de la competencia mercantil.<sup>79</sup> Como se ha venido aplicando desde la dictadura, las políticas de redistribución –alocativas– son focalizadas, es decir, dirigidas a la franja de la población más pobre y económicamente marginada; los menos aventajados, como diría Rawls. Tampoco es una concepción que tenga una visión consistente de las libertades civiles básicas. No satisface, en ese sentido, las exigencias de un principio como el primer principio de la justicia propuesto por Rawls. Para el neoliberalismo, las libertades civiles y políticas son secundarias con respecto a la libertad económica. Así, por ejemplo, Hayek distinguía entre dictaduras buenas y malas, según promovieran o restringieran las libertades económicas. Todo lo cual es consistente con la visión de Lippmann sobre el estado. Como hemos dicho, en el esquema neoliberal el estado cumple un rol que se reduce, prácticamente, a garantizar y promover las condiciones de la libre competencia en los mercados.

En segundo lugar, la concepción neoliberal y los valores que promueve son incapaces de generar un sentido de la justicia normalmente efectivo en sus destinatarios. Para un individuo que se ve sometido al proceso de competencia biológica o económica sólo tiene sentido hacer aquello que va estrictamente en su propio beneficio. Esto hace imposible sostener los lazos de la amistad cívica de que hablaba Rawls en TJ, tan importantes para la estabilidad de una sociedad bien ordenada. En definitiva, la justicia no sería un motivo suficientemente fuerte como para asegurar la prioridad de sus principios.

Si no es posible erigir un consenso superpuesto sobre la base del neoliberalismo, ni es posible asegurar la prioridad de la justicia en una sociedad regida por él; en ningún caso habrá estabilidad por las razones correctas bajo esta concepción política. Todo esto, recordémoslo, desde la perspectiva ventajosa de una sociedad bien ordenada. Ahora bien, suponiendo según lo expuesto que el neoliberalismo es una concepción política que

---

<sup>78</sup> Según el principio de la diferencia: las desigualdades sociales y económicas sólo serán tolerables en cuanto sean beneficiosas para los miembros menos aventajados de una sociedad. (Rawls, 2001: 42-3)

<sup>79</sup> Recordemos que los liberales se oponen a toda forma de estado de bienestar. Para Lippmann así como para Spencer, las medidas de redistribución, aun focalizadas, atentan contra la supervivencia de los más aptos, es decir, contra la competencia misma.

puede, por tanto, manifestarse en un ordenamiento constitucional; nos queda revisar cómo es que esto sucede en la CPR. De este modo, descifrar la forma en que la CPR actualmente vigente expresa la concepción neoliberal de la justicia nos abocaremos en la sección que sigue.

## II. El neoliberalismo en la Constitución de 1980

La constitución de 1980 formó parte del plan legislativo de la dictadura militar. A través de este plan se implementó una serie de reformas o modernizaciones –como fueron llamadas por sus autores y adherentes– relacionadas con la base económica, política, educacional y administrativa de la sociedad chilena. El papel que la constitución desempeñaría en este contexto sería el de apuntalar los cambios introducidos por estos procesos de modernización neoliberales, generando cierta impermeabilidad de la estructura institucional frente a la política. La forma que adoptó este resguardo fue el de una serie de enclaves autoritarios y cerrojos institucionales –según la denominación de Francisco Fernández Fredes<sup>80</sup>– o trampas constitucionales –según la de Fernando Atria<sup>81</sup>.

En primer lugar, por enclave autoritario se entiende: «... toda la normativa constitucional que confiere a órganos o instituciones no electas por la ciudadanía atribuciones o potestades tales que les permiten interferir, influir y, eventualmente, condicionar el ejercicio de las facultades o prerrogativas propias de las autoridades democráticamente electas».<sup>82</sup> Algunos de los ejemplos más señalados son el rol tutelar o garante de la democracia de las Fuerzas Armadas y de Orden Público, la inamovilidad de las jefaturas de estos mismos cuerpos, las importantes atribuciones del Consejo de Seguridad Nacional, etc. Gran parte de estos enclaves autoritarios –por no decir todos ellos– fueron purgados del texto constitucional por la Ley de Reforma Constitucional N°20.050 del año 2005 –promulgada durante el gobierno de Ricardo Lagos–. Esta reforma fue –como señala Francisco Zúñiga– fruto del octavo intento, desde el retorno a la democracia, por eliminar dichos enclaves.<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Véase: Fernández Fredes, 2002. En: Concha Cantú (Ed.), 2002: 193-208

<sup>81</sup> Véase: Atria, 2013

<sup>82</sup> Véase: Fernández Fredes, 2002. En: Concha Cantú (Ed.), 2002: 195

<sup>83</sup> Véase: Zúñiga Urbina, 2007

Con todas las virtudes que la reforma constitucional del 2005 pudo tener, no fue una reforma significativa en cuanto a la estructura social básica consagrada por el texto. Cabe señalar que, junto con la reforma del año 1989, esta ha sido una de las más significativas dentro de las treinta y tres modificaciones que el texto ha recibido. Muchas de estas reformas han sido de gran relevancia, pero en ningún caso puede decirse –como algunos quieren– que nuestra constitución hoy vigente no sea la Constitución de 1980, redactada por un conciliábulo de abogados simpatizantes de la dictadura militar. Esto se debe a una razón muy sencilla que ya hemos apuntado: la estructura social básica –el arreglo de las instituciones sociales, políticas y económicas fundamentales para una sociedad– permanece inalterado. Los cerrojos institucionales, más sutiles que los enclaves autoritarios, han parapetado a la concepción política neoliberal en la que se funda toda esa estructura.

Por cerrojos institucionales, Fernández Fredes entiende al conjunto de «elementos incorporados en la normativa constitucional que coartan o constriñen la posibilidad de que la mayoría ciudadana ... pueda introducir innovaciones institucionales que le permitan gobernar sin trabas indebidas por parte de la minoría...».<sup>84</sup> Por supuesto, esto hay que tomarlo *cum grano salis*. Toda sociedad democrática debe admitir algún grado suficiente de protección de las minorías frente a las resoluciones de una mayoría. No se trata tanto de gobernar sin trabas como de gobernar sin trabas indebidas –como lo pone Fernández Fredes–. Pero ¿qué quiere decir esto?, pues que los principios que estructuran las reglas de la democracia deben ser aceptados por todos –por todas las doctrinas comprensibles razonables– y considerados, nuevamente por todos, como correctos y no como un mero *modus vivendi*. Las trabas, trampas, cerrojos o como se les quiera llamar manifestaron unos principios políticos que no podían ser aceptados más que como un *modus vivendi* preferido cuando la única alternativa era un régimen dictatorial y autoritario sin democracia alguna. Sin embargo, no eran suficientes para fundar un consenso constitucional fuerte y mucho menos un consenso superpuesto estable. Para eso harían falta unos principios justos y no sólo convenientes.

---

<sup>84</sup> Véase: Fernández Fredes, 2002. En: Concha Cantú (Ed.), 2002: 200

Estos cerrojos manifiestan valores y principios antidemocráticos –recordemos que una de las virtudes democráticas es la imparcialidad–. Por supuesto, también es el caso que muchos de ellos han sido eliminados a través de algunas de las numerosas reformas que ha recibido el texto constitucional, como ha ocurrido con los senadores designados y el sistema electoral binominal. Sin embargo, hasta la fecha sigue vigente una de las herramientas conservadoras del *statu quo* político más poderosa: los altos quórum de aprobación de reformas constitucionales y de aprobación de leyes que versen sobre materias esenciales para la estructura social básica neoliberal. Señala al respecto Fernández Fredes:

En efecto, según el artículo 116 –hoy artículo 127– de la Constitución, el quórum necesario para reformar sus disposiciones es de las tres quintas partes de los miembros en ejercicio de cada cámara del Congreso Nacional, excepto cuando la reforma recaiga sobre los que podríamos llamar “capítulos ultraprotegidos o ultrarrígidos”, porque en esos casos el quórum se eleva a los dos tercios de los diputados y senadores en ejercicio. Dichos capítulos son el I (Bases de la institucionalidad), el III (Derechos y deberes constitucionales), el VII (Tribunal Constitucional), el X (Fuerzas Armadas, de Orden y Seguridad Pública), el XI (Consejo de Seguridad Nacional) y el XIV (Reforma de la Constitución). Nada muy sorprendente, después de todo lo que hemos explicado. (Fernández Fredes, 2002: 203)<sup>85</sup>

Ahora bien, como el mismo autor señala y sin perjuicio del sesgo doctrinal que aquellos manifiestan, este tipo de quórum no son nada extraños en el constitucionalismo comparado. Todo texto constitucional, por su carácter de norma fundamental, requiere de cierta rigidez. Esto también puede ser visto como una garantía democrática, después de todo la concepción política de la justicia que ha de regir una sociedad bien ordenada debe ser elegida por todas las doctrinas comprensivas razonables que conviven en ella. Lo que es para nada común en el plano comparado son los quórum de acuerdo legislativo, es decir, los necesarios para la aprobación de una ley:

---

<sup>85</sup> Según la numeración vigente a día de hoy, los capítulos con quórum de reforma ultrarrígido son los siguientes: I, III, VIII, XI, XII y XV; que, por cierto, son los mismos capítulos indicados en la cita. Respecto de ellos sólo ha variado la numeración.

