

Pluralidad, pluralismo y tolerancia en la sociedad chilena actual

Agustín Squella

RESUMEN

Este trabajo, desde una perspectiva analítica, establece los conceptos de pluralidad, pluralismo y tolerancia, e indaga acerca de cuánta pluralidad, pluralismo y tolerancia tiene la sociedad chilena actual. Distingue también los planos de la realidad, de la percepción y del discurso que se dan a propósito de la pluralidad, el pluralismo y la tolerancia en ella. Propone algún criterio para distinguir entre las posiciones liberales y conservadoras que de algún modo se enfrentan hoy en Chile y examina, asimismo, aquellos temas respecto de los cuales se están dando los mayores y más importantes debates éticos entre los sectores conservadores y liberales del país. El trabajo identifica las limitaciones constitucionales y legales que reconoce la democracia chilena, explica la diferencia entre transición y reconciliación, y la que existe entre los acuerdos y los consensos logrados por el país en la última década.

■ **Agustín Squella** es abogado, doctor en derecho, periodista colegiado y profesor de Introducción al Derecho y de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valparaíso y Universidad Diego Portales. Es Miembro de Número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile, y Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Entre 1990 y 1998 fue Rector de la Universidad de Valparaíso. Editor de la Revista de Ciencias Sociales, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, y del Anuario de Filosofía Jurídica y Social, de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Miembro del Consejo de Redacción de "Ratio Juris" (Italia), "Doxa" (España), "Cuadernos de Filosofía del Derecho de la Cátedra Francisco Suárez" (España), "Insonomía" (México) y "Contradogmáticas" (Brasil). Autor de los libros "Estatuto jurídico de la televisión chilena"; "Derecho, desobediencia y justicia"; "Estudios sobre derechos humanos"; "Positivismo jurídico, democracia y derechos humanos"; "Derecho y moral"; "Astillas" y "Presencia de Bobbio en Iberoamérica".

* Las citas que incluye el texto precedente corresponden a Paul Ricoeur, "El conflicto: ¿signo de contradicción y de unidad?", en *Poder y conflicto*, Editorial del Pacífico, Santiago, 1975. Agustín Squella, "Religiosidad y secularización (O un estado de indecisión ante Dios)", Instituto de Chile, Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales, 1986. Agustín Squella, "Moral a dos bandas", en *Astillas*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999. Stephen Holmes, "La estructura permanente del pensamiento antiliberal", en *El liberalismo y la vida moral*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.

AGUSTÍN SQUELLA, es abogado, periodista y profesor de Introducción al Derecho y de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valparaíso.

Fax: (56-2) 220 071

Email: mltobar@uv.cl

INTRODUCCIÓN

Ante todo, debo decir que al momento de ser invitado a participar en el proyecto del que forma parte el texto que sigue, tuve, a la vez, una sensación de agrado y de temor.

La primera de tales sensaciones, la de agrado, tuvo que ver con el tema del proyecto y con las demás personas que participarían en él. En cuanto al temor, provino de la conciencia que tengo acerca de mi propensión a adoptar, en este tipo de asuntos, una perspectiva conceptual. Ésta, por lo común, no rinde más que algunas posibles clarificaciones acerca del uso que podemos dar a ciertas palabras reputadas importantes en el marco del tema de que se trate. En este caso, como se sabe, ese tema concierne a la **unidad** y **diversidad** en la sociedad chilena actual.

Al momento de concluir la preparación de este texto, debo decir que ambas sensaciones subsisten, aunque acrecentadas. Por una parte, el trabajo asociado que fue posible realizar con los demás participantes fue más satisfactorio de lo que creí. Por la otra, mi contribución resultó posiblemente más conceptual de lo que yo mismo pude imaginar en un comienzo. Lo primero es algo ciertamente auspicioso, aunque no estoy seguro de que lo segundo también lo sea.

En todo caso, sólo me queda esperar que el agrado sea compartido por los demás participantes. Respecto de lo segundo, confío en que las limitaciones de este texto analítico puedan ser suplidas por los trabajos de aquellos participantes que desarrollan el mismo tema desde perspectivas preferentemente históricas y sociológicas.

1. **Unidad y convivencia. Opciones y tendencias**

Entre otras características, una sociedad moderna es aquella que acoge la diversidad y renuncia a la uniformidad. Por lo mismo, a lo que toda sociedad moderna aspira no es propiamente a la **unidad**, sino a instalar y compartir unos aceptables hábitos de **convivencia** entre sus miembros.

Mientras que la unidad designa la propiedad que consiste en que algo no puede dividirse sin que se destruya o altere gravemente, la convivencia alude al hecho de vivir unas personas con otras. Por lo mismo, la palabra **unidad**, utilizada al modo de una cualidad que tiene o que se desea para una determinada sociedad, es más fuerte

que la palabra **convivencia**. Ello quiere decir que para lograr unidad es preciso satisfacer más condiciones que para conseguir convivencia. De esta manera la unidad, si bien no se confunde con *uniformidad*, tiene una evidente cercanía con ésta, ya que se podría creer que para conseguir unidad es preciso tener o a lo menos fingir uniformidad. Por su parte, la convivencia, si bien no se puede confundir con *diversidad*, es portadora de un sentido que la acerca a esta última expresión.

Como se sabe, “con” es una preposición que indica el modo de hacer alguna cosa. La expresión “convivir” sugiere que para vivir (y en el caso que nos interesa, para vivir en sociedad) se requiere establecer un *modo de hacerlo*, puesto que vivir en sociedad no nos está dado naturalmente. Esto quiere decir que el modo de hacer para vivir en sociedad no se encuentra establecido de una vez y para siempre ni tampoco de una manera que podamos reconocer con total certeza. Cuando la voz “con” se junta con otra palabra, por ejemplo, con el verbo “vivir”, la expresión resultante, “convivir”, sugiere siempre agregación, más aún, cooperación, dos palabras que nos devuelven la idea de sociedad como algo que forman los hombres para desarrollar relaciones permanentes de colaboración, las que, por cierto, no excluyen la existencia de conflictos.

En suma, decir que la vida en sociedad es **convivencia**, no **unión**, expresa bien las siguientes ideas:

a) que la individualidad, entendida como sello y a la vez diferencia de uno respecto de los demás, es perfectamente compatible con la existencia de la sociedad; y

b) que ni la cooperación ni el conflicto –la primera vista como algo positivo y el segundo como algo negativo– son algo que propiamente acontece o no dentro de la sociedad, sino algo que toda sociedad tiene siempre de hecho.

Esto significa que ni la colaboración es una virtud social ni el conflicto un vicio o una enfermedad social, sino que ambos son fenómenos permanentes de la vida social. De allí, entonces, que una frase como “Quiero una sociedad donde haya colaboración” sea redundante, mientras que otra como “Quiero una sociedad sin conflictos” resulte contradictoria. Por lo tanto, tenemos que aceptar que en la vida social nos comportemos como amigos a la vez que como adversarios.

Sin embargo, una auténtica patología social puede surgir cuando se trata de propiciar el conflicto en forma deliberada o de evitarlo obstinadamente. Con ello no quiero sino hacer aplicación de la idea que debemos a Paul Ricoeur: que puede ser tan dañino para una sociedad *el conflicto a cualquier precio* como *el acuerdo a como dé lugar*. Este punto tiene particular importancia en el caso de la sociedad chilena de las últimas décadas. Es bien notorio que la lógica del conflicto a cualquier precio dominó en nuestro país, casi sin contrapesos, a fines de la década de los ‘60 e inicios de la de los ‘70, período en el que se produjo una tan profunda como deliberada agudización de los conflictos. Otro tanto ha hecho la lógica del acuerdo a como dé

lugar en la presente década de los '90, lo cual quiere decir que hemos procurado curar una patología valiéndonos de otra.

Puesta dicha situación de otra manera, se podría decir que a fines de la década de los '60 e inicios de los '70 prevalecían con claridad las **opciones** por sobre las **tendencias**. Preferíamos atender no al curso más probable de los acontecimientos, sino a aquel que queríamos imprimirles desde nuestra voluntad, exponiéndonos en forma deliberada al conflicto. Hoy asistimos al no menos rotundo triunfo de las tendencias sobre las opciones. Preferimos atender al curso que de hecho llevan las cosas que a definir y adoptar pautas acerca del curso que deberíamos imprimirles, con lo cual ahora quedamos expuestos al riesgo de los acuerdos a toda costa.

