



Ramón Subercaseaux, 1934. *Plaza de la Compañía*. Colección Privada.

ENSAYO

Los límites de la neutralidad

Por Emilia García y Álvaro Vergara

13

Introducción

¿Puede una sociedad estar compuesta por ciudadanos que adhieren a doctrinas religiosas, filosóficas y morales incompatibles entre sí? ¿Debe el Estado aspirar a establecer la neutralidad en contextos tan diversos como los actuales? Preguntas similares están en el centro del proyecto filosófico del profesor de Harvard, John Rawls (1921–2002), quien buscó diseñar un marco normativo que permitiera reducir el conflicto y alcanzar una cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales.¹

En su influyente obra *Teoría de la justicia* (1971), Rawls propuso organizar la “estructura básica de la sociedad” a partir de la idea de “justicia como imparcialidad”, un modelo que, al menos en teoría, haría posible la convivencia pacífica y duradera entre ciudadanos con visiones irreconciliables sobre el sentido de la vida. La influencia de Rawls ha sido enorme, y aunque no siempre se lo cite, gran parte del debate político contemporáneo, incluido el chileno, refleja sus postulados.²

1 Rawls entiende por estructura básica de la sociedad el modo en que las principales instituciones sociales –como la constitución, la economía y la familia– distribuyen derechos, deberes y beneficios. Reconoce, sin embargo, que su definición es ambigua y que no fija límites nítidos a qué instituciones incluye.

2 Hace poco la ministra Camila Vallejo dijo respecto al aborto que se debía dejar “de pretender imponer ideologías, religiones o valores personales a otros”. Vicería de Gobierno (@viceriagobierno), “Vicería de la ministra secretaria general de gobierno, Camila Vallejo ‘Ministra Vallejo sobre proyecto de aborto’”, X, 6 de agosto de 2025. <https://x.com/viceriagobierno/status/1953123917163270577>

La premisa fundamental de este filósofo es que la estabilidad en sociedades pluralistas exige reglas fundadas en valores compartidos, y no en doctrinas religiosas o filosóficas que se impongan sobre otras. La importancia estaría más en las reglas del juego que en su contenido. La neutralidad estatal sería así la condición de posibilidad para la paz y la cooperación social.³ En este ensayo buscaremos tensionar dichas premisas, argumentando que la imparcialidad tiene límites políticos y prácticos que la vuelven no solo inviable sino también inconsistente.

En particular, esbozaremos tres argumentos: primero, que la imparcialidad *rawlsiana* descansa en una concepción antropológica poco verosímil. Segundo, que en ciertas dimensiones de la vida humana el ideal de neutralidad se vuelve impracticable. Y tercero, que excluir las concepciones del bien de la esfera pública empobrece la deliberación política y terminar privilegiando *de facto* ciertas visiones sobre otras.

Un velo que ciega

14

Imaginemos una sociedad ideal que no alberga conflictos públicos. Allí conviven moros y cristianos, conservadores y progresistas, derechas e izquierdas. Naturalmente, la institucionalidad que acoge a dichos grupos debería contar con mecanismos eficaces para evitar fricciones políticas o religiosas. En ese lugar no se producirían problemas mientras cada quien practique sus creencias en la privacidad de su hogar. Sin embargo, en la esfera pública, esas convicciones deben reducirse a los márgenes mínimos permitidos por la ley. Esto, en otras palabras, llevaría a una cierta privatización de la moral. Rawls suscribiría enteramente este cuadro solo si esas normas comunes se hubieran diseñado bajo condiciones de estricta imparcialidad. Así, para que esa reflexión tenga lugar, propone una condición: sumirnos bajo un “velo de la ignorancia”.