En este sentido –escribe Fernández Fredes–, se consagran quórum distintos respecto de las leyes interpretativas de la Constitución, de las leyes orgánicas constitucionales, de las leyes de quórum calificado y de las leyes ordinarias. En relación con las primeras, el artículo 63 –hoy artículo 66– constitucional exige las tres quintas partes de los diputados y senadores en ejercicio, es decir, el mismo quórum necesario para una enmienda constitucional que no recaiga en un capítulo supraprotegido. Respecto de las leyes orgánicas constitucionales, el quórum es de las cuatro séptimas partes del mismo universo (esto tras la reforma de 1989, pues en el texto original se exigía también para ellas los tres quintos de la membresía total de ambas cámaras). A las específicamente denominadas normas legales de quórum calificado se les exige la mayoría absoluta de los miembros en ejercicio de cada rama legislativa, y sólo las leyes ordinarias (léase, todas las demás) son aprobables, modificables o abrogables por el quórum normal en las democracias, vale decir, la mayoría de los miembros presentes en la correspondiente sesión. (Fernández Fredes, 2002: 203-4)

Como se ve, estos quórums de supermayoría generan una rigidez extraordinaria en la estructura social básica. Claramente no son estos los que generan inestabilidad, sino la concepción política que es base del *statu quo* protegido por ellos. Con esto quiero decir que los quórums son sólo un instrumento de diseño político independientes de la concepción política que subyace al texto constitucional. Estos podrían perfectamente proteger una constitución revolucionaria redactada por los representantes del mundo obrero bajo una dictadura del proletariado. El resultado sería formalmente el mismo.

El neoliberalismo, entonces, no se halla en los enclaves autoritarios ni en los cerrojos institucionales. Sino que debajo de todo ello, en los valores y principios que informan la estructura fundamental de la sociedad constituida según su visión. Para algunos, la manifestación más clara de esto se encuentra en el principio de subsidiariedad. Sin embargo, frente a esta idea, es necesario apuntar algunos elementos. En primer lugar, el principio de subsidiariedad no está explícitamente consagrado en la CPR, sino que lo está de manera implícita en el art. 1 inciso 4º, que señala lo siguiente:



El Estado está al servicio de la persona humana y su finalidad es promover el bien común, para lo cual debe contribuir a crear las condiciones sociales que permitan a todos y a cada uno de los integrantes de la comunidad nacional su mayor realización espiritual y material posible, con pleno respeto a los derechos y garantías que esta Constitución establece.

Como se ve, en esta definición no hay atisbos de una concepción específicamente neoliberal. En segundo lugar, durante la última década se ha generado una nueva interpretación de este principio que se aleja del entendimiento tradicional que comprende a la subsidiariedad como la sustracción del estado de toda actividad económica. En un sentido contrario, y en una tendencia doctrinalmente bien establecida, se concibe a este principio como uno de servicialidad del estado, estableciendo una dinámica de la administración del estado que debe estar en constante adecuación a las exigencias del bien común y promoción del mismo.<sup>86</sup>

No podemos decir, por tanto, que la consagración del neoliberalismo en la constitución es evidente. No existe una disposición, ni un capítulo en que suceda esto. No podríamos, por ejemplo, decir «el neoliberalismo se manifiesta en el artículo 19 N°21 inciso 2° porque allí se establecen requisitos excesivamente exigentes para la actividad económica del estado, etc.»<sup>87</sup>. El neoliberalismo no es evidente en este sentido, es decir, no se manifiesta explícitamente. Por el contrario, depende de la estructura política que la CPR consagra, considerada como un todo. Desde los contenidos particulares de cada capítulo, hasta la estructura del texto y la configuración de cada derecho fundamental. Desde las potestades del Tribunal Constitucional, hasta la constitucionalización de las Fuerzas Armadas de orden y seguridad y el Banco Central. El fenómeno, en definitiva, es mucho más complejo de lo que pretendíamos en un principio. No podemos señalar los puntos en que el neoliberalismo se manifiesta en la constitución, porque el neoliberalismo no está en la

---

<sup>86</sup> Véase: Loo Gutiérrez, 2009. Vallejo Garretón (2016: 252-4) ilustra esta contraposición hermenéutica como el principio de subsidiariedad a la chilena *versus* el principio de subsidiariedad a la europea.

<sup>87</sup> «Nuestra tesis es que los postulados normativos en los cuales la doctrina nacional reconoce la presencia del principio de subsidiariedad (artículos 1 inciso 3° y 19 N° 21 y, especialmente, ellos en su conjunto) han sido leídos de un modo excesivamente rígido, extrapolando e identificando en ellas un verdadero principio de no intervención del Estado que ha sido confundido con el principio de subsidiariedad. En otras palabras, la postura doctrinaria más tradicional pretende ver una manifestación del principio de subsidiariedad donde no la hay, deformando, por consiguiente, el concepto mismo del principio, alterando con ello el sentido de la norma jurídica que se obtiene de la lectura del artículo 19 N° 21 C.Pob». (Loo Gutiérrez, 2009: 420)

constitución. Está y no está. Quiero decir que no está presente en la medida que ninguna disposición la manifiesta inequívocamente. Pero sí lo está en la medida que el sustrato cultural que la constitución presupone fue implantado durante los años de dictadura, y la forma de la constitución tiende a la reproducción de ese estado de cosas. Así, mientras cierta parte de la doctrina ha aceptado una interpretación progresista de la disposición del artículo 1 inciso 4º –como uno de servicialidad del estado–; otra parte de ella y, con mucha mayor relevancia, la jurisprudencia del Tribunal Constitucional ha hecho una interpretación neoliberal del mismo: como principio de no intervención del estado.<sup>88</sup>

### **III. Conclusiones**

En este capítulo hemos revisado escuetamente el concepto de neoliberalismo, perfilándolo como una concepción política de la justicia según los presupuestos necesarios para satisfacer esta descripción. Luego realizamos una estimación y concluimos que la concepción política neoliberal es incapaz de producir una sociedad estable por las razones correctas, esto es, sin recurso a los aparatos represores que ejercen la violencia legítima. Esto se debe, como vimos, a la particular interpretación del concepto de competencia que el neoliberalismo ofrece. Bajo esta visión, cada individuo, así como cada asociación, está enfrentado a cada otro individuo, y asociación. De manera que los miembros de una sociedad, regida por esta concepción, se hallan trenzados en una constante lucha adaptativa en que sólo sobreviven los más competentes o, valga la redundancia, los más aptos. Por supuesto, esto recuerda los argumentos con que Rawls anotaba la menor capacidad del utilitarismo –como concepción de la justicia–, en relación con su concepción de la justicia como imparcialidad, de producir un sentido de la justicia fuerte en los miembros de una sociedad regida por ella. No repararemos ahora en este punto, pero para comprenderlo basta recordar el esfuerzo que Rawls dedicó a demostrar que, en una sociedad bien ordenada según la justicia como imparcialidad, la prioridad de la justicia quedaría asegurada, pues en ella el bien de cada individuo sería congruente con los requerimientos de la justicia.

---

<sup>88</sup> Véase: Ponce Correa, 2021: 137

Habiendo sentado esta base, presumimos que una concepción neoliberal subyacía a la Constitución de 1980. Este presupuesto no fue arbitrario, sino que obedece a un entendimiento generalizado. Como es sabido, la dictadura de Pinochet no sólo es recordada por las violaciones a los derechos humanos que se cometieron durante su transcurso, sino que también lo es por ser el laboratorio político de las ideas neoliberales. Chile fue el primer país en que se aplicó un programa de políticas públicas netamente neoliberal. Las circunstancias de la dictadura militar proveyeron el entorno perfecto para implementar con amplitud y profundidad un modelo político basado en la concepción neoliberal sin los obstáculos propios de una democracia, *i.e.* sin oposición, sin elección de autoridades, sin poder legislativo, sin libertades políticas al fin y al cabo.

Con todo, enfrentamos una dificultad bastante previsible: en el texto de la constitución no hay rastros, no hay señales inequívocas que permitan definirlo como un proyecto neoliberal. Esto no se debe tanto a las múltiples reformas sufridas por el documento original, como al ingenio sutil de sus redactores. Como todo texto jurídico, su implementación presupone una interpretación. Y en esa interpretación se juega todo. La forma política que la constitución consagra, los derechos fundamentales que modela, la estructura orgánica de la administración del estado en un sentido amplio, todo esto debe ser considerado como una totalidad cuya máxima virtud es permitir la reproducción de un estado de cosas ya dado. Ese estado de cosas fue configurado durante la dictadura: no sólo la constitución fue parte de él, también las modernizaciones que mencionamos en su momento. Toda la estructura institucional básica fue transformada bajo la dirección de los valores y principios del neoliberalismo. La constitución es, conceptualmente, el último eslabón, la gran muralla que protege el mecanismo.