Presentadas las cosas de una manera tal vez algo simple, llamamos tendencias al curso que de hecho llevan las cosas en un momento dado en un determinado campo o materia y al curso que tales cosas mantendrán probablemente en el futuro próximo. En cambio, llamamos opciones a los actos de elección que se hacen para adoptar en forma consciente y deliberada un curso de acción. Esta distinción nos parece muy relevante a la hora de analizar las decisiones colectivas, es decir, las que adoptan los órganos de gobierno de la sociedad, que siempre estarán en la disyuntiva de seguir las tendencias que predominan o de hacer opciones que puedan apuntar a una dirección distinta de la que marquen las tendencias en boga.

Por cierto que este contraste entre opciones y tendencias es más complejo que el mostrado en los párrafos precedentes. De partida, las tendencias pueden ser vistas sólo como uno de los insumos que debe tomar en cuenta la autoridad pública a la hora de adoptar decisiones colectivas o de gobierno. También es posible optar por una determinada tendencia, o sea, escoger libre y razonadamente el camino que ésta marca, lo cual es bien distinto a dejarse llevar por ella por comodidad, falta de imaginación o simple mimetismo. A su vez, lo que llamamos tendencias pueden no ser más que las opciones que en un instante y lugar dados gozan de mayor popularidad y adhesión.

Con todo, y retomando el esquema de un contraste simple entre tendencias y opciones, podría decirse que las primeras son las preferidas del hombre realista y pragmático que no quiere asumir la dificultad de nadar contra la corriente. Las segundas resultan más atractivas para el sujeto que valora los ideales antes que los hechos, y que se muestra más preocupado de establecer lo que las cosas deben ser en lugar de lo que son en un momento dado. De este modo, el amigo de las opciones también suele ser amigo de los argumentos; en cambio, el partidario de las tendencias exhibe antes estadísticas que auténticas razones.

Es efectivo que el país pagó un alto precio por haber soñado en un momento dado de su historia de espaldas a la realidad y a los límites y condiciones que ésta última impone. Es decir, por haber sobrevalorado en forma exagerada las opciones y descuidado negligentemente las tendencias. Mi pregunta es si no vamos a pagar un

precio también demasiado alto como resultado de aferrarnos ahora a la manía contraria: creer que cada vez que vamos a decidir un asunto público lo que hay que hacer es simplemente seguir la dirección que marcan las tendencias y eludir todo análisis razonado y libre que nos pudiera conducir a una opción diferente.

Volviendo a la distinción entre **unidad** y **convivencia**, quizás si la primera se relacione con la idea tradicional de **nación** (que es un concepto cultural), mientras que la segunda lo haga con la idea de **sociedad**, que es un concepto de alcances propiamente políticos. Nación es un concepto que supone unidad cultural y en cierto modo moral de una comunidad. Ello trae consigo fenómenos como la identidad y el orgullo nacionales; esto es, un fuerte sentido de pertenencia comunitaria y una no menos fuerte convicción acerca de que el sello común compartido alberga determinados valores que se consideran mejores que los que puedan ostentar otros grupos nacionales. En cambio, sociedad es un concepto que alude a un pacto de convivencia entre quienes admiten tener diferencias y optan por la paz y la justicia –ambas relativas– que pueden proveer los vínculos asociativos e igualitarios, aunque no se inclinan por la instauración de una unidad cultural que uniforme las ideas religiosas, morales o de otro orden, puesto que precisamente lo que la sociedad persigue es mantener las diferencias.

Las distinciones previas podrían servir para preguntarnos si lo que queremos tener en Chile es una buena sociedad, esto es, una buena convivencia, o una buena nación. Es decir, una unidad cultural que podamos a la vez identificar y exhibir como buena e incluso mejor que otras que existen en el planeta.

Es evidente que una sociedad, a diferencia de una nación, debilita la vida en común del conjunto del grupo, aunque a la vez promueve las asociaciones voluntarias que dan vida a los *grupos* dentro del grupo. En consecuencia, si una nación es siempre coral, armónica, una sociedad es inevitablemente cacofónica.

2. Pluralidad, pluralismo, tolerancia

Para caracterizar a la sociedad chilena actual desde el punto de vista de su diversidad, así como para evaluar cuánto esa diversidad favorece o perjudica nuestra convivencia, es preciso distinguir ahora entre **pluralidad**, **pluralismo** y **tolerancia**. A la vez, tratándose de la tolerancia es posible distinguir entre una tolerancia **activa** y otra **pasiva**.

Llamo **pluralidad** al simple hecho de la diversidad, a la circunstancia fáctica de existir al interior de una sociedad cualquiera una variedad no coincidente de creencias, convicciones, sentimientos y puntos de vista acerca de asuntos que se reputan importantes como el origen y finalidad de la vida humana; la relación del hombre con

una posible divinidad; la idea de vida buena y los medios necesarios para alcanzarla; la organización y distribución del poder; la adopción de las decisiones colectivas para el gobierno de la sociedad; la tensión entre libertad e igualdad como dos valores deseables que, no obstante, pueden colisionar entre sí a partir de cierto punto, etc. Como se ve, la pluralidad es un hecho que puede darse en distintos campos, por ejemplo, filosófico, religioso, moral y político.

Llamo **pluralismo** a la valoración positiva que se hace de la pluralidad, esto es, a la actitud que consiste en aceptar la pluralidad y en estimarla como un bien, no como un mal, en tanto ella es expresión de la autonomía de las personas para determinarse en cada uno de los campos antes señalados. Por consiguiente, el pluralismo no depende de cuánta pluralidad exista en la sociedad en un momento dado, sino que se trata de una actitud que los sujetos asumen en la medida que reconocen y dan valor a la autonomía de las personas, esto es, a la facultad que éstas tienen para autodeterminarse.

Así las cosas, mientras la pluralidad es un *hecho*, el pluralismo es una determinada *actitud* que las personas pueden o no adoptar ante ese hecho.

En cuanto a la **tolerancia**, se trata ya de una virtud, es decir, de algo más que una mera actitud inicial frente a la pluralidad. Como se acostumbra decir de las virtudes, es una *disposición* o *hábito* de bien que podemos desarrollar o no frente a la diversidad. En consecuencia, es algo no sólo adquirido, sino que es posible adquirir únicamente mediante su práctica o ejercicio. La tolerancia **pasiva** es aquella que consiste en resignarse al hecho de la pluralidad y en aceptar la existencia de aquellas creencias, convicciones, sentimientos y puntos de vista que no coinciden con los nuestros y que reprobamos como incorrectos. En cambio, la tolerancia **activa** consiste en la disposición habitual de comunicarse con quienes sustentan creencias, convicciones, puntos de vista y sentimientos que no aprobamos, en entrar en diálogo con ellos, en escuchar las razones que puedan ofrecernos, en sopesar luego esas razones, y en estar incluso dispuestos a modificar las creencias y convicciones propias como resultado de esta comunicación y diálogo.

Conviene advertir que lo que hemos llamado pluralismo no es lo mismo que la tolerancia. Esta última es una virtud, una determinada práctica que se adquiere mediante su propio ejercicio. En cambio, el pluralismo es una actitud que, casi al modo de un imperativo, se adopta por quienes reconocen la autonomía que tienen las personas para asumir creencias y convicciones, así como para adoptar distintos planes de vida. El pluralismo acepta la pluralidad en nombre de dicha autonomía, en tanto que la tolerancia consiste en el hábito de convivir con la pluralidad (tolerancia pasiva) y de promover un diálogo al interior de ésta (tolerancia activa).

Un planteamiento conceptual como el que acabamos de hacer, por una parte, clarifica el sentido que atribuimos a las expresiones pluralidad, pluralismo y tolerancia. Por la otra, sugiere las relaciones que existen entre los fenómenos que designamos

con tales palabras, y puede prestar alguna utilidad a la hora de preguntarnos cuánta pluralidad, cuánto pluralismo y cuánta tolerancia tiene hoy la sociedad chilena. Mi hipótesis es que entre nosotros la pluralidad es mayor que el pluralismo, la tolerancia menor que el pluralismo y la tolerancia activa menor que la pasiva.

Sin embargo, es probable que con una hipótesis como ésta no estemos adelantando ninguna característica peculiar o propia de la sociedad chilena, puesto que algo similar acontecería siempre en toda sociedad.