Desde la posición original *rawlsiana*,⁴ el velo de la ignorancia exige que los individuos olviden sus

circunstancias particulares –de su sexo, raza, clase social, talentos, nivel socioeconómico, religión e incluso su concepción del bien– al momento de deliberar sobre los principios de justicia que aplicaran después las instituciones del Estado. La lógica es la siguiente: se lleva a cabo un ejercicio hipotético en el que nadie sabe qué lugar ocupará en la futura estructura social. De esa manera, ninguno tendría incentivos para defender leyes que le otorguen privilegios. Solo bajo esta fórmula, dice Rawls, se diseñarán principios equitativos y aceptables para todos, independiente de su punto de partida o sus circunstancias personales.⁵

Sin embargo, aquí surge una primera dificultad: esta operación concibe a la persona como un sujeto que puede desarrraigarse de su historia, creencias y vínculos. Lo estima capaz de suspender su identidad para deliberar desde el vacío, olvidando cómo el contexto anterior lo provee de racionalidad. En otros términos, Rawls confía en que el derecho puede construir la politicidad humana mediante la razón y fórmulas abstractas basadas en el acuerdo. Dicha perspectiva, no obstante, pareciera explicitar algunas de sus deficiencias. Michael Sandel advierte bien que quienes se sitúan detrás del velo saben que poseen concepciones del bien porque vivieron antes y que esas creencias serán promovidas de alguna manera. En otras palabras, una persona real bajo un velo de la ignorancia teórico simularía ignorar lo que cree correcto, pero nunca lo desconocerá por completo, pues toda su interpretación del mundo surge desde ahí.⁶ En este sentido, la imparcialidad *rawlsiana* no descansaría sobre una neutralidad aplicable, sino sobre un acto de voluntarismo filosófico difícil de sostener. Es complejo, en efecto, puesto que exige pensar a los sujetos como si no tuvieran identidad y una naturaleza política anterior al derecho.

Pese a estas dificultades –advertidas a veces por el mismo Rawls–, el filósofo confía en que los individuos detrás del velo elegirán principios que aseguren libertades básicas iguales y una distribución justa.⁷ Al mismo tiempo, está seguro de que descartarán teorías utilitaristas que puedan emplearlos como meros medios.

3 Sobre esto véase Manfred Svensson, *Pluralismo. Una alternativa a las políticas de la identidad* (Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad, 2022).

4 La posición original es una especie de experimento mental que se inspira en la tradición del contrato social, en el cual individuos hipotéticos acuerdan los principios básicos que regirán la sociedad.

5 John Rawls, *Teoría de la justicia* (Méjico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2021), 27.

6 Michael J. Sandel, *El liberalismo y los límites de la justicia* (Barcelona: Gedisa, 2013), 42.

7 Rawls, *Teoría de la justicia*, 166-7.

Así, surge la “posición original”; una suerte de filtro que permitiría establecer reglas justas aceptables por cualquier persona, siempre que delibere ignorando qué lugar ocupará en la sociedad. Según el Rawls de *Liberalismo político*, este mecanismo de fundación de la nueva sociedad posibilita el establecimiento de un Estado neutral en el que múltiples doctrinas “comprehensivas razonables” coexisten pacíficamente como “resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres”.⁸

" La imparcialidad rawlsiana no descansaría sobre una neutralidad aplicable, sino sobre un acto de voluntarismo filosófico difícil de sostener. Es complejo, en efecto, puesto que exige pensar a los sujetos como si no tuvieran identidad y una naturaleza política anterior al derecho."

Ahora bien, cabe preguntarse cuánto podría durar esa coexistencia armoniosa fundada solo por leyes que no surgieron de la tradición ni de prácticas compartidas. El propio Rawls reconocerá que la idea de una sociedad ordenada —una en que haya justicia como imparcialidad— es poco realista.⁹ Y es que su modelo parece convivir con un fallo estructural: si existen religiones que ordenan la vida entera de sus fieles, y doctrinas políticas que pretenden defender lo bueno, ¿cómo sostener una neutralidad estatal cuyo único fin es buscar una justicia imparcial? Desde aquel punto surge toda una serie de preguntas: ¿es posible ser imparcial en temas como el aborto, la eutanasia o la definición misma de persona? ¿Puede el Estado ser neutral cuando autoriza o prohíbe actos que comprometen las nociones fundamentales del bien humano? El asunto

de fondo puede encontrarse en que, al ampararse en su carácter deontológico, el liberalismo *rawlsiano* prefiere anteponer lo justo según los principios deliberados bajo el velo en vez de la búsqueda de lo bueno en una realidad situada.¹⁰ Olvida que las preferencias que configuran la identidad tienden a ser más fuertes que cualquier marco de reglas que pretenda limitarlas y que la vida individual y colectiva está en constante cambio. Al parapetarse en ello, paradójicamente, el sistema neutral desactiva la deliberación pública sobre cualquier verdad para relegarla al ámbito privado. ¿Cuál sería el resultado? La imposición unilateral de un relativismo político que prefiere sacrificar un Estado que promueva lo bueno en aras de una paz extremadamente frágil.