Por tanto, la forma en que nuestra constitución respalda la concepción política neoliberal es muy sutil e intrincada. Pues como hemos venido diciendo, no hay una disposición específica que se refiera a esta materia. Se trata de la constitución económica en su conjunto, tanto en su aspecto orgánico como dinámico. La constitución económica, lo veremos en el capítulo siguiente, es la parte del texto fundamental dedicada a regular el papel del Estado en la economía y la forma en que se desarrollarán las actividades

económicas en general.<sup>89</sup> En el caso chileno, el diseño de la constitución económica sigue un esquema influenciado por la *Public Choice Theory* fundada por James M. Buchanan.<sup>90</sup> Esto se traduce en lo siguiente: la hiper rigidez de las normas que conforman la constitución económica, así como aquellas indirectamente relacionadas con esta –como las leyes de iniciativa exclusiva del presidente, todas ellas referidas a la administración financiera y presupuestaria–; en segundo lugar, en un estatus quo ideológico neoliberal, protegido por los cerrojos institucionales que ya hemos mencionado.<sup>91</sup> Buchanan sostenía la necesidad de eliminar todas las restricciones al libre comercio para aprovechar las ventajas de la especialización propia de la división social del trabajo bajo el capitalismo.<sup>92</sup> La implementación de estas medidas, por supuesto, requeriría de una institucionalidad rígida y estable que requeriría, a su vez, el empleo de normas constitucionales sutilmente diseñadas para ese propósito.<sup>93</sup>

Todo esto quiere decir algo obvio, una constitución política no determina por sí sola las condiciones de la estabilidad política. Aunque reconocer esto no es afirmar la tesis opuesta de que la constitución en nada determina la estabilidad de una sociedad. En realidad, como ya lo hemos sostenido, la estabilidad de una estructura social básica, cuya manifestación formal más elemental es una constitución política, depende de la concepción de la justicia en cuyos principios se sostiene. Si en este capítulo nos hemos dedicado a revisar las razones por las que una determinada concepción de la justicia, y una constitución determinada por dicha concepción, no resulta capaz de producir las condiciones necesarias para la estabilidad; en el siguiente, y último capítulo, nos dedicaremos a pensar en una constitución que sí sea capaz de hacerlo, centrándonos específicamente en los aspectos económicos relacionados con la estabilidad de la justicia.

---

<sup>89</sup> Véase: Ferrada Bórquez, 2007; Viera, Bassa y Ferrada, 2015; Guerrero, 1979; Vallejo Garretón, 2016

<sup>90</sup> Como se sabe, Buchanan visitó Chile en plena dictadura para prestar asesoría en estas materias a la Comisión Ortúzar. A propósito de esto, véase: Farrant y Tarko, 2018.

<sup>91</sup> Guerrero (1979: 83) señala lo siguiente: «La estabilidad de una nueva institucionalidad va a depender entonces de un consenso de toda la ciudadanía sobre la base de reglas o normas de conducta, fundamentalmente no escritas, pero aceptadas por el grueso de los componentes del cuerpo social». Por supuesto, la nueva institucionalidad a la que el autor está haciendo referencia es la que se fundaría el siguiente año con la entrada en vigencia de la CPR.

<sup>92</sup> Véase: Buchanan, 1999: 346-7

<sup>93</sup> Véase: Becerra y Salazar, 2020.

## Capítulo III: una institucionalidad económica para la justicia social

La gente rica es, como clase, mejor que la gente pobre; más moral, más intelectual, más cortés. Sólo hay una clase dentro de la comunidad que piense más en el dinero que los ricos, y esos son los pobres. Los pobres no pueden pensar en nada más. Esa es la desgracia de ser pobre.

—Oscar Wilde, *El Alma del Hombre*

Para Oscar Wilde —menos conocido por su pensamiento político que por su obra literaria— la importancia de ser socialista no reside en la solidaridad, ni en la justicia, ni en el amor por el prójimo, ni en ninguna clase de valor de este estilo. La importancia de ser socialista reside en algo que es, de buenas a primeras, difícilmente asociable con el pensamiento socialista tradicional, esto es: en el individualismo. Por individualismo debe entenderse la necesidad del ser humano de despojarse de las cargas que la posesión de bienes —bajo el esquema de la propiedad privada capitalista— impone a la individualidad, al desarrollo de las capacidades que, para Wilde, ennoblecen y dignifican la vida humana.

El reconocimiento de la propiedad privada —escribía— ha dañado gravemente al Individualismo y lo ha oscurecido, confundiendo a un hombre con lo que posee. ... Ha convertido la ganancia, y no el crecimiento, en su objetivo. Motivo por el cual el hombre pensó que lo importante era tener y no aprendió que lo importante es ser. La verdadera perfección del hombre reside no en lo que el hombre tiene, sino en lo que el hombre es. La propiedad privada ha aplastado el verdadero Individualismo, erigiendo un Individualismo falso en su lugar. Ha excluido

a una parte de la comunidad de ser individuos condenándola al hambre.  
(Wilde, 1909: 16-7)

Esta visión es por supuesto la de un literato; nada que ver con el complejo sistema que ofrece Rawls. Sin embargo, cuando este último autor reconoce que los únicos sistemas económicos compatibles con sus principios de la justicia son la democracia de propietarios y el socialismo liberal, sin duda apunta a un horizonte similar.<sup>94</sup>

Antes de continuar recapitulemos brevemente lo que nos ha llevado a este punto: en el primer capítulo nos hemos dedicado a determinar si una sociedad ordenada según la justicia como imparcialidad –*i.e.* una sociedad justa según una cierta concepción– es o no prácticamente posible. Esto último, según hemos concluido, depende no sólo de lo justa que consideremos la concepción que informa dicho ordenamiento, sino que se relaciona fundamentalmente con el problema de la estabilidad.

En el segundo capítulo hemos mostrado que una constitución erigida sobre una concepción política neoliberal no satisfacía las condiciones necesarias para producir un ordenamiento social justo y mucho menos uno estable por las buenas razones. Esto, como vimos, se debe más al sustrato ideológico que yace en su origen, que a su contenido textual. Por supuesto, las bases jurídicas del ordenamiento económico se encuentran en la Constitución. Y, como vimos, la concepción y el modelo neoliberal hallan su respaldo constitucional más en la estructura que ella consagra, que en los contenidos propiamente tales. Como ejemplo de lo anterior podemos pensar en la interpretación hasta ahora uniforme que los órganos del Estado han hecho del principio de subsidiariedad.

Dedicaremos este tercer y último capítulo a desentrañar por qué los únicos regímenes compatibles con los principios de la justicia como imparcialidad son el socialismo liberal y la democracia de propietarios. En este punto consideraremos la crítica que Martin

---

<sup>94</sup> Véase: Rawls 2001: 137-8; donde luego de descartar el capitalismo de *laissez-faire*, así como el capitalismo de estado de bienestar y el socialismo de estado con una economía comandada bajo un régimen de partido único; declara que sólo las descripciones ideales de los regímenes que llama «democracia de propietarios» y «socialismo (democrático) liberal» satisfacen los principios de la justicia como imparcialidad. La razón del descarte de aquellos otros regímenes son las siguientes: el socialismo de estado tipo soviético no respeta el primer principio –igual esquema de libertades básicas para todos–; el capitalismo de *laissez-faire* no respeta la igualdad de libertades políticas ni el principio de justa (*fair*) igualdad de oportunidades –principio 2.a)–; por último, el capitalismo de estado benefactor no respeta la justa (*fair*) igualdad de las libertades políticas, ni logra alcanzar una genuina igualdad de oportunidades.

O'Neill ha dirigido al tratamiento que Rawls hace de los sistemas económicos. Finalmente, consideraremos hasta qué punto sería necesario que la nueva constitución promoviera o estableciera los principios de un socialismo liberal o una democracia de propietarios. Para esto, dedicaremos una primera sección a revisar en qué consisten estos sistemas económicos. Luego, dedicaremos una segunda sección a la cuestión de la nueva constitución.

## **I. Democracia de Proprietarios y Socialismo Liberal, la propuesta de Martin O'Neill**

Hacia la cuarta parte de *Justice as Fairness*, dedicada a las instituciones, Rawls se hace la pregunta: «¿qué tipo de régimen y estructura básica podría mantenerse efectivamente trabajando, siendo al mismo tiempo justa y correcta (*right*)?» (Rawls, 2001: 137). De lo que se trata es de ofrecer un esquema del «tipo de instituciones que aparecen como necesarias cuando nos tomamos en serio la idea de que la sociedad es un sistema justo (*fair*) de cooperación entre ciudadanos libres e iguales y de una generación a la siguiente» (Rawls, 2001: 136). Y de determinar el contenido institucional de los principios de la justicia como imparcialidad. Bajo esta premisa, Rawls aborda el problema clásico en filosofía política de cuál es el sistema económico que permite la realización de una sociedad justa. Para abordar este problema, compara cinco tipos ideales<sup>95</sup> de regímenes «vistos como sistemas sociales completos, con sus instituciones políticas, económicas y sociales» (Rawls, 2001: 136). Estos cinco tipos, que compara, son: 1) el capitalismo de *laissez-faire*; 2) el capitalismo de estado de bienestar; 3) el socialismo de estado con economía planificada; 4) la democracia de propietarios; y, 5) el socialismo (democrático) liberal.

De aquellos cinco tipos ideales, Rawls descarta de plano los tres primeros. La razón es que dichos regímenes no logran realizar los principios de la justicia como imparcialidad.<sup>96</sup> En consecuencia, los únicos regímenes coherentes con estos principios son los últimos

---

<sup>95</sup> Véase: Rawls, 2001: 137; donde señala lo siguiente: «By the ideal institutional description of a regime I mean the description of how it works when it is working well, that is, in accordance with its public aims and principles of design. Here we assume that if a regime does not aim at certain political values, and has no arrangements intended to provide for them, then those values will not be realized. But while a regime may include institutions explicitly designed to realize certain values, it still may fail to do so. Its basic structure may generate social interests that make it work very differently than its ideal description».

