



Aviso Legal

Capítulo de libro

Título de la obra:	¿Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación?
Autor:	Vaca Paniagua, Moisés
Forma sugerida de citar:	Vaca, M. (2022). ¿Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación?. En E. Camacho y L. Muñoz (Coords.), <i>Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta</i> (123-157). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Datos del libro

Diseño de cubierta:	Brutus Higuita, Marie-Nicole
Diseño de interiores:	Martínez Hidalgo, Irma
Fotografía de portada:	Anaya, Alberto
ISBN:	978-607-30-6346-3

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- ✓ Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

¿QUÉ NOS DICE LA TEORÍA IDEAL SOBRE LA DISCRIMINACIÓN?

Moisés Vaca Paniagua

INTRODUCCIÓN

En la filosofía política contemporánea existe un amplio debate sobre si es posible que propuestas teóricas normativas e idealizadas pueden atender de manera correcta el problema de la discriminación, imperante en todas las sociedades democráticas. Muchos autores han criticado la falta de contacto con los contextos particulares en los que surge la discriminación para plantear puntos de partida metodológicos distintos. En este texto, me propongo revisar tres formas en que este conjunto de ideas puede exponerse en contra de los principios de justicia defendidos por John Rawls: lo que llamo la *crítica a la teoría ideal*, la *crítica de la discriminación institucional*, y la *crítica de la discriminación personal*. Defenderé que, mientras las dos primeras son incorrectas y por lo tanto no tenemos que renunciar al carácter ideal de la teoría de Rawls, ni agregar nuevos principios a la justicia como equidad, la tercera es

correcta y responderla requiere de desarrollar un *ethos igualitario* adecuado para el dominio de las relaciones personales de los ciudadanos.

Para poder desarrollar y entender estas críticas, primero tenemos que reparar en tres aspectos de la teoría rawlsiana: el contenido de los principios de la justicia como equidad, el carácter ideal de la teoría y lo que considero el ideal igualitario fundamental que una sociedad gobernada por dichos principios recrea. En esta introducción expondré esos tres aspectos para luego dar paso a las críticas en las secciones subsecuentes.

Como es de todos conocido, la teoría de Rawls plantea un ideal de sociedad democrática de acuerdo con el cual dicha sociedad puede ser considerada justa cuando las instituciones de la estructura básica distribuyan los bienes primarios (derechos y libertades, oportunidades, poderes y prerrogativas a cargos de elección, ingreso y riqueza y las bases sociales del respeto propio) de acuerdo con los principios de justicia correctos. Esta es la forma, pues, en que dichas sociedades deben resolver lo que Rawls llama el problema de la justicia. De manera relevante, Rawls sostiene que los principios de justicia que deben guiar dicha distribución, y a los que denomina la justicia-como-equidad, son los siguientes:

- 1) Las personas deben contar siempre con un mínimo social de bienes primarios asegurados, que sea suficiente para el ejercicio efectivo de las libertades.¹
- 2) “Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales,

¹ John Rawls, *La justicia como equidad, una reformulación*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2001, p. 44.

que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos”.²

Las desigualdades económicas tienen que satisfacer dos condiciones:

- 3) “Tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades”.³
- 4) “Deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”.⁴
- 5) Las instituciones de una generación determinada deben dejar recursos y “una base material suficiente para establecer instituciones efectivas, al amparo de las cuales puedan ser alcanzadas las libertades básicas” por las generaciones futuras.⁵

Estos cinco principios forman el contenido de la justicia como equidad a lo largo del corpus rawlsiano. Sin embargo, la discusión sobre justicia distributiva generada por la propuesta de Rawls usualmente se ha concentrado sólo en PL, PIEO y el principio de diferencia: en si acaso son correctos, en por qué la prioridad de uno sobre otro, en el dominio de su regulación, etc. Es por la inclusión de estos principios que la propuesta rawlsiana es conocida como una forma de liberalismo igualitario, en el que tanto el valor de

² *Ibid.*, p. 72. (Al que referiremos como PL).

³ *Ibid.*, p. 73. (Al que referiremos como PIEO).

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibid.*, p. 270.

la libertad como el de la igualdad son fundamentales en la construcción y regulación de los arreglos institucionales democráticos.