Este cuestionamiento se vuelve más notorio allí donde Rawls espera que la neutralidad funcione con mayor eficacia: en los temas más sensibles y divisorios del debate público, es decir, donde existe un choque de identidades. Es difícil que en asuntos ya mencionados anteriormente —como el aborto, la eutanasia, la venta de órganos o la definición misma de persona— no impliquen una colisión brutal de concepciones morales diferentes que buscarán influir en la ley. Como representan dos visiones diferentes de la dignidad humana, en esos debates solo hay ganadores y perdedores. Asimismo, al decantarse por alguna opción en los casos sugeridos fracasa la imparcialidad, pues ambas opciones son el triunfo de una doctrina que se impuso por sobre otra.

15

Los problemas del consenso

Una distinción clave para el Estado liberal neutral es la que Rawls establece entre lo *racional* y lo *razonable*. Aunque esta distinción ya se vislumbra en *Teoría de la justicia*, adquiere un papel imprescindible en su obra posterior: *Liberalismo político*. Allí, el autor intenta definir los principios institucionales de una sociedad democrática que pueda acoger el pluralismo moral, político y religioso sin terminar en el caos. La fórmula es exigente: solo las personas razonables —aquellas dispuestas a reconocer el pluralismo y a aceptar reglas equitativas aunque contravengan sus convicciones— están llamadas a participar en el consenso político. Por

8 John Rawls, *Liberalismo político* (Méjico D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015), 10.

9 Rawls, *Liberalismo político*, 10.

10 Luis Villavicencio Miranda, “La neutralidad liberal como anti-perfeccionismo”, *Revista de Derecho (Coquimbo)*, 19, nº 2 (2012): 371-91.



el contrario, los sujetos meramente racionales —que anteponen su interés particular o convicciones morales al bien común—, quedan fuera del juego. Entonces, en el modelo de la neutralidad estatal, Rawls es transparente al explicar que solo participan quienes puedan respetar las reglas: ese es el bien común del liberalismo político.

Rawls construye la noción de un “consenso trasladado” sobre esta base. Esta fórmula hace referencia a un acuerdo político entre doctrinas comprehensivas que aceptan una misma concepción política de la justicia por razones distintas.¹¹ Cada doctrina integraría este consenso desde sus propios fundamentos, en todo lo que no colisione con las demás.¹² El atractivo de este

acuerdo radicaría, para Rawls, en que permite sostener la legitimidad del orden político sin exigir unanimidad filosófica. En resumidas cuentas, cada doctrina acepta los principios de justicia desde su propio horizonte moral y, teóricamente, eso permitiría una cierta estabilidad política que asegure un despliegue igual para todos.

Esta solución en la que, dicho sea de paso, se inspira gran parte del proceso deliberativo hoy, también posee algunas dificultades. La primera, y más evidente, es que no todas las doctrinas estarán dispuestas a subordinar por siempre sus convicciones a un marco común que relativiza sus fundamentos. Desde luego, podrían aceptar dicho marco de reglas en un principio, pero luego lo tensionarán de alguna u otra forma solo por el hecho

11 Rawls, *Liberalismo político*, 132-3.

12 Por ejemplo, un creyente religioso puede apoyar la libertad de conciencia porque su fe enseña la dignidad en la elección moral, y un humanista secular también puede apoyarla pero por

valorarla como parte de la autonomía individual. Ambos se “traslanan” en el apoyo al mismo principio, aunque sus razones difieren.

de existir. Los sistemas filosóficos, políticos y religiosos suelen ser composiciones con *corpus morales* difíciles de dividir, sobre todo si es por factores exógenos. ¿Es posible para un cristiano, defender en la esfera pública solo algunos de los mandamientos e ignorar otros? ¿Puede un progresista serlo en aquellas cosas que no lo enfrenten con los conservadores, y viceversa? ¿Puede sostenerse una vida común si se funda en identidades reducidas a fragmentos aceptables para el otro?