<sup>96</sup> Véase: nota a pie de página número noventa y cuatro.

dos: la democracia de propietarios (*property owning democracy*) y el socialismo (democrático) liberal. Para Rawls, la principal diferencia entre estos dos regímenes es que el primero permite la propiedad privada de los medios de producción, mientras que el segundo no lo hace. Bajo el socialismo liberal, la propiedad de los medios de producción será social. Por supuesto, este enfoque demasiado simplificado es problemático por varias razones que revisaremos más adelante. Antes de eso describiremos ambos tipos de regímenes.

La democracia de propietarios es un tipo de sistema económico que tiene sus raíces en el pensamiento progresista de la primera mitad del siglo XX. El origen del término parece remontarse al uso que le dio Noel Skelton, un político escocés del Tory que en la década de 1920 acuñó el término desde una posición antisocialista. Con el tiempo, la idea se radicalizó por el desarrollo que tuvo dentro de entornos cercanos al Partido Laborista. Sin embargo, y como señala Martin O'Neill, su forma más desarrollada fue presentada por James Meade en su obra *Efficiency, Equality and the Ownership of Property*, publicada en 1964. En dicha obra, Meade sostiene que para combinar la equidad en la distribución de los ingresos con la eficiencia en el uso de los recursos sería necesario establecer medidas que: (i) por una parte ecualizaran la distribución de la propiedad privada; y, por otra (ii) incrementaran el patrimonio de propiedad social.<sup>97</sup> Todo esto sería compatible con el estado de bienestar capitalista que, aunque insuficiente por sí solo, podría ser reformado progresivamente hasta alcanzar el ideal de la democracia de propietarios.

Rawls, al contrario que Meade, no tenía en buena estima al capitalismo de estado de bienestar. Como hemos indicado antes, Rawls creía que este tipo de régimen no era coherente con los principios de la justicia como imparcialidad. La razón de este rechazo es que, para Rawls, este tipo de régimen no aseguraba una equitativa (*fair*) igualdad de oportunidades, ni un equitativo valor de las libertades básicas, ni la reciprocidad entre los ciudadanos. Por otro lado, las medidas de redistribución típicas de un estado de bienestar, que apuntan a asegurar un nivel mínimo de recursos para los más pobres, dejan la economía en manos de un grupo reducido de personas enriquecidas, generando una concentración del poder económico. Además de esto, otro efecto perverso observado por Rawls es que este tipo de sistema económico terminaría desarrollando una clase baja

---

<sup>97</sup> Véase: Martin O'Neill, 2020: 12



deprimida y desanimada, crónicamente dependiente de los beneficios estatales. Esta marginación económica de la clase baja provocaría una indiferencia de sus miembros respecto a la cultura política pública, en la que dejarían de participar. La marginación económica, en consecuencia, se traduciría en desafección política.<sup>98</sup> Por tanto, el estado de bienestar es insuficiente, toda vez que, como lo expresa Martin O'Neill: «la justicia social exige más que una distribución igualitaria de los recursos financieros, requiere también del establecimiento de relaciones sociales igualitarias dentro de las instituciones sociales y políticas». (O'Neill, 2020: 8)

Ahora bien, la discrepancia que podemos detectar entre el planteamiento de Meade y de Rawls no tiene tanto que ver con la valoración que cada uno hace del estado de bienestar, sino que con la forma del planteamiento mismo. Pero antes de profundizar en ese punto, señalaremos que ambos autores comparten la descripción del sistema económico llamado democracia de propietarios así como la concepción de su propósito. De lo que se trata, en esencia, es de conseguir una distribución amplia y equitativa de la propiedad sobre los medios de producción o una dispersión de la misma con el fin de alcanzar la democracia económica. En último término, el valor que se persigue es la democracia económica. Cabe destacar, en este punto, que la democracia de propietarios o el socialismo liberal no sólo serían los regímenes que permitirían realizar los principios de la justicia como imparcialidad. También serían una condición necesaria para el desarrollo de la personalidad tal y como Rawls la entiende<sup>99</sup>. La democracia económica es necesaria para que cada cual posea los medios necesarios para el desarrollo de su proyecto racional de vida. Por otro lado, la democracia en sentido amplio, y las virtudes democráticas, promueven el desarrollo de un sentido de la justicia, en la medida que cada uno es capaz de apreciar los beneficios de la cooperación social bajo un sistema democrático y, consecuentemente, llegar a apreciar las instituciones y principios que inspiran dicho sistema social.

En cuanto a las discrepancias entre los enfoques que ambos autores presentan, esta dice relación principalmente con la forma algo reduccionista con que Rawls trata al problema de los sistemas económicos. Los cinco regímenes que presenta Rawls parecen agotar todas

---

<sup>98</sup> Véase: Rawls, 2001: 140. Aguayo, 2021: 5-6

<sup>99</sup> Véase: la sección del Capítulo I dedicada al sentido de la justicia.

las posibilidades.<sup>100</sup> Mientras los extremos son rechazados de plano, esto es, el capitalismo de *laissez-faire* y el socialismo de estado planificador; las opciones compatibles con los principios de la justicia son definidas casi por oposición. Mientras la democracia de propietarios presenta la alternativa a los vicios del capitalismo de estado mínimo; el socialismo liberal es la versión amigable y democrática de los socialismos reales. Sin embargo, queda todavía un amplio rango de posibilidades entre ambos extremos.<sup>101</sup> Estas alternativas no son exploradas ni consideradas por Rawls. Así, por ejemplo, no se considera el problema de los bienes comunes y la extensión de los mercados; ni el problema de la función de la planificación en una economía democrática. Problemas fundamentales para la cuestión del sistema económico.<sup>102</sup> Por otro lado, la forma en que ambos regímenes se diferencian tampoco aporta a la discusión. Como señala O'Neill, el sistema de derechos de propiedad, es decir, la propiedad pública o privada de los medios de producción no tiene demasiada relevancia desde la perspectiva de la justicia social. Lo que interesa es cuáles son las instituciones económicas que deberían implementarse para realizar los principios de la justicia.

En cuanto al último punto que hemos resaltado, la propiedad pública o privada de los medios de producción en nada contribuye a la definición del diseño de las instituciones económicas que realizarán la justicia social. De hecho, ocurre todo lo contrario. Y frente a ese problema de enfoque, el eclecticismo de Meade, y de O'Neill junto a él, es mucho más útil y fructífero.

A mi juicio esta crítica es correcta. Por una parte, parece algo anacrónico seguir planteando la discusión de la relación entre justicia social y sistema económico en términos de socialismo versus capitalismo. Una aproximación eclética o mixta, que conjuga elementos de diversos regímenes económicos, como la que ofrece O'Neill a partir de Meade permite trazar un camino mucho más claro a la realización de la justicia social a partir de las circunstancias actuales y realmente existentes. Por otra parte, si bien el sistema de derechos de propiedad y la propiedad pública o privada de los medios de producción es

---

<sup>100</sup> En esta parte, y en la mayoría del capítulo, seguimos fielmente las ideas de Martin O'Neill, principalmente de su trabajo inédito "Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism".

<sup>101</sup> Véase: Neuhäuser, 2021: 558

<sup>102</sup> Véase: O'Neill, 2020: 17 y ss.

una cuestión central; es necesario cambiar el marco de referencia de la discusión para abordar problemas tan importantes como los que señala O'Neill: qué tipo de bienes estimamos que deberían distribuirse conforme a criterios extra mercantiles, *i.e.* cuál debería ser el alcance de los mercados dentro de una sociedad justa; qué papel desempeñará la planificación en la economía<sup>103</sup>, etc. Pues, como señala Christian Neuhäuser, no basta con señalar que el capitalismo es injusto, sino que es preciso considerar problemas más concretos como la transición hacia un sistema justo y la estabilidad del sistema resultante.<sup>104</sup>

A partir del punto de vista ecléctico, la pregunta por el sistema económico debería abordarse desde la perspectiva concreta de las instituciones que deberían establecerse para promover la justicia social; no desde la perspectiva general del régimen económico, que no por eso deja de ser importante. Si adoptamos la perspectiva ecléctica, nos daremos cuenta de que prácticamente cualquier sistema económico realmente existente es mixto, no hay, por ejemplo, sistemas capitalistas de *laissez-faire* o de estado de bienestar puros. Hoy en día, tras la caída de la Unión Soviética, el capitalismo ha triunfado en casi todo el mundo; con lo cual, en la práctica, lo que tenemos son versiones más o menos extremas del capitalismo de libre mercado, con estados benefactores más o menos grandes.