Ahora, debemos reparar en las tesis rawlsianas que sostienen que su teoría es ideal. La distinción entre teoría ideal y no ideal fue presentada por Rawls en distintos momentos de su obra y de diferentes maneras. En la discusión contemporánea al respecto, usualmente se dice que la teoría de Rawls es ideal en un sentido técnico y en uno no técnico.⁶ Es ideal en el sentido no técnico, porque, como ya he mencionado, la teoría de Rawls propone un *ideal* de sociedad al que debemos aspirar. Este sentido es expresado en la famosa caracterización de su teoría como una descripción de una “utopía realista”⁷ y parece compartido por otras teorías de corte normativo sobre cómo estructurar la sociedad que plantean, en un alto nivel de generalidad, distintos ideales que alcanzar, como el republicanismo (*i.e.*, una sociedad libre de dominación), el marxismo (*i.e.*, una sociedad libre de explotación laboral y de enajenación), el libertarismo (*i.e.*, una sociedad cuya libertad negativa no sea limitada por ningún otro valor), etc. En general, cualquier acercamiento normativo a los problemas sociales puede ofrecer ideales respecto a qué alcanzar, metas a las que se debe aspirar de acuerdo con los valores fundamentales relevantes de la teoría en cuestión. Como veremos en la siguiente sección, la *crítica a la teoría ideal* ataca este sentido no técnico en el que la teoría de Rawls es ideal.

Además, como he mencionado, esta teoría es ideal en un sentido técnico, motivo de iguales controversias. Rawls sostiene que su

⁶ Laura Valentini, “On the Apparent Paradox of Ideal Theory”, en *The Journal of Political Philosophy*, núm. 17, 2009, pp. 352-355. También véase Holly Lawford-Smith, “Debate: Ideal Theory-A Reply to Valentini”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 3, 2010, pp. 357-368.

⁷ John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999, p. 6.

teoría opera bajo el dominio de la *cláusula de obediencia estricta* a los principios de justicia, y la *cláusula de condiciones favorables*.⁸ La primera de éstas es utilizada por Rawls para sostener que, en una sociedad en la que no hay obediencia estricta a los principios de justicia, surgen preguntas que tienen que ver con cómo lidiar con la injusticia:

Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra.⁹

En este pasaje Rawls explicita el tipo de preguntas que no son de atención primaria cuando una teoría opera bajo la cláusula de obediencia estricta. Por ello, son preguntas atendidas desde la teoría no ideal. Sin embargo, como él mismo explica, la idea básica de plantear una teoría ideal de justicia es que puede ofrecer guías sobre cómo atender estas preguntas, ya que se opere desde una perspectiva no ideal. Sobre ello, abundaré en la siguiente sección.

Por su parte, la *cláusula de condiciones favorables* usualmente se interpreta como una tesis que establece que no habrá contingencias naturales y sociales atípicas que impidan la continuación estable de una sociedad bien ordenada de una generación a la siguiente. Esto es, que la teoría ideal puede indagar sobre cómo sería una sociedad bien ordenada bajo condiciones realistas, pero

⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores Gonzáles, México, FCE, 2000, pp. 22, 251, 321 y 322. John Rawls, *The Law of Peoples...*, pp. 4-10; John Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 36 y 100; Valentini, *op. cit.*, p. 1; John Simmons, "Ideal and Non-Ideal Theory", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, 2010, p. 8.

⁹ Rawls, *Teoría de la justicia...*, p. 22.

razonablemente favorables.¹⁰ Como veremos, para contestar a la *crítica de la discriminación institucional* en la sección tres, necesitaremos una delimitación más precisa de dicha cláusula —*i.e.*, qué puede contar como condiciones realistas y a la vez razonablemente favorables y qué no.

Finalmente, para poder atender a las tres críticas que nos ocuparán, me parece muy importante delimitar el tipo de ideal en el más alto grado de generalidad que plantea la teoría de Rawls con relación al valor de la igualdad. Las críticas en cuestión presionan a la teoría ideal de Rawls con relación a su utilidad o corrección con relación al combate a la discriminación, y ésta no es otra cosa que uno de los embates más profundos a la igualdad ciudadana a la que una sociedad democrático-liberal aspira.