Detrás de esta dificultad para mantener el consenso en el tiempo se esconde una gran omisión: no todas las visiones del mundo distinguen entre lo político y lo moral como lo hace Rawls. De hecho, para muchos, la política solo puede desenvolverse dentro de lo que permita la moral y la prudencia. Suponer que esa separación es universalmente válida ya implica adoptar una concepción del bien que privilegia de antemano el acuerdo procedimental. El autor sostiene que su teoría no impone una filosofía particular al resto, sino que se limita a establecer reglas mínimas de justicia política, compatibles con la libertad de cada uno para perseguir su propia concepción de vida buena. Sin embargo, la realidad es que su consenso traslapado impone una concepción moral tan fuerte, que limita la capacidad de las otras doctrinas para expresarse en la esfera pública. Por otro lado, todo orden institucional encarna —más implícita que explícitamente— una cierta visión de la persona, del bien común y de la vida humana (la propia teoría de Rawls lo hace al privilegiar la tolerancia por sobre otros valores). Al negar ese carácter inevitablemente valorativo, el autor de *Teoría de la justicia* busca institucionalizar su ética liberal bajo la máscara de la imparcialidad. Lo que se oculta, no obstante, es que al mismo tiempo excluye bajo la etiqueta de lo “no razonable” a todas aquellas doctrinas que se niegan a disociar lo justo de lo bueno.

La dictadura del relativismo

Hasta ahora, hemos intentado mostrar que la pretensión de fundar un orden político justo sin recurrir a concepciones sustantivas del bien descansa en una operación teórica que se funda en la llamada justicia como imparcialidad. Este acuerdo sobre las normas que intentan impedir el conflicto público incluye una limitación a las creencias personales o a las tradiciones

religiosas y se extiende también al concepto de verdad. Para que las instituciones estatales sean consideradas legítimas por todos, deben evitar expresar toda pretensión epistémica fuerte. Según Rawls, la “razón pública” opera en este contexto como un filtro que despoja a los argumentos de toda referencia a lo verdadero. La causa asoma por sí sola: si se impone la verdad —que es única— se generará inevitablemente conflicto y la pretensión de neutralidad en el procedimiento se verá cuestionada.

Este desplazamiento de la verdad por la neutralidad no es inocuo; al contrario, genera consecuencias cruciales en cualquier orden político. Si en la deliberación pública se elimina toda referencia a la verdad, la justicia dejaría de tener un sentido teleológico —es decir, orientado a un fin como cuidar a otros, restituir algo, o indemnizar a alguien—. En lugar de ser una virtud prudencial que busca fines buenos, la justicia pasa a ser solo la aplicación mecánica de reglas preestablecidas cuyo único objetivo será evitar conflictos. Dicho más claramente, lo importante en el Estado neutral liberal siempre serán los medios, nunca la pertinencia o bondad de los fines.¹³ Bajo el concepto de *lo razonable*, el lenguaje político y las instituciones terminan restringiendo la deliberación pública a márgenes previamente establecidos. Pero incluso los principios más elementales de la justicia requieren criterios y jerarquías (prelaciones) para decidir qué proteger primero y qué no. Por ejemplo, la libertad de conciencia o de expresión por sobre la libertad de portar armas o consumir drogas. Esta jerarquización, aunque pretenda ser neutral, siempre implica una concepción de bien. Al final, es de primera importancia transparentar que toda afirmación sobre lo justo lleva consigo —explícita o implícitamente— una afirmación sobre lo bueno, aun cuando se niegue.

¹³ Aristóteles sostiene que no puede haber justicia sin una referencia al bien común. En la *Ética a Nicómaco* afirma que la justicia general es la virtud completa del ciudadano pues resume la obediencia a leyes que buscan el bien de todos. A su juicio, las leyes legítimas no son moralmente neutras sino que contienen mandatos positivos sobre cómo vivir conforme a la virtud, y prohibiciones respecto de lo que se considera vicioso. La justicia entonces no se limita a distribuir bienes, sino que orienta esa distribución según lo que contribuye al florecimiento humano. Incluso los honores, dice Aristóteles, debe distribuirse según la virtud, lo que implica una evaluación moral de los fines deseables para la comunidad. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2018), 71-2.