Plantear el problema desde la perspectiva de las instituciones permite, por otro lado, graduar y concretizar el proyecto de transformación del capitalismo hacia un modelo económico realmente justo y prácticamente realizable. Esto aborda una de las problemáticas más acuciantes que enfrenta la izquierda actual –e histórica–: la de ofrecer un futuro alternativo al que ofrece el realismo capitalista<sup>105</sup> como una posibilidad real y no

---

<sup>103</sup> Recordemos que, de acuerdo con la descripción que hemos hecho del neoliberalismo como concepción política, la planificación definitivamente juega un rol en la economía de acuerdo con esta visión; pues, según ella, la legislación y la gobernanza deben orientarse a generar, promover y asegurar las condiciones de la óptima competencia mercantil. En el campo del derecho, el estudio del papel del estado en la economía lleva el nombre de «regulación económica», siguiendo la designación norteamericana de *regulation*. No hay que confundirse, pues. Ningún neoliberal afirmaría que los mercados son realidades naturales que el estado no debe intervenir; porque sabe que todo mercado descansa sobre una realidad institucional previa que lo hace posible.

<sup>104</sup> Véase: Neuhäuser, 2021: 555

<sup>105</sup> Véase: Fisher, 2010: 2; donde describe al realismo capitalista (*capitalist realism*) como: «the widespread sense that not only is capitalism the only viable political and economic system, but also that it is now impossible even to imagine a coherent alternative to it

como la ensoñación del advenimiento de un nuevo hombre capaz de realizar una utopía terrenal.<sup>106</sup>

En cuanto al carácter de una democracia de propietarios, esta se caracterizaría por una serie de instituciones y programas destinados a lograr tres propósitos principales, según lo resume O'Neill. Estos tres propósitos son: (a) una amplia distribución de la propiedad del capital productivo –i.e. de los medios de producción–; (b) la prevención de la transmisión intergeneracional de ventajas inequitativas; y, (c) implementar barreras de protección en contra de la corrupción de la política democrática.<sup>107</sup>

Como el mismo O'Neill señala, la literatura que toma como objeto a la democracia de propietarios es mucho más copiosa que aquella enfocada en el socialismo liberal de tipo rawlsiano. La razón de esto es muy sencilla: el tratamiento que Rawls hace del socialismo liberal es bastante escueto y confuso. Por una parte, está sobredeterminado por la insistencia de Rawls en diferenciarlo de un socialismo de estado planificador. El problema de esto es que tiende a dejar la impresión de que dentro del socialismo liberal no hay espacio para la planificación económica. Por supuesto que esto no es necesariamente así, un grado mayor o menor de planificación estatal es perfectamente compatible con un régimen socialista liberal, así como con una democracia de propietarios; en la medida que contribuya a alcanzar la democracia económica. Esto último, por lo demás, parece ser aceptado por Rawls cuando define una economía planificada (*command economy*) como «aquella que es guiada por un plan económico general adoptado desde el centro, haciendo un uso relativamente pequeño de los procedimientos democráticos o de los mercados (excepto como dispositivos de racionamiento)» (Rawls, 2001: 138). De esta cita puede inferirse que la planificación económica puede tener cabida dentro de un régimen justo siempre que: (i) no esté centralmente determinado; (ii) su determinación dependa de procedimientos democráticos; y, (iii) haga uso de los mercados.

Para ver el punto anterior hay que reparar en otro defecto aparente del tratamiento que Rawls hace del socialismo liberal. Esta defecto tiene que ver con un excesivo énfasis dentro del marco de referencia empleado para distinguir al socialismo liberal de la

---

<sup>106</sup> Véase: Hak, 2017: 175

<sup>107</sup> Véase: O'Neill, 2020: 3

democracia de propietarios en la cuestión de la propiedad pública o privada de los medios de producción. Como señala Rawls:

Mientras que bajo el socialismo los medios de producción son propiedad de la sociedad, suponemos que, de manera análoga a como el poder político está repartido entre un número dado de partidos políticos, el poder económico está disperso entre una serie de firmas, como cuando, por ejemplo, el directorio y la gerencia de una firma es elegida por, cuando no está directamente en manos de, su fuerza de trabajo. En contraste con una economía socialista de estado comandada, bajo el socialismo liberal las firmas llevan adelante sus propias actividades dentro de un sistema libre y realizable (*workably*) de mercados competitivos. La libertad en la elección de la ocupación también está asegurada. (Rawls, 2001: 138)

De manera que la diferencia fundamental entre la democracia de propietarios y el socialismo liberal, para Rawls, parece ser la posibilidad o no de tener propiedad privada sobre los medios de producción. Esta forma de plantear el problema tiende a oscurecer otro aspecto tan relevante o más relevante para la justicia social que el de la propiedad sobre los medios de producción, a saber, el del control de los medios de producción y de la participación en el devenir de la economía. Martin O'Neill lo expresa sintéticamente de la siguiente manera: «mientras la democracia de propietarios trata sobre la amplia dispersión de la propiedad y el control de los medios de producción, el socialismo liberal implica la amplia dispersión del *control*, junto con la socialización de la propiedad»<sup>108</sup> (O'Neill, 2020: 5).

En consecuencia, la democracia de propietarios y el socialismo (democrático) liberal no representan la totalidad del conjunto de sistemas económicos compatibles con la realización de los principios de la justicia como imparcialidad. Asumir la tesis propuesta por O'Neill es asumir que dicho conjunto contiene una variedad prácticamente innumerable de sistemas económicos mixtos, esto es, que conjugan instituciones económicas de diversa inspiración doctrinaria. Por otra parte, esta tesis es mucho más coherente con la idea de consenso superpuesto. Lograr un consenso entre las diversas

---

<sup>108</sup> Cursivas del autor.

doctrinas comprensivas razonables en torno a un sistema económico es mucho más plausible cuando dicho sistema adopta instituciones que pueden provenir de una variedad de doctrinas comprensivas diferentes. En la siguiente sección consideraremos las implicancias que esta tesis puede tener para la nueva constitución política de Chile.

## **II. El problema del sistema económico en la nueva constitución política de Chile**

Una nueva constitución política puede implicar una nueva institucionalidad económica. Como hemos visto en el capítulo anterior, la inestabilidad del esquema institucional fundado por la Constitución de 1980 puede explicarse por la insuficiencia de la concepción política neoliberal sobre la cual se cimentó dicho esquema para satisfacer los requerimientos básicos de la justicia social. Por supuesto, estamos hablando de la estabilidad por las razones correctas, no de aquella que pueda desprenderse del ejercicio represivo del orden público.

Ahora bien, más allá de la consagración formal de los principios de la justicia en un texto constitucional, la estabilidad de una estructura social básica depende también de unas condiciones materiales que permitan realizar esos principios. La institucionalidad económica, en consecuencia, es fundamental a la hora de llevar a la realidad los principios de la justicia. Es este el problema que hemos venido trabajando en este capítulo, a saber, ¿qué tipo de instituciones son necesarias para la realización de los principios de la justicia en una sociedad? Y, como vimos, la respuesta no es unívoca. Desde una perspectiva ecléctica, hay muchos tipos de instituciones, inspiradas en diferentes concepciones políticas de la justicia, que pueden contribuir a la realización de estos principios. Lo que en definitiva se debe lograr es un arreglo institucional que promueva la democracia económica, es decir, la dispersión amplia del poder económico entre los miembros de la sociedad.<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Esta es la interpretación que Martin O'Neill hace de la discusión sobre el sistema económico en la obra de Rawls. Véase: O'Neill, 2020: 6; donde señala: «So what Rawls really must have meant here, if we hope to reconstruct his remarks charitably, was not so much about the dispersal of economic power among firms, as the dispersal of economic power within firms. The idea here seems to be that various forms of economic democracy or workplace democracy – whether more or less direct or representative – can have the effect of reducing large inequalities in the power of individual agents within the economic domain, by dispersing power within large organisations. But here a crucial point to make is that this kind of internal dispersal of

Más recientemente, y desde una posición que a mi juicio se desprende de la concepción neoliberal, Daron Acemoglu y James Robinson han sostenido que la prosperidad económica –el desarrollo– está relacionada con un tipo de institución económica al que llaman Instituciones Inclusivas. Las características más señaladas de este tipo de instituciones son: que promueven los derechos de propiedad, que crean una cancha pareja para los negocios, que generan incentivos a la inversión en nuevas tecnologías y habilidades. Por otro lado, la carencia de prosperidad estaría asociada a otro tipo de instituciones económicas a las que llaman Instituciones Extractivas, que se caracterizan por estructurarse de manera tal que permiten la expoliación de la mayoría en beneficio de una minoría enriquecida.<sup>110</sup>

Esta posición, vale decir, la posición según la cual las instituciones económicas deben promover la dispersión del poder económico también fue sostenida por algunos de los adherentes del proyecto refundacional que se cristalizó en la Constitución de 1980. Así, por ejemplo, en 1979 el entonces abogado y fiscal del Banco Central Roberto Guerrero del Río sostuvo lo siguiente:

[p]ara [lograr un desarrollo estable y permanente], parece indispensable promover la desconcentración del poder, tanto decisonal como funcional en todos los aspectos, mediante la creación de esferas de poder reducido en los distintos niveles, cuya característica sea que la difusión en la relación autoridad ciudadano resulte la menor posible. (Guerrero, 1979: 83)