En la filosofía política contemporánea, existe una discusión de largo aliento respecto a cómo entender el valor de la igualdad. En particular, la pregunta sobre qué tenemos que hacer en la sociedad para respetar nuestro *estatus de igualdad* ha encontrado dos respuestas divergentes. Por un lado, los así llamados *igualitaristas de la suerte* sostienen que el estatus de igualdad de los ciudadanos será respetado cuando la distribución hecha por el Estado (independientemente de la métrica de la justicia que se adopte), esté gobernada por el *principio suerte-elección*. Este principio sostiene que, dada una distribución determinada, ningún agente debe hallarse en una posición de desventaja con relación a los demás agentes a menos que dicha posición se deba a las propias elecciones.

¹⁰ Rawls, *Teoría de la justicia...*, pp. 26, 36 y 37. Aaron James, “Constructing Justice from Existing Practice. Rawls and the Status-Quo”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 3, 2005, p. 282. Juan Espíndola y Moisés Vaca, “The problem of historical rectification for Rawlsian theory”, en *Res Publica*, vol. 20, núm. 3, 2014, pp. 235.

nes del agente.¹¹ Por otro lado, autores en ocasiones identificados como *igualitaristas sociales*,¹² sostienen que el respeto al estatus de igualdad de los ciudadanos en una sociedad democrática no requiere de la ciega eliminación de la suerte en la distribución de bienes que haga el Estado. Por el contrario, proteger dicho estatus requiere que el Estado y la sociedad garanticen la participación política y social en pie de igualdad, sin jerarquías; esto es, que independientemente de las determinantes económicas o meramente distributivas en una sociedad, cada ciudadano debe siempre tener el mismo estatus político que los otros, por lo cual debe tener la misma capacidad de injerencia política.

Por supuesto, qué tipo de ideal de igualdad y de sociedad justa, en último término, defiende Rawls que no ha sido ajeno a esta controversia. Por un tiempo preponderante, y dado que el igualitarismo de la suerte surgió en las discusiones sobre justicia distributiva como una mejora al principio de diferencia (al ampliar la propia justificación rawlsiana de dicho principio), se asumía que el ideal igualitario de Rawls tenía que ver con un paradigma estrictamente distributivo y nada más —*i.e.*, la idea de que proteger

¹¹ Para algunas formulaciones de esta posición véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000; G. A. Cohen, “Incentives, Inequality, and Community”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992; Elizabeth S. Anderson, “What Is the Point of Equality?”, en *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999; Larry S. Temkin, *Inequality*, Oxford University Press, 1995; Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, 2a ed., Oxford University Press, 2002; Kok-Chor Tan, “A Defense of Luck Egalitarianism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 105, núm. 11, 2008.

¹² Anderson, *op. cit.*; Timothy Hinton, “Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, núm. 1, 2001; Samuel Scheffler, “What Is Egalitarianism?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, 2005; Véronique Munoz-Dardé, “Equality and Division: Values in Principle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 79, 2005.

el estatus de igualdad de los ciudadano sólo requiere de la correcta distribución de algo, bienes, recursos, oportunidades, etcétera.¹⁵

Sin embargo, más recientemente otros autores han tratado de ofrecer una lectura de la teoría de la justicia de Rawls, de acuerdo con la cual la distribución igualitaria de bienes primarios no es más que un medio para alcanzar la igualdad social, entendida como el aseguramiento del mismo estatus político.¹⁴ Desde mi punto de vista, me parece que el corpus rawlsiano en general favorece esta lectura. Hay varias razones para sostener esto. Primero, la primacía que Rawls ofrece al valor equitativo de las libertades políticas.¹⁵ Segundo, la propia defensa rawlsiana de la primacía de PL sobre el resto de los principios descansa enteramente en la importancia de las bases sociales del respeto propio:

Naturalmente, de esto no se sigue que, en una sociedad justa, nadie se preocupe por cuestiones de posición social. La descripción del respeto propio como tal vez el más importante bien primario ha subrayado la gran significación del modo en que creemos que nos valoran los otros. Pero, en una sociedad bien ordenada, la necesidad de una posición se satisface mediante el reconocimiento público de las instituciones justas, junto con la vida interna plena y diversa de las muchas y libres comunidades de intereses que la libertad permite. La base del [respeto propio] en una sociedad justa no es el [salario] sino la distribución públicamente reconocida de derechos y libertades fundamentales. Y al ser igual esta distribución, todos tienen asegurado un [estatus igual] cuando se reúnen para regir los asuntos comunes de la sociedad en general.¹⁶

¹⁵ Will Kymlicka, *Filosofía política contemporánea*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Ariel, 1995, p. 100.