En efecto, es posible que en toda sociedad se produzca alguna interrelación entre pluralidad y pluralismo, a la vez que entre pluralismo y tolerancia. Lo que quiero decir con esto es que la pluralidad promueve el pluralismo, en tanto que el pluralismo empuja hacia la tolerancia.

En primer lugar, la pluralidad promueve pluralismo. En sociedades homogéneas hay más posibilidades de que las personas consideren como un mal, o cuando menos como una amenaza, la existencia de creencias, convicciones, sentimientos, puntos de vista y planes de vida que se aparten de los cánones aceptados. A la inversa, en sociedades heterogéneas hay más posibilidades de que las personas se hagan la idea de que la pluralidad es un hecho que es conveniente aprobar en nombre de la autonomía individual. Esto último quiere decir algo así como “los hechos mandan”, puesto que el pluralismo que ostenta cualquier sociedad se expande o se contrae en alguna directa relación con la mayor o menor pluralidad que la misma sociedad vaya alcanzando.

En el caso de Chile lo anterior nos parece evidente: el incremento de la pluralidad filosófica, religiosa, moral y política, o sea, el simple aumento de la diversidad en cada uno de esos campos (un fenómeno que se acentúa a partir de la década de los '60, si bien por momentos llevado al extremo de los antagonismos) ha traído consigo un mayor pluralismo, un mayor número de personas que aprecian la pluralidad como un bien y no como una amenaza. En consecuencia, el solo incremento de la pluralidad en cualquiera de los campos o materias identificados al momento de acordar un sentido a la palabra “pluralidad”, si bien al comienzo puede producir desconcierto, temor e incluso antagonismos en parte importante de la población, termina por persuadir a la mayoría de que lo mejor que puede hacer es aceptar la pluralidad, tanto en nombre del principio de autonomía como en el del cálculo de las posibilidades de sobrevivencia de las creencias y puntos de vista propios. Esto último, claro está, con la condición de que la agudización de los conflictos no llegue al punto que efectivamente alcanzó en nuestro país y que trajo consigo, como todos sabemos, la violenta imposición de un determinado punto de vista sobre los demás y, por lo mismo, una fuerte atenuación del pluralismo a partir de 1973. Por otra parte, la expansión del pluralismo, a su vez, tiene un efecto en el fenómeno de la pluralidad, puesto que crea mejores condiciones para un incremento aún mayor de esta última.

Debido a la interrelación que existe entre pluralidad y pluralismo –aquella expandiendo a éste y éste favoreciendo un mayor campo para aquella– los enemigos del

pluralismo suelen ser también enemigos de la pluralidad. En otras palabras, como un incremento de la pluralidad tiende a producir una expansión del pluralismo, los enemigos de éste tratan de poner freno a aquélla, es decir, procuran favorecer un tipo de sociedad menos plural para no verse obligados a tener que vivir en una sociedad pluralista.

Según anticipamos, el pluralismo empuja a su vez hacia la tolerancia. Con ello queremos decir que la aceptación de la pluralidad favorece la práctica que consiste en admitir las creencias, convicciones, puntos de vista y planes de vida que reprobamos, renunciando a combatirlos por medios coactivos, y consintiendo, además, en que no es legítimo discriminar en su contra.

Al igual que en el caso de la pluralidad y del pluralismo, también existe una relación entre pluralismo y tolerancia. El incremento de aquél produce una expansión de ésta, de donde resulta claro por qué los enemigos de la tolerancia siempre miran con recelo el fenómeno del pluralismo y tratan de disminuir el campo de acción de la primera valiéndose, para ello, de un desprestigio directo o soterrado del segundo. En otros términos, quien no quiera resignarse a convivir con creencias, puntos de vista o planes de vida que le parezcan reprobables, procurará que no prolifere dentro de la sociedad (o dentro del círculo más restringido en que desarrolle su existencia) aquella actitud que consiste en apreciar la diversidad como un bien y no como un mal o una amenaza. Pero esta relación entre pluralismo y tolerancia es también una interrelación –lo mismo que en el caso de pluralidad y pluralismo– puesto que mayores grados de tolerancia en una sociedad proporcionan una base más firme y segura a las cotas de pluralismo que esa misma sociedad exhiba.

Algo similar ocurre entre tolerancia pasiva y tolerancia activa, en el sentido de que buenos niveles de la primera abren paso a la práctica de la segunda. El solo hecho de resignarnos a convivir con los que piensan, sienten o viven de manera diferente siembra, por así decir, el germen de esa disposición espiritual –ciertamente más exigente y también más generosa– que nos lleva a comunicarnos con tales personas; a entrar en diálogo; a escuchar las razones que puedan ofrecernos y a mostrarnos incluso dispuestos a modificar las propias convicciones y puntos de vista como resultado de esa comunicación y diálogo. Por lo mismo, y en un parangón con lo que acontece entre pluralidad y pluralismo, así como entre pluralismo y tolerancia pasiva, los que no estén dispuestos a practicar una tolerancia, en el sentido activo del término, se mostrarán usualmente reacios a practicarla, incluso en el sentido pasivo del mismo. Por el contrario, los partidarios de una tolerancia activa verán en la de tipo pasivo una práctica conveniente, si bien incompleta, y en cierto modo una condición previa de aquella modalidad más exigente de tolerancia que desearían practicar.

Si ahora reunimos las interrelaciones previas, se podría concluir en que la aprobación o desaprobación que se hace de la pluralidad (entendida esta última como simple diversidad de hecho) está determinada, en forma consciente o inconsciente, por la aprobación que nos merecen, ya en otro plano (no el de los hechos, sino el de las actitudes y los hábitos), esas disposiciones que llamamos pluralismo y tolerancia.

Asimismo, hay que admitir que el pluralismo de una sociedad irá a la zaga de la pluralidad, la tolerancia pasiva a la zaga del pluralismo y la tolerancia activa a la zaga de la de carácter pasivo. Con todo, resulta interesante preguntarse cuánto es esa zaga en la sociedad chilena actual, cuánto desfase tenemos entre pluralidad y pluralismo, entre pluralismo y tolerancia y entre tolerancia activa y pasiva. Sobre el particular, mi impresión es que subsiste un hiato importante entre pluralidad y pluralismo. La expansión de nuestro pluralismo se produce a una velocidad sensiblemente más lenta que en otras sociedades respecto de lo que acontece con los tiempos más rápidos que toma el simple incremento de nuestra diversidad.

Lo anterior quiere decir que tardamos mucho tiempo en aceptar la diversidad que de hecho se produce en los más diversos campos. Impedidos de terminar con la diversidad o de obstaculizar su incremento, y fracasados también los intentos por estigmatizar la diversidad como fenómeno que pondría poner en riesgo la sobrevivencia de un proyecto social unitario, solemos recurrir al subterfugio de ocultarla y de continuar presumiendo que somos una sociedad homogénea. El ocultamiento de la diversidad se lleva a cabo de muy distintas maneras, en especial por medio de una cierta homogeneización de los medios de comunicación que deberían transparentarla, como también mediante un discurso que certifica como “alternativo” –en un sentido más peyorativo que descriptivo del término– a cualquier planteamiento que haga patente de manera fuerte esa misma diversidad.

A su vez, el hiato entre tolerancia pasiva y activa es todavía mayor. En mi parecer, uno de los factores que más perjudica el desarrollo de una tolerancia activa en nuestro medio se relaciona con un discurso público dominante. En materias de índole moral sugiere que personas con convicciones firmes en este terreno todo lo más que pueden hacer es practicar una tolerancia pasiva, puesto que la de carácter activo se vincularía inevitablemente con un relativismo moral de efectos personales y sociales muy inconvenientes.

A un discurso como ése lo he llamado otras veces “moral a dos bandas”, porque sugiere en forma errónea que en punto a nuestras convicciones de orden moral y a sus posibilidades de argumentación racional existirían sólo dos posiciones: la de quienes tienen convicciones fuertes en ese terreno y están persuadidos de que es posible probar racionalmente su mayor valor de verdad respecto de convicciones discrepantes, y la de quienes poseen convicciones débiles, o simplemente carecen de ellas y postulan que no es posible la prueba de verdades irrefutables en el ámbito moral.

Las posiciones que pueden existir a ese respecto son más de dos.

La *indiferencia* sería la posición de aquellos que situados frente a un asunto moral importante respecto del cual se les pide un pronunciamiento, sencillamente se encogen de hombros y declaran no tener ninguna preferencia que expresar sobre la materia.