---

economic power within institutions such as firms can take place in either a private property economy, or under some form of socialism, rather than belonging only within one kind of economic system. A regime with social ownership might do either well or badly at dispersing power within economic institutions, and the same is the case for private property regimes. The two issues, of the structure of ownership and the dispersal of economic power among individuals (or the degree of economic democracy) are distinct questions, and if we want to think carefully about the relationship between social justice and economic systems, we would do well to keep these questions distinct from one another, and to think about how they may be related, instead of being tempted to run them together». Esta interpretación nos parece correcta, la selección del socialismo liberal y de la democracia de propietarios por parte de Rawls como regímenes compatibles con sus principios de la justicia se debe a una característica común a ambos regímenes: la dispersión del control de los medios de producción y la economía en general. Véase: Aguayo, 2021: 5, 9, 12, 19. En particular, lo siguiente: «En este sentido, Freeman sostuvo que la concepción rawlsiana de la justicia “no se guía por las preocupaciones bienestaristas como se supone a menudo, sino por preocupaciones similares a las que tenían Mill y Marx por la dignidad y el autorrespeto de los trabajadores y el control de sus capacidades productivas”». (Aguayo, 2021: 19)

<sup>110</sup> Véase: Acemoglu y Robinson, 2012: 430

La anterior cita forma parte de un trabajo que el autor dedicó a la consideración de los principios que la nueva constitución económica debería resguardar. A juicio del autor, y frente a una pretensión estatizadora defendida por ciertos grupos conservadores y militares<sup>111</sup>, la forma de promover dicha desconcentración del poder sería consagrar el principio de subsidiariedad del Estado. Entendiendo

que a grandes rasgos [el principio de subsidiariedad] significa que el Estado sólo puede asumir aquellas decisiones y funciones que no pueden realizar los particulares en forma individual u organizada; que las autoridades superiores no tienen ni las decisiones ni las funciones que pueden asumir las autoridades inferiores; la necesaria descentralización de decisiones, funciones y responsabilidades, y que las organizaciones intermedias pasan a desempeñar sólo los roles que le son propios. (Guerrero, 1979: 83)

Esta referencia al principio de subsidiariedad nos permite conectar con la larga discusión que se ha sostenido en torno a la Constitución Económica chilena. Como ya hemos señalado, la Constitución Económica<sup>112</sup> es la parte del texto fundamental dedicada a regular el papel del Estado en la economía, a establecer las bases institucionales de la economía y de la actividad económica en general. En Chile, esta discusión ha gravitado en torno al supuesto principio de subsidiariedad, y decimos supuesto porque, como ya hemos aclarado en el capítulo anterior, este principio no está explícitamente recogido en el texto constitucional, sino que ha sido una construcción jurisprudencial y doctrinal firmemente asentada y prácticamente incuestionada hasta hace poco. Durante los últimos años se han publicado numerosos trabajos que son indicativos de un giro doctrinal en la

---

<sup>111</sup> Bauer, 1998: 14; explica cómo «[h]istóricamente el Estado ha tenido un fuerte rol en el desarrollo de la economía chilena, incluyendo la protección de las empresas nacionales frente a la competencia internacional. Muchos de los conservadores, “duros” y capitalistas deseaban mantener ese rol».

<sup>112</sup> Preferimos este término al de Orden Público Económico, de origen privatista y de significado menos claro. Sobre esto, basta atender a la opinión de Juan Carlos Ferrada, quien sostuvo lo siguiente: «Así las cosas, si bien el concepto de “orden público económico” tiene la virtud de englobar sistemáticamente a todas las normas fundamentales que configuran el núcleo básico del sistema económico institucionalizado en Chile, tiene el inconveniente de desdibujar parcialmente el análisis jurídico integral y riguroso del contenido de estas normas. Esto se debe a que se observa esta temática exclusivamente desde la perspectiva del derecho privado, considerando la intervención reguladora del Estado en la economía como una excepción calificada al orden natural impuesto de libre mercado, prejuzgando anticipadamente las conclusiones científicas acerca de la posición jurídica del Estado y sus agentes en el proceso económico. De ahí que el análisis normativo aparezca revestido de un cierto sesgo ideológico, sesgo que en todo caso también parece provenir de la Constitución misma». (Ferrada Bórquez, 2000: 49)



interpretación del supuesto principio de subsidiariedad. También nos hemos referido a esto en el capítulo anterior por lo que no lo repetiremos ahora.

Algunas alternativas que se han planteado al principio de subsidiariedad como fundamento de la Constitución Económica son el llamado principio de solidaridad y la definición del Estado chileno como un Estado Social y Democrático de Derecho. El principio de solidaridad, como criterio orientador de la actividad económica del Estado, «permitiría ... poner de relieve la faz positiva o de actuación del principio de solidaridad, que reconoce el deber de actuación que cabe al Estado cuando las necesidades sociales insatisfechas orientadas al bien común así lo demanden». (Zúñiga y Peroti, 2020: 27) El problema de este principio de solidaridad es que, valga la redundancia, aparte de su referencia a la solidaridad en nada difiere de los contenidos del principio de subsidiariedad que justamente prescribe la actividad económica del estado en subsidio de la actividad privada, es decir, allí donde existen necesidades sociales insatisfechas –por la provisión privada–.

La noción de Estado Social y Democrático de Derecho, por otro lado, hace referencia a «[l]a idea ... de que el Estado no puede dejar en desamparo a quienes se encuentran excluidos por motivos sociales, culturales y económicos, ni marginarlos del desarrollo y la modernidad». (Zúñiga y Peroti, 2020: 18) Luego

El Estado social y democrático de Derecho no es sólo un Estado regulador sino también un Estado gestor de servicios y de fomento, y empresario; pero que compatibiliza la actividad pública y privada en la economía y la sociedad. Luego el Estado social y democrático de Derecho es un Estado fuerte, con musculatura, dotado de recursos humanos profesionales calificados por sus méritos y vocación de servicio, en suma, un Estado eficiente para cumplir sus cometidos, pero no un Estado hiperburocrático capaz de ahogar fiscalmente a la economía del país o sustituir o desplazar la esencial iniciativa privada o emprendimiento empresarial. (Zúñiga y Peroti, 2020: 19)

Si bien la definición del Estado chileno como un Estado Social puede ser una buena alternativa, sirviendo además, como señalan los autores, como una cláusula interpretativa

e integradora de la legislación en sede constitucional —i.e. como criterio interpretativo para el Tribunal Constitucional—; a mi juicio existe una alternativa mejor y realmente susceptible de ser objeto de un consenso superpuesto.

La alternativa que propongo es la consagración de la democracia económica como un principio dentro de la parte dogmática de la nueva constitución. Este desplazamiento permitiría, por una parte, evitar la ambigüedad que genera el principio de subsidiariedad, dada su tradicional interpretación desde los tiempos de la dictadura. Y, por otra, evitar la vaguedad del principio de solidaridad y la dificultad de lograr un consenso en torno a la definición del Estado chileno como un Estado Social —debido a las reminiscencias de los socialismos reales que puede generar—<sup>113</sup>.

Por otro lado, la consagración de la democracia económica como principio fundamental de la constitución económica nos permitiría salir de la discusión sobre grandes regímenes económicos —i.e. socialismo *versus* capitalismo—. Pues, siguiendo a Martin O’Neill, si bien la cuestión del dominio sobre los medios de producción es relevante, no lo es tanto como el problema del control sobre estos medios de producción. Aplicando lo que propone O’Neill a propósito de una nueva constitución económica orientada a la justicia social: el enfoque de la discusión no debería recaer tanto sobre un tema jurídico como lo son los derechos de propiedad, sino que sobre un tema fáctico como es el control de los medios de producción y la participación de los ciudadanos y ciudadanas en la economía.<sup>114</sup>

Definitivamente, una mirada demasiado formalista o jurídica del problema de las instituciones económicas conlleva riesgos importantes. Por ejemplo, es lo que sucede en la discusión sobre el uso de agua y la escasez hídrica a lo largo del país. Tema que, por lo demás, ha pasado a formar parte de las demandas por justicia social en Chile. Por una

---

<sup>113</sup> Como han demostrado las recientes elecciones presidenciales, en Chile aún es poderoso el anticomunismo, sobre todo en los sectores más aventajados de la sociedad.

<sup>114</sup> Martin O’Neill (2020: 5) sostiene: «To sloganize: whereas property-owning democracy is about the broad dispersal of ownership *and* control of the means of production, liberal socialism involves the broad dispersal of *control*, alongside the socialisation of ownership. As I have previously suggested, then, property-owning democracy and liberal socialism have a great deal in common, indeed up to the extent that it may be difficult to distinguish between the two systems in practice ... insofar as what distinguishes them is just a difference in the formal distribution of property-rights. If in both systems *de facto* control over productive resources is very broadly dispersed, tending towards a fully egalitarian distribution, then questions of *de jure* ownership may drop out, and appear to be of questionable relevance. This is an idea that I would ask the reader to hold in mind for the time being, and to which we will return once we have investigated more fully all that Rawls has to say about his idea of liberal socialism». (cursivas del autor)

parte tenemos la constatación, jurídicamente correcta, de que el agua es virtualmente inapropiable por particulares. Al ser un bien nacional de uso público, su dominio pertenece, de manera irrevocable e indisponible, a la nación. Ahora bien, la propiedad de las aguas no puede ser enajenada, sin embargo, su uso y goce puede ser concedido, bajo distintas modalidades, a particulares. Dichas concesiones, que sólo puede otorgar una autoridad pública, son los derechos de aprovechamiento de aguas. Dada la naturaleza del agua, su uso y goce es prácticamente equiparable con su consumo, que implica la enajenación. Sin embargo, el artefacto jurídico funciona. ¿Cuál es el problema? que en la práctica, *de facto*, estas concesiones operan como una verdadera enajenación, debido a lo que hemos señalado. Al consumir el agua esta se extingue, por lo tanto su empleo es privativo y excluye el empleo ajeno; es un recurso finito. Al operar, *de facto*, como enajenaciones, el control del agua se ha concentrado en manos de particulares, lo que a su vez ha contribuido a producir los conflictos socio ambientales en las zonas de uso intensivo del agua en faenas agrícolas y mineras.