¹⁴ Anderson, *op. cit.*; Hinton, *op. cit.*; Scheffler, *op. cit.*; Munoz-Dardé, *op. cit.*

¹⁵ Rawls, *Una teoría de la justicia...*, pp. 200-203.

¹⁶ *Ibid.*, p. 492. Corchetes de Vaca Paniagua.

En este pasaje, y en el resto de la sección 82 de *Una Teoría de la Justicia*, Rawls desarrolla la idea de que las personas en una sociedad bien ordenada fundan su respeto propio en el hecho de que las instituciones sociales garantizan iguales libertades y derechos, y es precisamente esto lo que garantiza la prioridad de PL sobre el resto de los principios de la justicia como equidad.¹⁷ Por supuesto, defender la igual distribución de libertades y derechos, no tiene que ver con la meticulosa eliminación de la suerte en la distribución de desigualdades económicas.

Así, pues, tomarse en serio la idea de que el bien primario más importante son las bases sociales del respeto propio, razón por la cual tiene prioridad PL sobre los demás principios, parece favorecer una lectura de acuerdo con la cual el ideal igualitario fundamental que recrea una sociedad es social, más que distributivo.

LA CRÍTICA A LA TEORÍA IDEAL

Veamos entonces lo que plantea la primera de las críticas: a saber, la idea de que la teoría de Rawls, al simplemente ofrecer un *ideal* (el sentido no técnico) sobre cómo debería ser una sociedad (esto es, la utopía realista de una sociedad bien ordenada), no nos sirve para combatir las estructuras sociales opresivas y discriminatorias que recaen sobre las mujeres y otros grupos sociales usualmente desaventajados y, lo que es peor, incluso puede oscurecer la urgente necesidad de llevar a cabo dicho combate en las sociedades democráticas contemporáneas. Llamemos a esta idea la *crítica a la teoría ideal*.

¹⁷ Para un excelente desglose de este argumento véase Henry Shue, “Liberty and Self-Respect”, en *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975.

Es importante resaltar que la *crítica a la teoría ideal* no está, o al menos no sólo, dirigida al uso de las estipulaciones de *obediencia estricta y condiciones favorables* al hacer filosofía política. En cambio, el objetivo primario de esta crítica es el hecho de que la teoría rawlsiana se concentra en ofrecer una descripción de cómo sería una sociedad idealmente.¹⁸ Esta crítica no me parece correcta al menos por tres razones.

Primero, una de las tareas más importantes de la filosofía política (como una rama de la filosofía práctica) es ofrecer descripciones sobre cómo deben ser las cosas desde un punto de vista normativo. Este ejercicio no es fútil, al considerar que en muchos casos existen fuertes desacuerdos sobre cómo de hecho deberían ser las cosas. Por ejemplo, muchas personas (incluidos filósofos, políticos y ciudadanos) difieren sobre cuánta desigualdad salarial debe ser permitida en una distribución justa de las cargas y ventajas de la cooperación social. Este desacuerdo es sobre *cómo debe ser* una distribución justa. Sólo cuando sabemos el *ideal* que queremos alcanzar a este respecto (por ejemplo, si nuestra distribución debe permitir sólo desigualdades salariales de acuerdo con el principio de diferencia, o con un principio todavía más igualitario, o con uno más libertario), podemos darnos cuenta de *qué tan lejos* estamos de dicho ideal en nuestra distribución actual y preguntar entonces *cómo* podemos ajustarla para aproximarnos más al ideal. Estos dos pasos siguientes no son posibles sin saber que ideal es el que queremos que nuestra distribución alcance.

Hay un número infinito de ejemplos como éste. Piénsese en las controversias sobre el aborto, la eutanasia, el alcance de la segu-

¹⁸ Para variaciones de esta crítica véanse Charles Mills, "Ideal Theory as Ideology", en *Hypatia*, vol. 20, núm. 3, 2005; Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge University Press, 1992.

ridad social, las políticas migratorias, las relaciones interétnicas y de grupos culturales, los derechos de la comunidad LGTBQI+, etc. Todas estas controversias pueden ver sus respectivas discusiones enriquecidas cuando abrevan de análisis normativos que plantean diferentes ideales a los que se aspira. Por supuesto, una vez que acordemos qué ideal debemos perseguir en cada caso particular, surge la apremiante pregunta sobre cómo acercarse a dicho ideal considerando las condiciones actuales de nuestra sociedad. Sin embargo, como he dicho, esta pregunta sólo puede surgir si tenemos cierta noción de hacia dónde queremos ir, qué queremos realizar. En este sentido, la *crítica a la teoría ideal* subsume todo el trabajo normativo posible a la teoría transicional, sin darse cuenta de que cualquier ejercicio transicional requiere de saber qué es lo que queremos alcanzar.