Está también la posición de los *desinformados*, la de aquellos que frente a la misma situación antes descrita declaran no disponer de suficiente información acerca del tema o materia que se les plantea. Por lo mismo, difieren su pronunciamiento hasta el momento en que puedan disponer y comprender la información que precisan.

Por su parte, la *neutralidad* sería la posición de quienes tienen un juicio moral formado, aunque por una razón estratégica cualquiera prefieren no darlo a conocer. Sería el caso de un profesor de derecho penal que, al discutir con sus alumnos sobre penalización o despenalización del aborto, silencia momentáneamente sus planteamientos sobre el tema con el propósito de favorecer una discusión más libre.

Sigue luego la posición del *relativismo*, sustentada por quienes declaran ser capaces de formarse y emitir un juicio moral acerca del asunto de que se trate, aunque creen que todos los juicios morales que puedan pronunciarse al respecto, por contradictorios que resulten entre sí, tienen igual justificación. Ninguno de ellos, ni siquiera el propio, puede resultar preferible a los demás desde un punto de vista objetivo.

A continuación está la posición del *escepticismo*, la de aquellos que son capaces de tener y expresar un juicio moral acerca del asunto en discusión, que prefieren su propio juicio al de los demás y están dispuestos a defenderlo con algún tipo de argumentación, pero, en último término, admiten que ni ellos ni nadie cuenta con métodos propiamente racionales que permitan probar con certeza el mayor valor de verdad de cualquiera de los juicios morales que puedan hallarse en conflicto sobre la materia de que se trate.

Está también la posición que se puede calificar con la palabra *falibilidad*, la de quienes poseen una convicción moral fuerte sobre el asunto de que se trate y creen estar en posición de demostrar racionalmente el mayor valor de verdad de la misma respecto de otras que se le oponen. Pero, a la vez, reconocen su propia falibilidad, admiten la posibilidad de estar equivocados y entonces aceptan oír los argumentos que puedan darles las personas que piensen distinto frente al tema moral en discusión.

El *absolutismo* moral, también llamado en ocasiones “realismo moral”, coincide exactamente con la posición anterior, la de los falibles, aunque su interés por identificar y acercarse a quienes piensan distinto proviene no de la posibilidad de aprender de éstos, sino del impulso por convertirlos.

En fin, el *fanatismo* en cuestiones de índole moral se confunde con la posición del absolutismo, aunque con una diferencia central: los fanáticos buscan a sus contradictores no para convertirlos, sino para eliminarlos.

Ya sea que se las vea como temperamentos morales posibles de las personas, o bien como categorías conceptuales que permiten ordenar mejor las preferencias morales de los individuos, las distinciones precedentes tienen el mérito de abrir la

banda de posibilidades más allá de las dos presentadas en un comienzo. Un esquema como el expuesto tiene la suficiente flexibilidad como para admitir que las personas puedan manifestar más de un temperamento moral, según sea la índole e importancia del asunto moral que se discuta. Es decir, las personas no tienen siempre y para todos los asuntos morales uno solo de tales temperamentos, sino que, por así decirlo, se desplazan entre ellos o al menos entre algunos de ellos, según sea –reiteramos– la índole e importancia del asunto moral de que se trate. Una flexibilidad semejante será destacada más adelante en este trabajo, cuando analicemos la distinción entre liberales y conservadores.

3. Pluralismo y centros de poder

Si por **pluralismo** entendiéramos ahora otro fenómeno de carácter social, la multiplicación y autonomía de los centros de poder al interior de una sociedad, la nuestra también exhibe carencias manifiestas en este sentido, en particular en lo que concierne a la autonomía de los centros de poder. Ésta es escasa, por ejemplo, entre poder político y poder económico, entre poder civil y poder religioso, y entre poder político y poder militar. Lo anterior es importante porque la sola multiplicación de los centros de poder no satisface las exigencias de una sociedad libre, si ellos no se comportan de manera autónoma.

Tratándose del poder político y del poder militar, y en donde toda sociedad democrática cautela la subordinación de éste a aquél, nuestro régimen jurídico vigente, según mostraremos más adelante, rompe en forma deliberada con esa subordinación. Incluso da consagración constitucional a la injerencia del poder militar en la marcha política del país.

Por otra parte, si domesticar los centros de poder equivale a la acción encaminada a limitar sus posibilidades de dañar a las personas, el discurso público nacional que prevalece entre nosotros es el que busca limitar el poder del Estado, casi como si se tratara del único centro de poder capaz de vulnerar la libertad de las personas. Pero se omite toda referencia a los demás centros de poder o se velan deliberadamente las posibilidades de dañar la libertad de las personas que tienen también esos otros centros de poder.

Un asunto especialmente delicado que nuestra sociedad se niega a discutir en forma abierta es el que concierne a los límites que deben existir entre poder civil y poder religioso. Ello ha quedado de manifiesto reiteradamente en los debates públicos sobre el divorcio, la sexualidad juvenil, los derechos reproductivos de las personas y las campañas públicas de control del SIDA. Una correcta separación entre poder civil y poder religioso no busca desconocer el derecho que asiste a todos los credos religiosos para emitir opinión y ofrecer orientación a sus fieles en asuntos morales de interés

general, sino evitar que uno o más de esos credos pueda llegar a paralizar la adopción o la ejecución de determinadas políticas públicas que cuentan con una aprobación general, y cuya implementación no tiene por qué importar un atropello a los derechos de las minorías.

En este sentido, la **secularización** es un proceso que también ha venido cumpliéndose en la sociedad chilena, aunque es más real en la base social que en las elites directivas, con el inconveniente adicional de que dicho proceso (con un carácter religiosamente neutral y no es necesariamente antirreligioso) suele ser presentado como si se tratara de un burdo **secularismo**, esto es, el emplazamiento de la ideología del rechazo o repulsa de toda religión.

Es evidente que todo proceso de secularización hace perder a las religiones determinadas zonas de influencia, por ejemplo, en la ciencia, en el arte, en la política, desde el momento en que dichas actividades pasan a ser consideradas de injerencia y responsabilidad exclusivamente humanas. En tal sentido, es evidente que la secularización es un proceso que presta un evidente servicio a la libertad y a la creatividad humanas. También a las propias religiones al demarcar bien el espacio de lo sagrado y eterno, por un lado, y el de lo profano y temporal, por otro.

Como señaló en algún momento el filósofo Jorge Millas, el verdadero peligro no está en la separación de ambos dominios, sino en una confusión que, en vez de integrarlos, desnaturaliza la índole propia de cada uno de ellos.

Entre nosotros existe una insuficiente comprensión de las ventajas que tiene mantener separados ambos dominios, tanto para una visión secular como para una religiosa. Se desconocen o se aplican en forma insuficiente las exigencias de autonomía para las actividades humanas y las estructuras sociales que, desde una perspectiva católica, reconocieron documentos como los emanados del Concilio Vaticano II y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

Por otra parte, el pensamiento de un autor como P. Teilhard de Chardin, si bien tuvo una amplia difusión en la sociedad chilena durante la década de los '60, hoy parece ser bastante marginal; en especial en lo que atañe a su mirada sobre la secularización como un proceso que, lejos de constituir una profanación, permite que el núcleo de lo religioso se desprenda, ante nuestros ojos, ahora más diferenciado y vigoroso que nunca. Otros autores católicos como Henri de Lubac y Gianni Vattimo, bastante menos difundidos, han llamado también la atención sobre el mismo punto. El primero con su advertencia acerca de que si Dios, una vez creado el universo, descansó el séptimo día, ello es señal de que en adelante alguien tendría que ocuparse del resto. El segundo con su idea, incluso más al límite que la del propio Teilhard de Chardin, en el sentido de que la secularización es un proceso inherente a la fe cristiana, una especie de fase o etapa en la propia vida religiosa que la vuelve más pura y potente de lo que fue antes de pasar por dicha fase o etapa.

Si en la actualidad la autonomía del poder civil para regular materias de carácter igualmente civil aparece limitada por centros de poder religioso, como es evidente en el caso de la tantas veces proyectada legislación sobre el matrimonio civil y su disolución, no se puede perder de vista que algo similar aconteció hace poco más de cien años, a propósito de la discusión y posterior aprobación de la propia ley de matrimonio civil, de la de registro civil y la de cementerios laicos. Los obispos católicos de la época llamaron al matrimonio civil “amancebamiento legalizado”, pronosticándose funestas consecuencias sociales con motivo de su adopción, las mismas que hoy se anuncian por determinados sectores del catolicismo nacional cada vez que se pone en discusión un proyecto de ley de divorcio vincular.