Poner en segundo plano el tema de los derechos de propiedad es muy útil para avanzar la discusión. La democracia económica puede ser alcanzada tanto por un sistema capitalista bajo una distribución equitativa de los derechos de propiedad y, por tanto, del control de la economía; como por un sistema socialista bajo una forma de propiedad social sobre los medios de producción y una amplia distribución del control sobre dichos medios. En definitiva, cualquier diseño institucional que permita la desconcentración del poder económico tenderá a realizar la democracia económica. A esto contribuiría, por ejemplo, un sistema mixto como el que proponen los autores de *El Otro Modelo*. Bajo el nombre de *Régimen de lo Público*, defienden una aproximación a la justicia social basada en los Derechos Sociales –seguridad social, vivienda digna, educación, salud universal, etc.–. Según estos autores:

El régimen de lo público no es sinónimo de estatización, puesto que en esa idea tienen perfecta cabida en la provisión de derechos sociales agentes privados, a condición de que los beneficiarios sean tratados como ciudadanos y no como clientes que se distinguen en virtud de su capacidad de pago. (Atria *et al.*, 2019: XXIV)

He aquí uno de los tantos sistemas que *a priori* resultaría compatible con la realización de los principios de la justicia como imparcialidad. Pues de lo que se trata, lo reiteramos, es de promover una distribución equitativa y una participación amplia de los miembros de la sociedad en el control de la economía. De la realización efectiva del ideal de la democracia económica.

### **III. Conclusiones**

La realización práctica de los principios de la justicia como imparcialidad supone la traducción de sus contenidos como un grupo de instituciones sociales, políticas y económicas básicas y fundamentales que constituirán la estructura social básica. Dentro de este conjunto, adquieren especial relevancia las instituciones económicas, pues son ellas las encargadas de distribuir los beneficios de la vida y de la producción en común.

Rawls dedicó una parte importante de su obra justamente al problema de la realización práctica de su concepción de la justicia social. El primer capítulo de este trabajo hace una breve recapitulación del problema de la estabilidad de la justicia, tópico a través del que se aborda el problema de practicabilidad de una estructura social basada en la justicia como imparcialidad. Sin embargo, despejado ese problema y en un nivel inferior de abstracción surge la pregunta acerca de cuáles serían las instituciones económicas que mejor encarnarían aquella concepción de la justicia. Problema al que hemos dedicado este capítulo.

En JF, Rawls afirma la existencia de dos regímenes económicos que son compatibles con sus principios de la justicia y que, por lo tanto, permitirían su realización práctica: la democracia de propietarios y el socialismo (democrático) liberal. El punto común a ambos regímenes es la distribución equitativa del poder económico; la descentralización del control de la economía. Lo que distingue a ambos regímenes es que uno admite la propiedad privada de los medios de producción –la democracia de propietarios– mientras que el otro no –el socialismo liberal–.

Por supuesto, lo anterior deja muchas preguntas sin responder. ¿Acaso sólo esos dos regímenes son compatibles con la justicia como imparcialidad? ¿cuál debería ser la amplitud de los mercados? ¿qué tipo de bienes deberían quedar fuera del dominio

mercantil? ¿bajo qué lógica deberían distribuirse dichos bienes?, etc. Ante esto hemos examinado la propuesta de Martin O'Neill, quien, remontándose a la obra de James Meade, sostiene que la esencia del tratamiento que Rawls hace del problema sobre la relación entre la justicia social y el sistema económico reside en la llamada democracia económica. Según esta idea, el poder económico debe estar ampliamente difundido y equitativamente distribuido entre los miembros de la sociedad. De manera tal que la participación de los ciudadanos en la economía sea todo lo amplia que puede ser. Para esto, y aquí es crucial la influencia de Meade, no es necesario elegir entre dos regímenes económicos puros o entre dos tipos ideales. La gama de sistemas económicos mixtos que media entre un socialismo de estado planificador y un liberalismo de *laissez-faire* es muchísimo más amplia que los dos grandes regímenes que propone Rawls. En este sentido, sea que como sociedadelijamos permitir la propiedad privada de los medios de producción o establecer su propiedad social, más allá de esto es importante seleccionar y diseñar las instituciones económicas que estarán encargadas de implementar los principios de la justicia. Y a propósito de esto último, vale la pena atender a una variedad de sistemas económicos para de cada uno rescatar aquello que pueda contribuir a dicho propósito. Tampoco se trata de armar una miscelánea institucional sin coherencia, sino de atender una larga tradición institucional que forma parte de la historia del pensamiento democrático.

## Pensamientos finales

«La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento». (Rawls, 1971: 3) Con estas palabras, John Rawls inicia su gran teoría de la justicia. La sociedad es entendida como una asociación de seres humanos orientada a la promoción del bien de sus miembros mediante la cooperación, el papel de la justicia social es fundamental. Sin unos principios que permitan repartir las ventajas y los frutos de dicha asociación de manera justa, la cooperación no es sostenible más que a través de la coacción. Pues la justicia es el presupuesto que sostiene los lazos de la amistad cívica, sin ella no puede existir un sentido de la justicia consolidado en cada miembro de la sociedad por el que cada uno es capaz de respetar los requerimientos de la justicia, aun cuando estos no son lo que cada uno preferiría. Este sentido de la justicia es, a su vez, el presupuesto de la estabilidad social, cuando esta no reposa sobre el ejercicio de la fuerza. Pues el deseo de hacer lo correcto proviene del deseo de preservar un ordenamiento social que estimamos justo. Pues sólo «[d]esarrollamos un deseo de aplicar y de actuar según los principios de la justicia, una vez que comprobamos que los ordenamientos sociales que responden a ellos han favorecido nuestro bien y el de aquellos con quienes estamos afiliados». (Rawls, 1971: 473-4)

No hay estabilidad (por la razón y no por la fuerza) sin un fuerte sentido de la justicia en cada uno de los miembros de la sociedad. No hay sentido de la justicia sin justicia social. No hay justicia social sin instituciones justas. No hay instituciones justas sin unos principios realmente justos sobre los que puedan fundarse. En este trabajo no nos hemos dedicado a estudiar los principios de la justicia que propone Rawls, sino que los hemos tomado como un presupuesto sistemático a partir del que hemos examinado el problema de la estabilidad. La justificación de los principios de la justicia es prácticamente un tópico de la historia de la filosofía política. La situación original, el velo de la ignorancia, el principio de un igual esquema de libertades para cada uno, el principio de igualdad de oportunidades equitativas, el principio de la diferencia son, todos ellos, temas de sobra conocidos. El problema de la estabilidad, por otro lado, si bien muy estudiado a estas alturas, me pareció mucho más interesante. Y a él nos hemos dedicado, a su desarrollo como criterio de análisis a través del cual observar la realidad actual.

Entonces, hemos invertido el orden de la exposición. Comenzamos preguntándonos por la estabilidad social, para luego preguntarnos precisamente por la inestabilidad de las instituciones fundadas por la Constitución de 1980. Habiendo identificado como causa de la inestabilidad institucional a la concepción política neoliberal, pasamos, en el último capítulo, a pensar no ya en una concepción política, sino en el tipo de sistema económico que pudiera realizar los principios de la justicia.

Finalmente, llegamos a la conclusión de que no hay un sistema económico puro que en sí mismo sea condición de posibilidad de la realización de los principios de la justicia. Existe, más bien, una gama de sistemas mixtos que podrían cumplir este propósito y ese conjunto no puede ser definido *a priori*. En cada caso, y a la luz de una tradición política determinada<sup>115</sup>, hay que seleccionar un conjunto de instituciones económicas que pueden provenir de distintas doctrinas comprensivas razonables. El criterio relevante es la democracia económica, ¿son instituciones capaces de distribuir el poder económico de forma equitativa entre los miembros de la sociedad? Esta es la pregunta relevante en un primer momento de reflexión sobre el sistema económico.