Segundo, es importante recalcar que la *crítica a la teoría ideal*, no hace justicia a las pretensiones prácticas de la teoría de Rawls. Se concentra en señalar las posibles deficiencias de plantear *ideales* que estén alejados de las condiciones sociales actuales, esto es, en la parte *utópica* de dicha teoría. Pero se olvida de que, de acuerdo con Rawls mismo, como vimos en la sección anterior, dicha teoría tiene que ser *realista*, esto es, plantear ideales realizables, si condiciones razonablemente favorables lo permiten. De ahí el famoso *dictum*:

[...] partamos del supuesto de que una concepción política debe ser practicable, que debe caer dentro de lo posible. Esto contrasta con una concepción moral que no es política: una concepción moral puede condenar el mundo y la naturaleza humana como demasiado corruptos para sentirse motivados por sus preceptos e ideales.¹⁹

¹⁹ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 246.

Este pasaje remarca inmejorablemente las irrenunciables pretensiones prácticas de la teoría rawlsiana. De hecho, esta pretensión práctica distingue a la teoría de Rawls de otras propuestas como la de G. A. Cohen, quien explícitamente sostiene que la labor de la filosofía política no es decirnos cómo actuar con relación a la justicia en el absoluto, sino qué pensar al respecto:

[...] suppose that, like me, you think that political philosophy is a branch of philosophy, whose output is a consequential for practice but not limited in significance to its consequences for practice. Then you may, as I would, protest that the question for political philosophy is not what we should do but what we should think, even when what we should think makes no practical difference.²⁰

A lo largo de toda su vida teórica, Rawls se opuso a esta posición. De acuerdo con él, la filosofía política tiene una función práctica irrenunciable, como lo atestigua no sólo el pasaje citado, sino muchas otras ideas (*i.e.*, el hecho de que los *primeros* principios de justicia deben *regular* distribución de cargas y ventajas de la cooperación social, el hecho de que la filosofía política tenga el papel de aportar clarificación conceptual a la luz del pluralismo de visiones morales encontradas en la sociedad, el papel de orientar cómo entender los fines de la sociedad en su conjunto e incluso el papel de ayudar en la reconciliación social.²¹ Toda esta relevancia práctica que Rawls adscribe a su propia teoría no es considerada en lo absoluto por la *crítica a la teoría ideal*. Igualmente, dicha relevancia práctica limita el tipo de ideal que pueda plantearse, ya que de acuerdo a ella sería una justa crítica interna sostener que el ideal planteado es simplemente irrealizable. No podemos idealizar, por ejemplo, que

²⁰ Cohen, *Requing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.

²¹ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 1-4.

el pluralismo de visiones morales encontradas no es una condición permanente de las sociedades democráticas, o que los ciudadanos incluso mejor intencionados y en las mejores circunstancias no tendrán en ocasiones una tendencia a desobedecer alguna directriz del Estado, dada la naturaleza psicológica humana.²² Los ideales planteados, pues, deben evitar salirse de los contornos de lo realizable y de lo que, aunque lejano, podría ser factible dado el tipo de seres que somos y el tipo de circunstancias que enfrentamos.