Tengo la convicción de que en estas materias nos falta un diálogo más franco, permanente y directo del que ha habido hasta ahora entre el poder civil y las iglesias cristianas. Lo peor que podríamos hacer es continuar soslayando ese diálogo en nombre de la adhesión o del respeto que tales iglesias –en especial la católica– concitan de hecho en la sociedad chilena o, peor aún, en nombre de cálculos simplemente políticos y acaso tan sólo electorales que aconsejan a la clase dirigente del país no exponerse a conflictos con la jerarquía eclesiástica.

4. Los planos de la realidad, del pensamiento y del discurso

Otro aspecto interesante de considerar, a propósito de la pluralidad, el pluralismo y la tolerancia en la sociedad chilena actual, es el que concierne a los tres distintos planos en que tales fenómenos pueden ser apreciados.

Esos son los de la **realidad** (cuánta pluralidad, pluralismo y tolerancia *tenemos* efectivamente en Chile), del **pensamiento** (cuánta pluralidad, pluralismo y tolerancia *percibimos* realmente los chilenos en nuestra sociedad) y del **discurso** (cuánto de cada uno de esos mismos tres fenómenos *expresamos* públicamente los chilenos).

Por ejemplo, en el caso de la pluralidad, resulta evidente que existe en mayor grado en el plano de la realidad que en el del pensamiento: que tenemos más diversidad en nuestra sociedad que la que percibimos. A la vez, el grado en que percibimos la pluralidad es menor que aquél en que la certificamos o expresamos en público. Sin dejar de considerar la importancia que para esta degradación sucesiva de la pluralidad tienen en nuestro medio el temor a la exclusión y una cierta hipocresía social, es preciso no despreciar el papel que juega un conjunto limitado y marcadamente homogéneo de medios de comunicación. Dicho simplemente: nuestros medios de comunicación (en el plano del discurso) muestran una sociedad más homogénea que la que los chilenos percibimos (plano del pensamiento), en tanto que lo que acontece en los hechos (plano de la realidad) es aún menos homogéneo.

Dicho de manera más breve: nuestra realidad es más rica y diversa que las percepciones que tenemos de ella, en tanto que la mayoría de los discursos públicos, en especial los más influyentes, se encarga de ocultar, de mostrar a medias o de borrar de manera deliberada la mayor diversidad de la realidad como aquella menor que captamos efectivamente.

Continuando dentro del marco conceptual que hemos adoptado, lo que tendríamos que hacer como sociedad no es fomentar la pluralidad, sino darle expresión. Lo que sí deberíamos fomentar es el pluralismo y, desde luego, deberíamos promover también una mayor tolerancia, especialmente en su modalidad activa. En todo ello la educación, en sus diferentes niveles, suele desempeñar un papel muy importante.

En relación con esto último, cabe observar con preocupación el deterioro de la calidad y del prestigio de la educación pública. De ser un hecho conocido en los niveles básico y medio empieza a insinuarse también en la educación superior, con la consiguiente tendencia a promover la instalación de colegios y universidades “a la medida”. Es decir, establecimientos educacionales relativamente cerrados en torno a determinados conjuntos de ideas y valoraciones. Nadie podría objetar la instalación de establecimientos educacionales de iglesias, de determinadas devociones religiosas, de la masonería, del mundo empresarial, y ni siquiera de las Fuerzas Armadas, como los tenemos ahora en nuestro medio. En nombre de la libertad de enseñanza, esas instituciones están en su derecho al fundar y sostener ese tipo de establecimientos y a otorgarles el carácter confesional que quieran. Sin embargo, la preocupación surge cuando a un fenómeno como ése se suma un evidente menoscabo de la educación pública, uno de cuyos propósitos consiste, precisamente, en mantener un espacio educativo dentro del cual el pluralismo y la tolerancia no representan opciones posibles, sino auténticos deberes.

Por otra parte, es preciso mejorar nuestra percepción de la pluralidad que tenemos como sociedad. Es decir, tendríamos que conseguir una mayor correspondencia entre la diversidad que tenemos y la que percibimos. Además, es menester dar mayor expresión pública a la pluralidad que percibimos; esto es, tendríamos que conseguir también una mayor correspondencia entre la diversidad que conocemos y aquella que estamos dispuestos a admitir y a mostrar públicamente.

Los sectores conservadores de la sociedad chilena son en extremo susceptibles a la amenaza. Parecen dispuestos a aceptar la diversidad únicamente en la medida que no sientan que ella constituye un peligro para sus creencias y formas de vida. Por lo tanto, en esos sectores y en las áreas de influencia que manejan existe una tendencia a mantener la pluralidad relegada al ámbito privado, puesto que así se consigue ocultarla y atenuar de algún modo su capacidad para amenazar a quienes no la toleran.

El paso de la pluralidad desde el plano de la realidad al de la percepción, y desde el de ésta al plano del discurso, puede llegar a facilitar algo más que la **tolerancia** frente a la diversidad, a saber, su **reconocimiento**. El reconocimiento de la identidad

de todos los grupos en el espacio público –según observación que debo a Carlos Peña– sería realmente a lo que deberíamos aspirar como sociedad, más allá de la simple tolerancia. El reconocimiento, en tanto reclama un igual derecho de todas las identidades a ser reconocidas en el espacio público, constituye una demanda mayor que la primera.

Por lo demás, en la práctica de la tolerancia siempre existiría la idea de una identidad básica común, a partir de la cual se pueden luego aceptar las **diversidades**. Por ejemplo, en la base de la tolerancia religiosa está la idea de que todos somos hijos de Dios, idea desde la cual resulta posible aceptar, acto seguido, las diversas manifestaciones de la fe religiosa. Sin embargo, otra cosa es lo que ocurre con las **diferencias**, entendidas como algo más que las meras diversidades. Aquéllas no supondrían una identidad básica común y, por lo mismo, demandarían, más que tolerancia, reconocimiento.

5. Liberales y conservadores

En cuanto a los límites de la pluralidad, del pluralismo y de la tolerancia, parece evidente que semejantes límites sólo pueden ser puestos a los dos últimos fenómenos, mas no a la pluralidad. La pluralidad no admite ser limitada, aunque sí resulta posible colocar un límite a su aceptación como al hábito de convivir con ella.

Aquí conviene introducir una distinción no peyorativa, sino descriptiva, entre **liberales** y **conservadores**, una distinción que no muestre a los primeros como partidarios de una libertad sin límites (y por lo tanto de un pluralismo y de una tolerancia ilimitados) ni a los segundos como enemigos de toda libertad (y por lo tanto de todo pluralismo y tolerancia).

Por el contrario, si todas las libertades tienen un límite que no debemos traspasar (algo así como una línea del horizonte), liberal sería aquél interesado en empujar la línea del horizonte, en ampliar el espacio de las libertades. En cambio, conservador sería aquél interesado en atraer la línea del horizonte, en estrechar el espacio de las libertades. En consecuencia, ni el conservador quiere acabar con las libertades ni el liberal aspira a eliminar todo límite para ellas. Lo que sucede es que el conservador piensa más en los límites que en el espacio reservado para la libertad, mientras que el liberal piensa más en el espacio que en los límites de la libertad. Por lo mismo, mientras los liberales se quejan de que no ocupemos suficientemente el espacio de las libertades, los conservadores suelen clamar al cielo porque lo estaríamos ocupando en exceso. Mientras los liberales deploran nuestro fracaso o tardanza en poner en vigor los derechos, los conservadores lamentan la preocupación obsesiva por los derechos y exigen una similar preocupación por los deberes que impone la vida en sociedad.

Asimismo, deseo observar la frecuente práctica, en nuestro medio, de un *liberalismo incompleto*. Denomino de ese modo a la posición que consiste en mostrarse partidario absoluto de la libertad económica, algo menos de la libertad política y francamente receloso de la libertad en un sentido cultural amplio. Este liberalismo incompleto propicia la libertad de las personas para contratar y emprender actividades productivas, mas no a la hora de elegir por sufragio universal a la totalidad de nuestro Senado, ni menos cuando se trata de que la población adulta pueda seleccionar por sí misma las películas y los programas de televisión que desea ver. Es un liberalismo dispuesto a tratar a las personas como adultos en asuntos de carácter económico, como adolescentes en temas políticos y como infantes en materias de orden cultural.