Con esta conclusión creemos haber alcanzado un estado de equilibrio reflexivo. Nuestras creencias de distinto nivel de generalidad sobre la justicia social y la estabilidad son coherentes entre sí y se respaldan recíprocamente. Las condiciones de la estabilidad por las razones correctas de una sociedad bien ordenada según los principios de la justicia como imparcialidad son coherentes con nuestra concepción de esos principios y de la justicia social propiamente tal. Por otro lado, la conclusión que hemos alcanzado acerca de las instituciones económicas que cumplirán la función de implementar esos principios es plenamente coherente, también, con la idea de estabilidad considerando el papel que

---

<sup>115</sup> En este punto nos alejamos de la opinión de Martin O'Neill, quien sostiene que: «It is not enough to say, as Rawls does, that the answer to these questions “depends in large part upon the traditions, institutions, and social forces of each country, and its particular historical circumstances” ... The problem of social justice, when examined in detail is, in its essence, a question of what institutions we should have, and so its answer cannot depend on the institutions that happen to exist in some particular time and place». (O'Neill, 2020: 16) En su lugar, estamos de acuerdo con Christian Neuhäuser, quien nos recuerda lo siguiente: «Countries have cultural traditions and social structures that heavily influence economic institutions and their structure ... The ability to transform and stabilize economic regimes is path dependent on those structures and traditions». (Neuhäuser, 2021: 565) En este sentido, la tradición institucional de una sociedad determinada tendrá una influencia indirecta sobre la selección de las instituciones encargadas de realizar los principios de la justicia como imparcialidad. Esa influencia indirecta dice relación con la posibilidad de implementar dichas instituciones y de asegurar su estabilidad por las buenas razones.

juega el concepto de consenso superpuesto en su configuración, así como el hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas razonables, que es un presupuesto de aquel. Consagrar un sistema económico mixto, construido fundamentalmente en torno a la idea de democracia económica, es la mejor alternativa para una constitución económica que pretenda generar las condiciones para la estabilidad institucional, nuevamente, por las razones correctas.



## Referencias

- ACEMOGLU, D., ROBINSON, J. (2012). *Why Nations Fail: the origins of power, prosperity, and poverty*, Londres: Profile Books
- AGUAYO WESTWOOD, Pablo. (2021). Socialismo liberal y democracia de propietarios en la teoría de la justicia de John Rawls, (En prensa).
- ATRIA, Fernando et al. (2019). *El Otro Modelo: del orden neoliberal al régimen de lo público*. Santiago de Chile: Debate
- ATRIA, Fernando. (2013). *La Constitución tramposa*, Santiago: Lom.
- BARDÓN, A.; CARRASCO, C.; VIAL, Á. (1985). *Una década de cambios económicos: la experiencia chilena 1973-1983*, Santiago: Editorial Andrés Bello
- BARRY, Brian. (1995). Rawls and the search for stability, *Ethics*, vol. 105, n°4, pp. 874-915
- BAUER, Carl J. (1998)
- BECERRA, M. J., SALAZAR, S. (2020). Un nuevo engranaje económico para una nueva constitución, En: <https://www.ciperchile.cl/2020/11/27/un-nuevo-engranaje-economico-para-una-nueva-constitucion/> [Fecha de consulta: 22 de diciembre del 2021]
- BOURDIEU, Pierre. (1998). The essence of neoliberalism. Versión digitalizada en: <https://mondediplo.com/1998/12/08bourdieu> [Fecha de consulta: 18 de noviembre del 2021]
- BOAS, T.C.; GANS-MORSE, J. (2009). Neoliberalism: From New Liberal Philosophy to Anti-Liberal Slogan, *Studies in comparative international development*, Vol. 44, n°2, p. 137-161
- BUCHANAN, James. (1999). *The Collected Works of James M. Buchanan, Volume I: The Logical Foundations of Constitutional Liberty*, Indianapolis: Liberty Fund
- DANCY, Jonathan. (2000). Editor's Preface, En: *Normativity*, DANCY, Jonathan (Ed.), Oxford: Blackwell.

DANIELS, Norman. (2016). Reflective Equilibrium, en: The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium/>>.

DARWALL, Stephen. (1995). Two kinds of respect, En: Dignity, Character, and Self-Respect, R.S. Dillon (ed.), Nueva York: Routledge. pp. 183-186

FARRANT, A., TARKO, V. (2018). James M. Buchanan's 1981 visit to Chile: Knightian democrat or defender of the 'Devil's fix?', The Review of Austrian Economics, Vol. 32, n°1, pp. 1-20

FERNÁNDEZ FREDES, Francisco. (2002). La Constitución chilena de 1980: enclaves autoritarios y cerrojos institucionales, En: CONCHA CANTÚ, H. (coord.). (2002). Sistema representativo y democracia semidirecta: memoria del VII congreso iberoamericano de Derecho Constitucional, Doctrina Jurídica, n°100, México D.F.: Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 193-208

FERRADA BÓRQUEZ, Juan Carlos. (2000). La Constitución Económica de 1980, Revista de Derecho, 11, pp. 47-54

FISHER, Mark. (2009). Capitalist Realism, Winchester: Zero Books

FREEMAN, Samuel. (2007a). Rawls, Londres: Routledge

FREEMAN, Samuel. (2007b). Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press

GUERRERO, Roberto. (1979). La Constitución Económica, Revista Chilena de Derecho, Vol. 6, n°1/4, pp. 79-94

GUILLÉN ROMO, Héctor. (2018). Los orígenes del neoliberalismo: del Coloquio Lippman a la Sociedad de Mont-Pèlerin, Economía UNAM, vol. 15, n°43

HAK, Gordon. (2017). Locating the Left in Difficult Times: Framing a Political Discourse for the Present. Nanaimo: Palgrave Macmillan

- IBÁÑEZ OJEDA, Pedro; LÜDERS, Rolf (colab.). (1984). *Hacia una moderna economía de mercado: diez años de política económica 1973-1983*, Valparaíso: Universidad Federico Santa María
- KANT, Immanuel. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA IV 385-446
- LAVAL, Christian, DARDOT, Pierre. (2013). *La nueva razón del mundo*, Madrid: Gedisa
- LIPPMANN, Walter. (1938). *La Cité libre*, París: Librairie de Médicis
- LOO GUTIÉRREZ, Martín. (2009). La disciplina constitucional del principio de subsidiariedad en Italia y Chile, en: *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso*, n°33, pp. 391-426
- MANDLE, Jon. (2009). *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*, Nueva York: Cambridge University Press
- NEUHÄUSER, Christian. (2021). Property-owning democracy, market socialism and workplace democracy, *Review of Social Economy*, 79:3, 554-580
- NOGUERA ALCALÁ, Humberto. (2009). Consideraciones sobre poder constituyente y reforma de la constitución en la teoría y la práctica constitucional. *Ius et Praxis*, 15, (1), p. 232. [<https://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122009000100007>].
- O'NEILL, Martin. (2020). *Social Justice and Economic Systems: On Rawls, Democratic Socialism, and Alternatives to Capitalism*, (En prensa).
- PEÑA, Carlos. (2020). *Pensar el malestar: la crisis de octubre y la cuestión constitucional*, Santiago de Chile: Taurus
- PLEHWE, D.; MIROWSKI, Philip. (2009). *The Road from Mont-Pèlerin: The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge: Harvard University Press

PONCE CORREA, Patricio. (2021). Servicialidad del Estado, no subsidiariedad. Hacia una reinterpretación del artículo 1° de la Constitución de 1980, en: *Revista de Derecho Público*, N°94, pp. 135-151

POSADA, Adolfo. (1894). *Tratado de Derecho Político, Tomo Segundo: Derecho Constitucional Comparado de los principales Estados de Europa y América*, Madrid: Librería de Victoriano Suárez

PUTNAM, Hilary. (2002). *The fall of the fact/value dichotomy and other essays*, Cambridge: Harvard University Press

RAWLS, John. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

RAWLS, John. (1985). Justice as Fairness: Political not Metaphysical, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, n°3 (Summer, 1985), pp. 223-251

RAWLS, John. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement* (Erin Kelly, ed.), Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

RAWLS, John. (2005). *Political Liberalism (Expanded Edition)*, Nueva York: Columbia University Press

RAWLS, John. (2007). *Lectures on the History of Political Philosophy* (Samuel Freeman, ed.), Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press

ROBBINS, Lionel. (1932). *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Londres: MacMillan & Co. Limited

SELEME, Hugo Omar. (2003). Equilibrio reflexivo y consenso superpuesto, *Isonomía*, n°18. pp. 189-200.

SELEME, Hugo Omar. (2004). *Neutralidad y Justicia: en torno al liberalismo político de John Rawls*, Madrid: Marcial Pons

SELEME, Hugo Omar. (2016). El método del equilibrio reflexivo y su uso en el derecho, En: LARIGUET, Guillermo (comp.). Metodología de la Investigación Jurídica: propuestas contemporáneas, Córdoba: Editorial Brujas, pp. 167-174

VALLEJO GARRETÓN, Rodrigo. (2016). La Constitución Económica chilena: un ensayo en (de)construcción, Estudios constitucionales, Vol. 14, n°1, pp. 247-290

VIERA, C., BASSA, J., FERRADA J.C. (2016). Una aproximación a la idea de "Constitución económica" y sus alcances en la Constitución chilena, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, N°145 (Enero-Abril 2016), pp. 325-359

VON WRIGHT, Georg Henrik. (1981). Explanation and Understanding of Action, En: VON WRIGHT. G. H. (1983). Practical Reason: Philosophical Papers Vol. I, Oxford: Blackwell, pp. 53-66

WENAR, Leif. (2021). John Rawls, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/rawls/>>.

WILDE, Óscar. (1909). The Soul of Man, Londres: Arthur L. Humphreys. Versión digitalizada en: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/1017/pg1017-images.html> [Fecha de consulta: 15 de diciembre del 2021]

ZÚÑIGA URBINA, Francisco. (2007). Vieja-nueva Constitución, en: Estudios Constitucionales, vol. 5, n°1, junio, 2007, pp. 349-370