En línea directa con lo anterior, la exclusión de la verdad en el ámbito público integra siempre una antropología determinada. Ya hicimos notar que ese hombre que pasa por el velo de la ignorancia no existe: es imposible separar completamente a las personas de sus creencias, de sus comunidades de sentido o de las tradiciones que han modelado su juicio moral. En consecuencia, la deliberación de la que habla Rawls solo puede ocurrir en las páginas de libros que promueven utopías o teorías de la justicia meramente orientativas. Tomar decisiones relativas a la estructura básica de la sociedad –desde el marco constitucional hasta la organización económica– presupone lenguajes heredados obtenidos desde marcos culturales que forman las razones que consideramos válidas y defendemos. Exigir que un individuo piense como si no perteneciera a su contexto, es imponerle una forma artificial de racionalidad que desconoce su propia constitución moral. Ni siquiera en sus decisiones personales las personas podrían comportarse bajo esa lógica: todos solemos actuar según lo que creemos correcto en un momento y espacio determinado. Por eso estamos dispuestos a aceptar las consecuencias de nuestras decisiones, pues tuvieron un fundamento –consciente o inconsciente– desde lo que constituye nuestro ser.

La exclusión *a priori* de ciertas doctrinas genera, a su vez, otra consecuencia política decisiva. Al definir qué razones pueden ingresar legítimamente al espacio público, el Estado termina por fijar de antemano los términos de lo permitido. Desde esta perspectiva, lo que Rawls presenta como un acto de neutralidad, en realidad consagra una matriz valorativa difícil de modificar. Aquí la paradoja termina siendo evidente: la neutralidad liberal privilegia en teoría a la pluralidad, pero sus propias reglas la limitan desde el principio. De esta forma, la arquitectura institucional *rawlsiana* no tarda en generar efectos prácticos ineludibles. El primero de ellos, como advirtió en su tiempo Joseph Ratzinger, es el relativismo moral que produce.¹⁴ Al excluir cualquier

pretensión de verdad compartida, el discurso público queda reducido a una negociación de preferencias privadas bajo la cual ninguna autoridad puede orientar el juicio colectivo. Una decisión será justa y legítima si se ajusta al procedimiento establecido. En otras palabras, el criterio legislativo será el acuerdo por el acuerdo, y no el consenso para conservar o perseguir lo bueno. En ese lugar, como intentamos mostrar, las convicciones profundas van a ser expresadas en la intimidad, pero no tendrán cabida en el ámbito de lo público por su posible capacidad de conflicto. En ese punto lo moral se transforma en un asunto puramente subjetivo donde reina lo que cada quien cree y la razón pública simplemente se ve limitada a administrar el desacuerdo. Demás está decir que ahí la dimensión formativa de la política queda completamente relegada.

Pero quizás la consecuencia más preocupante de todas nuestras aprehensiones es la imposición ideológica que se concreta bajo una aparente neutralidad. Cuando el Estado establece que pueden participar argumentos “razonables” en el debate público, lo que está haciendo es delimitar de antemano qué tipo de juicios pueden participar en el debate democrático. De manera silenciosa, se construye una estructura institucional en el que solo ciertas formas de vida –aquellas compatibles con la libertad como elección individual– resultan válidas.

Por tanto, cabe una última advertencia: No siempre la amenaza a la democracia viene de doctrinas radicales o liderazgos autoritarios; a veces es el mismo entramado normativo el que, al ampararse en la neutralidad, termina imponiendo silenciosamente unas nociones de bien sobre otras. Preguntarnos por estos límites será condición necesaria para que las democracias puedan seguir siendo verdaderamente plurales. R

¹⁴ Justo antes de entrar al Cónclave, Joseph Ratzinger advirtió que un orden político que renuncia a afirmar verdades comunes cae en una “dictadura del relativismo”, donde nada se reconoce como definitivo y la única medida válida es el propio yo y sus deseos. Su lúcida crítica apuntaba a la incapacidad de un sistema relativista para sostener un juicio moral común, debilitando así los fundamentos éticos de la vida pública. Joseph Ratzinger, “Homilía durante la misa *Pro eligendo Pontifice*”, 18 de abril de 2005.