Respecto del mundo conservador, me gustaría observar que además de existir en nuestra sociedad un conservadurismo genuino, en el sentido antes indicado, hay también un *conservadurismo insincero*. Llamo de ese modo a la adopción de posiciones conservadores que buscan no el debate serio acerca del límite de las libertades, sino conseguir una mayor aprobación social de determinados círculos en los que se desenvuelve la vida laboral y familiar de algunas personas. Por lo mismo, se trata de un conservadurismo que más que interesado en emitir opinión, lo está en la opinión que acerca de él puedan formarse personas y círculos influyentes de la sociedad.

Volviendo a nuestra caracterización de liberales y conservadores por referencia al punto en que unos y otros se muestran dispuestos a trazar la línea del horizonte, nos parece que en dicha caracterización hay una doble plasticidad: primero, ni los liberales creen en libertades ilimitadas ni los conservadores propician el fin de todas ellas; y, segundo, como las libertades son varias, un liberal si bien tenderá siempre a desplazar más allá la línea del horizonte que las libertades no deben traspasar, puede mostrarse partidario de trazar dicha línea más allá o más acá, dependiendo de la libertad de que se trate y del contexto en que vaya a ser ejercida. Del mismo modo, un conservador si bien propenderá invariablemente a trazar más acá la línea del horizonte que las libertades no deben traspasar, por lo general no estará dispuesto a trazar esa línea en el mismo punto para todas y cada una.

Esa doble plasticidad, en especial la segunda, vuelve más dinámicas e incluso cambiantes las posiciones que adoptan liberales y conservadores, y promueve entre unos y otros puntos tanto de alejamiento como de proximidad.

Sin perjuicio de lo anterior, resulta interesante preguntarse cuáles son los temas o asuntos en los que en Chile parecen concentrarse las actuales pugnas de liberales y conservadores por desplazar más allá o más acá la línea del horizonte.

Aunque no lo parezca a primera vista, uno de esos ámbitos concierne a la propia libertad económica y sus límites, a la cuestión de cuánta regulación deben tener las distintas actividades de orden económico, de modo que éstas produzcan no sólo legítimas utilidades para quienes las emprenden, sino resultados de calidad y

beneficios para el país y para los usuarios de aquellas que se traducen en servicios indispensables para la población. Lo que quiero decir es que a una evidente valorización de la libertad económica en nuestro medio, incluso por sectores tradicionalmente adversos a ella, en la actualidad se suma una recurrente discrepancia en la demarcación del punto más allá del cual no se debería ir en nombre de dicha libertad. Así lo demuestran, por ejemplo, las recientes discusiones públicas promovidas a propósito de áreas tan diversas como la de las empresas productoras y distribuidoras de energía eléctrica, explotación del bosque nativo, pesca en aguas territoriales, regímenes privados de salud y de previsión, etc.

Las libertades de expresión y de prensa constituyen otro de los campos donde hoy se promueve una tensión entre liberales y conservadores. Así lo demuestran los debates no concluidos acerca del régimen jurídico de la televisión chilena; del régimen de censura cinematográfica; del comportamiento del Poder Judicial en la interpretación y aplicación de las leyes atinentes a la libre publicación y circulación de libros y periódicos, y de la responsabilidad de los autores y editores de dichas publicaciones. Lo único que habría que lamentar, a propósito de estos debates, es su carácter más bien episódico o circunstancial y la falta de instancias permanentes que proporcionen una base más estable a los análisis que se requieren sobre el particular.

En las concepciones acerca de la familia, y en particular de la institución del matrimonio, se produce también una marcada tensión entre liberales y conservadores. Para los primeros, los cambios experimentados en la familia han conseguido mudar nuestro concepto tradicional, mientras que para los segundos esos cambios no alcanzarían a producir una mutación en la idea que se tiene acerca de la familia. Por utilizar de nuevo nuestras anteriores categorías, para los liberales la pluralidad de formas de organización familiar que existe, de hecho obligaría a tener un concepto más amplio de la familia. En lo que toca al matrimonio, y no obstante la ya arraigada y mayoritaria convicción socialmente dominante en favor de su disolubilidad, en el marco de una ley de divorcio y no de un régimen de nulidad del matrimonio por simple incompetencia del Oficial del Registro Civil, el divorcio continúa siendo tema de discusión pública preferente aunque, a la vez, promueve una actividad más bien escasa y poco perseverante de los órganos estatales que intervienen en el proceso de formación de las leyes, y que son los que podrían cambiar el estatuto jurídico actual del matrimonio en nuestro país.

Respecto de la disolubilidad del matrimonio, cabe advertir una cierta modificación en la tradicional estrategia seguida por los sectores minoritarios del país que se oponen a una ley de divorcio vincular. De su primitiva argumentación basada en el carácter natural de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, o de una franca confusión entre el estatuto del matrimonio como sacramento y como vínculo de carácter civil, ahora han pasado a defender la indisolubilidad en nombre de la libertad que las personas deberían tener para contraer matrimonio civil indisoluble, cuando así lo quisieran.

En nuestra opinión, ese giro obedeció a que la primitiva línea de argumentación se mostró ineficaz a partir de cierto momento, sobre todo como consecuencia del proceso de secularización de la sociedad chilena. Sin embargo, también dicho giro puede ser explicado por lo que en algunos análisis acerca del pensamiento antiliberal se ha llamado la *sustitución de antónimos*: una técnica argumentativa falaz, según explica Stephen Holmes. Esta consiste en sustituir los contraconceptos que originariamente confirieron significación a un determinado principio liberal por antónimos que nunca han estado en la mente de quienes abrazan el principio de que se trate.

Quizás si el ejemplo más visible de esta técnica esté constituido por el discurso conservador que reprueba el discurso de los liberales en favor de los derechos, diciendo que se opone al reconocimiento de los deberes, en circunstancias que en el pensamiento liberal los opuestos originarios a los derechos fueron, no los deberes, sino la tiranía, la esclavitud y la crueldad. En otras palabras: para oponerse a estos últimos fenómenos, no para desconocer ni oponerse a la existencia de deberes, es que surgió el discurso liberal en favor de los derechos de las personas.

Del mismo modo, cuando el pensamiento liberal aboga por una ley de divorcio vincular (en nombre de la libertad o autonomía de las personas), el discurso conservador sostiene que de ese modo se quiere terminar con el matrimonio, y tal vez con la familia, en circunstancias de que el opuesto que molesta al liberalismo no es el matrimonio ni la institución de la familia, sino el carácter indisoluble del primero que no permite una salida jurídica en caso de quiebre irrecuperable del vínculo. Por otra parte, es visible la estratagema del pensamiento conservador que consiste en afirmar que una ley de divorcio impide la libertad para contraer un matrimonio civil indisoluble. Con ello, este último pensamiento pretende aparecer disputando al liberalismo la defensa de la libertad individual.

A juzgar por lo ocurrido con los debates que se promovieron sobre la materia, con motivo de la reciente elección primaria destinada a nominar candidato presidencial de la actual coalición de gobierno, parece que el aborto está a punto de pasar desde la condición de práctica antigua y problema social clandestino a la de tema de análisis y discusión pública que también dividirá los puntos de vista de liberales y conservadores. Sin embargo, todo parece indicar que esta discusión volverá a tener entre nosotros un carácter más bien circunstancial: estará ligada a la conveniencia electoral de establecer posiciones favorables a una mejor votación que a la intención de promover un debate profundo sobre la materia.

Resulta ciertamente oprobioso que con las estadísticas que el país tiene sobre la práctica del aborto, nuestra última discusión pública sobre la materia se haya producido a propósito del aborto terapéutico (que es el menos frecuente) y, todavía, con el inequívoco y exclusivo propósito de influir en la intención de voto de la ciudadanía en relación con la elección primaria ya aludida.

Por otra parte, también resulta sorprendente que, junto con escamotear el problema del aborto, la sociedad chilena haga normalmente otro tanto con el de la educación sexual de los jóvenes y los métodos idóneos que puedan emplear para evitar los embarazos no deseados. Nuestros debates sobre estas últimas materias también suelen ser episódicos y reactivos, y con frecuencia se suscitan sólo como respuesta a las políticas específicas que el gobierno pueda ejecutar en un momento dado.

En suma, ciertamente tiene interés identificar los asuntos a propósito de los cuales, en el futuro, se intensificarán nuestras discusiones acerca del punto donde debería ser trazada la línea del horizonte. Aunque sería más interesante estimular un debate estable y serio sobre tales asuntos, un debate que junto con favorecer posibles diagnósticos compartidos (lo que siempre constituye un buen punto de partida) permita que todos los sectores interesados puedan ofrecer sus razones pro o contra de determinadas soluciones.

6. Pluralismo y democracia

Para que la pluralidad y el pluralismo políticos que tenemos como sociedad se reflejen adecuadamente desde un punto de vista institucional, es necesario, aunque no suficiente, modificar las normas constitucionales y legales que sólo permiten la práctica de una democracia fuertemente limitada.

En nuestra opinión, la transición política chilena está compuesta de dos fases: la primera, ya cumplida, consistió en el paso del régimen militar que gobernó el país entre 1973 y 1990 a la democracia limitada que fue posible instalar a inicios de la presente década. La segunda fase, todavía no cumplida, consiste en pasar de la democracia limitada que recuperamos en 1990 a un régimen de democracia plena, entendiendo por esta última no la utopía de una democracia total, sino tan sólo una democracia desprovista de las inaceptables limitaciones que exhibe la actual.

La primera de las limitaciones está dada por la relativa subordinación del poder militar al poder político, como queda de manifiesto, primero, al carecer el Presidente de la República de la facultad constitucional de reemplazar a los jefes de las distintas ramas de las Fuerzas Armadas; y, segundo, en la existencia de un Consejo de Seguridad Nacional, en sus atribuciones, en su composición, en la circunstancia de que los representantes de las Fuerzas Armadas hagan justo la mitad del Consejo, y en el hecho de que el organismo pueda ser convocado al margen de la voluntad del Presidente.

La segunda limitación se relaciona con la figura de los senadores designados y vitalicios, que en la actualidad suman 10 de los 48 miembros del Senado, y que en el futuro aumentarán, a medida que nuevos ex presidentes se incorporen luego del término de sus mandatos. Ésta constituye una limitación a la democracia porque

sustraer a la expresión de la soberanía popular un número muy alto de senadores que forman parte de un órgano colegislador (esto es, que tiene un peso o influencia decisiva en la discusión y aprobación de las leyes). Además, cuatro de los senadores designados provienen de las Fuerzas Armadas (representan el 40%) y los elige un Consejo de Seguridad Nacional, cuyo 50% también está integrado por representantes de las mismas Fuerzas Armadas, lo que no tiene parangón con ningún otro Senado de otras democracias donde también existan miembros no elegidos por sufragio universal.

La tercera limitación se refiere al Tribunal Constitucional. No a la existencia de un órgano semejante, sino a las atribuciones que le dio la Constitución de 1980 y a las fuentes de designación de sus integrantes.

La cuarta limitación está dada por los altos quórum que se requieren en ambas cámaras para introducir y modificar determinadas leyes, por ejemplo, las leyes interpretativas de la Constitución y las leyes orgánicas constitucionales (tres quintas y cuatro séptimas partes de los senadores y diputados en ejercicio, respectivamente), y por los que también se exigen para modificar determinados capítulos de la Constitución. En cuanto a las leyes interpretativas de la Constitución, ellas tienen importancia, ya que por su intermedio el órgano legislativo puede establecer el sentido y alcance que haya de darse a las disposiciones constitucionales. Por su parte, las leyes orgánicas constitucionales regulan materias muy importantes para el funcionamiento de una democracia, como la organización y atribuciones de los tribunales de justicia, del Tribunal Constitucional, de la Contraloría, de la justicia electoral, etc.

Nadie propiciaría que una constitución se modificara por simple mayoría, pero a todas luces resulta un exceso que la nuestra exija el voto conforme de los dos tercios de los senadores y diputados en ejercicio, no sólo para modificar los capítulos acerca de las bases de la institucionalidad y de derechos y deberes constitucionales, sino para hacerlo con aquellas partes que tratan, precisamente, del Consejo de Seguridad Nacional, del Tribunal Constitucional e incluso de las Fuerzas Armadas, de Orden y de Seguridad Pública.

Por otra parte, ese mismo quórum de los dos tercios es el que se exige para modificar las normas de la Constitución relativas a su propia reforma. En la práctica vuelve imposible no sólo la directa modificación de los capítulos constitucionales antes señalados, sino alterar las normas de la ley fundamental que rigen los procedimientos y quórum de su reforma.

A este respecto, resulta evidente que la intención del constituyente de 1980 fue introducir una gran rigidez en la Constitución que entró en vigencia ese año para que nuestra ley fundamental continuara reflejando por mucho tiempo, no el punto de vista general del país, sino el punto de vista y los intereses políticos de quienes la redactaron. Avizoraban que una vez repuestos un régimen presidencial y las elecciones periódicas para la nominación de autoridades, no contarían con el apoyo de la mayoría

ciudadana. Un diagnóstico como este se confirma, a la vez que se completa, si se repara en el sistema electoral y en la configuración hecha, luego del plebiscito de 1988, de las circunscripciones y distritos electorales.

Por lo mismo, la quinta limitación de nuestra actual democracia, y en modo alguno la menos importante, consiste en la existencia de un sistema electoral diseñado para impedir que la mayoría se refleje como tal en la composición del Senado y de la Cámara de Diputados. Por el contrario, favorece una sobrerrepresentación de la minoría en ambas cámaras. Esto es así desde el momento en que la primera lista más votada en una elección de senadores o de diputados, si obtiene el 66% de los votos, elige el mismo número de representantes que la segunda más votada con el 34% de los sufragios.

Por otra parte, una ley promulgada después del plebiscito de 1988 determinó la composición de los distritos electorales para las elecciones de diputados. Esto es, teniendo a la vista cuál había sido, en esa ocasión, el comportamiento electoral de los ciudadanos en las distintas comunas. Lo anterior explica, por ofrecer un solo ejemplo, que un distrito urbano y popular como el 18, que incluye Cerro Navia, Lo Prado y Quinta Normal y cuenta con 220.071 electores, elija los mismos dos diputados que el distrito 52, de carácter rural, que abarca Cunco, Curarrehue, Gorbea, Loncoche, Pucón, Toltén y Villarrica y que tiene apenas 79.618 electores.

Si observamos ahora lo que ocurre con el número de senadores que elige cada región, todas ellas, salvo seis, eligen dos senadores. Resulta difícil justificar que la IX Región de La Araucanía, con 480 mil electores, elija los mismos cuatro senadores que la V Región de Valparaíso con algo más de 900 mil electores; y que la X Región de Los Lagos, con 580 mil electores, elija los mismos cuatro senadores que la Región Metropolitana, con poco más de 3 millones 500 mil electores.

Por otra parte, no está de más recordar que el número de senadores que elige la Región Metropolitana –reitero, con poco más de 3 millones 500 mil electores– es el mismo que designa un Consejo de Seguridad Nacional integrado por ocho miembros.

Las limitaciones que exhibe nuestra democracia son el fruto de un doble temor que asiste a quienes introdujeron la Constitución de 1980 y el sistema electoral vigente para la elección de representantes en el Congreso Nacional. Es efectivo que hay en ellos un temor a la repetición de los acontecimientos previos al golpe de estado de septiembre de 1973. Un temor como éste parece hoy bastante poco justificado, a la luz de los acontecimientos internos del país durante la presente década y de los cambios habidos en el escenario internacional. Por lo mismo, hay también un temor a la democracia como forma de gobierno y una evidente desconfianza de esos mismos sectores, muy anterior a 1970, acerca del funcionamiento de un régimen plenamente democrático de gobierno de la sociedad chilena. Un temor que, a mi juicio, se hace muy patente cuando quienes fueron actores importantes del régimen militar (durante el cual dieron juicios muy desfavorables, no sólo del gobierno de la Unidad Popular,

sino de la propia democracia como forma de gobierno), luego saltan al escenario político democrático, repuesto en 1990, y disputan escaños en la Cámara de Diputados y en el Senado, con el propósito de ganar posiciones de poder que les permitieran mantener, por el mayor tiempo posible, las limitaciones que reconoce nuestro actual régimen democrático.

Si llamamos **transición** a un proceso político de alcances preferentemente jurídicos e institucionales que consta de las dos fases que ya indicamos, es evidente que nuestra transición no concluirá sino hasta cuando se levanten las antes mencionadas limitaciones a nuestro actual régimen democrático.

Por otra parte, si llamamos **reconciliación** a un proceso espiritual de alcances más culturales, en virtud del cual sea posible superar el estado de encono y enfrentamiento que prevaleció en el país entre sectores opuestos durante el pasado régimen militar, y que de algún modo se prolongó, con distintas intensidades, durante lo que va corrido de la presente década, es evidente que también se trata de un proceso no concluido.

Si bien esos dos procesos se relacionan entre sí, es conveniente mantenerlos conceptualmente separados, a fin de advertir que no son una y misma cosa.

Traemos esto a colación porque según nos parece, hemos estado más preocupados de la reconciliación que de la transición. Nos hemos obsesionado con el más largo y difícil de esos dos procesos, y hemos descuidado el más simple y que estaba más al alcance de la mano, con la agravante de que a la reconciliación le hemos dado, casi siempre, un contenido piadoso. La reconciliación, vista a escala de un país que padeció las convulsiones del nuestro, tiene que consistir no en llegar a mirarnos unos a otros como hermanos y ni siquiera como amigos. Menos que eso, en tolerarnos simplemente unos a otros (al menos, en el sentido pasivo del término) y en aprender a convivir y a respetarnos dentro de la inevitable diversidad que tenemos en nuestras lecturas del pasado más reciente como nación, y de la manera cómo deseáramos su futuro y la inserción de nuestros proyectos o planes individuales de vida en ella.

Lo que queremos decir es que una aceptable convivencia nacional no depende de la unificación de nuestras lecturas del pasado, ni de la de nuestros deseos y expectativas sobre el futuro, ni de la de nuestros proyectos o planes individuales de vida, sino de la posibilidad de coexistir en la diversidad de tales lecturas, aspiraciones y planes. En otras palabras, la cohesión que precisamos como sociedad va a depender, no de la restauración de tradiciones unitarias ya definitivamente disueltas ni tampoco del emplazamiento de nuevos sueños perfectamente comunitarios, sino de la disposición y aptitud que demostremos para asumir la diversidad y convivir con ella en forma respetuosa. Una diversidad, claro está, que para su propia garantía demanda un régimen democrático de gobierno y una cada vez más estricta afiliación al marco normativo y de principios que establecen los derechos fundamentales de la persona humana, tanto en el ámbito interno como internacional.

Si quienes viven en una sociedad moderna no pueden compartir una misma **moral individual** ni tampoco una idéntica **moral social**, tendríamos que esforzarnos por compartir una similar **moral cívica**, representada por ciertos principios ciudadanos que faciliten la convivencia entre personas distintas y grupos opuestos.

Siguiendo en esto último algunos planteamientos de Adela Cortina, tendríamos que admitir que de esa moral cívica forman parte valores como la libertad, la participación, la tendencia a la igualdad, y la solidaridad, valores que tienen en su base la idea de dignidad de la persona humana y se concretan en los llamados derechos fundamentales de la persona humana.

El primero de tales valores, la libertad, procura ser realizado por los llamados derechos humanos de la primera generación o derechos de autonomía, aquellos que ponen un límite a la intervención de la autoridad en la vida y existencia de las personas. A su turno, el valor de la participación aspira a ser realizado por los derechos humanos de la segunda generación, también llamados derechos políticos, cuyo propósito no es ya meramente limitar el poder, sino participar en su génesis y ejercicio. Por su parte, el valor de la igualdad se trata de concretar a través de los derechos humanos de la tercera generación, los llamados derechos económicos, sociales y culturales, que imponen al Estado no un deber de abstención, como los de primera generación, sino un deber de prestación en favor de quienes padecen grados inaceptables de desigualdad en sus condiciones materiales de vida. El cuarto y último de los valores antes mencionados, la solidaridad, se realiza a través de nuevos derechos, o de cuarta generación, que tienen que ver con ciertas metas comunes y universales a escala planetaria como la paz y la protección del medio ambiente.

No se trata de ofrecer los derechos humanos como una tabla de salvación ante la caída de otras tradiciones y certidumbres ni de transformarlos en una suerte de religión secular, sino de ver en ellos el mínimo que demanda la dignidad de todo hombre para dar sentido a la vida en común y legitimidad a las decisiones colectivas, evitando así cualquier modalidad de totalitarismo intolerante. En particular, no hay que dar poca importancia como factores especiales de cohesión social, a los llamados derechos económicos, sociales y culturales que hoy, sin embargo, parecen nadar contra la corriente en su propósito de conseguir mayores niveles de igualdad en las condiciones materiales de vida de nuestra población. Contra la corriente, decimos, porque tales derechos enfrentan la dificultad política de un discurso dominante que desdeña el valor de la igualdad; la dificultad económica que proviene de la escasez de recursos para satisfacerlos, y la dificultad jurídica que se produce a partir de la indeterminación con que estos derechos suelen estar consagrados en el ámbito interno de los Estados, y, en especial, de las dificultades para reclamarlos con eficacia ante los tribunales de justicia.

Retomando nuestras reflexiones sobre ambos procesos de la vida nacional, quisiéramos decir que excesivamente atentos a la reconciliación, quizás hemos perdido de vista que el retardo de nuestra transición podría ser una de las causas del retraso

que hemos tenido en la propia reconciliación. Con ello, queremos decir que la transición es probablemente una condición de nuestra reconciliación, algo que tenemos que hacer y culminar para que por fin haya eso que llamamos reconciliación. No decimos que la reconciliación dependa única y exclusivamente del término de la transición. Lo que afirmamos es que dicho término podría acelerar y tornar más auspicioso el más largo y difícil proceso de reconciliación.

Además, si los **consensos** y los **acuerdos** son necesarios para el establecimiento y buen funcionamiento de una democracia pluralista, es necesario no confundir unos con otros, y, sobre todo, no presentar como consensos lo que son o constituyen meros acuerdos.

Llamamos consensos a las coincidencias que en determinados asuntos básicos de la organización política, social y económica de un país existen desde un comienzo y con relativa facilidad entre quienes pueden pensar de manera muy diferente en otro tipo de materias. Llamamos acuerdos a las transacciones a que es posible llegar, laboriosamente, cada vez que las posiciones originarias de los distintos sectores frente a un determinado asunto público no son coincidentes. De este modo, un proceso de encuentro, diálogo y compensación de puntos de vista conduce finalmente a cada uno de los lados en desacuerdo a ceder, desde su posición inicial, y a llegar a un punto que todos puedan compartir.

Así las cosas, los consensos, que se concentran sólo en las cuestiones básicas son más firmes y estables. Los acuerdos que se producen en cuestiones importantes, aunque no básicas, lo son en menor medida y están sujetos a revisión cuando las circunstancias lo aconsejan. Desde el punto de vista de su número, los consensos son posiblemente menos que los simples acuerdos, porque se concentran en los aspectos más fundamentales para la vida en sociedad. Los acuerdos se trabajan, se buscan afanosamente; en cambio, los consensos se producen de modo casi espontáneo y sin que los que concurren a ellos tengan que hacerse concesiones recíprocas de gran importancia.

Ambos, consensos y acuerdos, son importantes para la democracia, pero mientras los primeros lo son para su instalación, los segundos lo son para su funcionamiento. En cierto modo, los consensos son constitutivos y de alguna manera silenciosos, de donde se sigue que casi no es preciso hablar de ellos, lo cual –claro está– no ocurre si se trata de los simples acuerdos.

En nuestro caso, me parece que hemos descuidado los consensos. Por ejemplo, no tenemos consenso allí donde es inexcusable que una sociedad carezca de él, como es el caso de la Constitución que nos rige, y hemos propendido a presentar como consensos los que no pasan de ser simples acuerdos. Con el descuido por los auténticos consensos hemos retardado la transición y la reconciliación, y con la presentación de los acuerdos como si fueran consensos hemos pretendido asimilar aquéllos a éstos como una manera de dejar las correspondientes materias fuera del debate público, impidiendo de este modo su revisión y cambio.

Por último, corresponde decir que no hay que descuidar ni menos despreciar los consensos y acuerdos que nos faltan en materias políticas. Para ello hay desde razones de principio (al menos para quienes suscriben sin reservas la convicción de que la democracia es la forma de gobierno más adecuada para nuestra sociedad) hasta motivaciones prácticas relativas a la conveniencia de desatar nudos constitucionales y legales que dificultan unas más prontas y eficaces soluciones legislativas a problemas de salud, educación, vivienda, seguridad y otros. Pero está también la reinserción internacional del país, y el respeto que éste reclama de la comunidad internacional. Cualquiera sabe que son dos aspectos que no dependen sólo de la capacidad del país para hacer negocios y exhibir determinados indicadores macroeconómicos.