Tercero, me parece que la *crítica a la teoría ideal* sólo puede acertar si no es posible mostrar que la teoría ideal en cuestión no tiene las herramientas para, ya considerando un escenario no ideal en el que suceden injusticias o formas de discriminación particulares, guiar la acción en tales circunstancias. Algo similar a esto, me parece, es lo que Rawls quiere sostener en el siguiente pasaje (al referirse a la omisión deliberada de un trato teórico sobre las formas *actualmente existentes* de discriminación étnica y de género en las sociedades democráticas):

Se trata realmente de una omisión de *Teoría*. Pero una omisión no es tanto como un defecto, sea en la agenda de la obra sea en su concepción de la justicia. Que se trate de un defecto dependerá de lo bien que articule dicha concepción los valores políticos necesarios para afrontar esas cuestiones. La justicia como equidad, y otras concepciones liberales como ella, sería gravemente defectuosa, ciertamente, si careciera de los recursos para articular los valores políticos esenciales para justificar las instituciones legales y sociales necesarias para garantizar la igualdad de las mujeres y las minorías.²³

En sintonía con este pasaje, me parece que la *crítica a la teoría ideal* tendría fuerza si de hecho es el caso que no podamos desa-

²² Rawls, *Teoría de la justicia...*, pp. 226 y 227

²³ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 100.

rollar una defensa de la no discriminación imperante en nuestras sociedades *desde* los valores articulados por una concepción ideal de justicia. Espero poder mostrar esto en las secciones que siguen. Además, como he mencionado antes, me parece que sin apelar a ningún tipo de ideal a este respecto simplemente nos resultaría imposible realizar dicha defensa.

LA CRÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN INSTITUCIONAL

Existe otra manera en que se puede criticar el silencio teórico rawlsiano con respecto a las relaciones de género y raciales: a saber, la idea de que la falta de atención directa de la teoría de Rawls a las formas de discriminación actuales en la sociedad oscurece el hecho de que en una sociedad bien ordenada —esto es, una sociedad que es perfectamente regulada por la justicia como equidad—, la discriminación de género o formas de racismo aparecerán dentro de los contextos directamente regulados por los principios de justicia rawlsianos. Llamemos a esta idea la *crítica de la discriminación institucional*.

Consideremos lo que reporta Seana Shiffrin sobre el tratamiento que Rawls ofrece a las relaciones raciales:

The problem of race, for Rawls, may be a problem that arises in non-ideal theory, not ideal theory [...]. This is an appealing thought and has some plausibility. Certainly, many of the pressing issues regarding race, such as reparations and affirmative action, are intimately connected to redress for and reconstruction in the face of public failures and wrongs toward people of color [...]. If the two principles were implemented, the significance of class distinctions as we know them would alter dramatically. Even if class distinctions remained, the absolute level of social stratification would reduce [...]. While these motivations may explain the omission of an in-

depth discussion of race by Rawls, I do not think they fully justify the omission of explicit anti-discrimination principles.²⁴

Ahora consideremos los comentarios de Lisa Schwartzman sobre el mismo tema:

On a similar note, a Rawlsian might argue that because a *Theory of Justice* deals mainly with ideal theory, that is, with a world in which there is ‘full compliance’ (as opposed to ‘partial compliance’) with a theory of justice, Rawls need not address the specific forms of injustice based on factors such as gender and race. There are several problems with this line of argument, however.²⁵

Comparto con estos pasajes la insatisfacción de que a estas alturas de la discusión en filosofía política contemporánea se señale el carácter ideal de la teoría de Rawls como una manera instantánea de descartar la *crítica de la discriminación institucional*. Descartar directamente esta crítica apelando al carácter ideal en el sentido técnico de la teoría de Rawls es un error por al menos tres razones independientes.

Primero, debe decirse que las relaciones étnicas y de género son características permanentes de las sociedades democrático-liberales, así como lo es el pluralismo de visiones morales —o, en términos rawlsianos, de doctrinas comprensivas—. Esto es, las cláusulas de obediencia estricta y condiciones favorables no pueden excluir la existencia de estas relaciones y sus posibles problemas, así como no excluyen el hecho permanente del pluralismo

²⁴ Seana Shiffrin, “Race, Labour, and the Fair Equality of Opportunity Principle”, en *Fordham Law Review*, núm. 72, 2004, p. 1654.

²⁵ Lisa Schwartzman, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, Pennsylvania, Penn State Press, 2006, p. 68.

razonable. Estas cláusulas, para ser plausibles, deben tener otra función en la teoría como la que he tratado de esbozar en las secciones anteriores.

Segundo, resulta extraño descartar la *crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal de la teoría de Rawls cuando críticas parecidas, concentradas en otras relaciones que también generan preguntas relacionadas a la justicia y que también son hechos permanentes de las sociedades democráticas, no han recibido el mismo trato teórico. Estoy pensando particularmente en la crítica realizada por Kymlicka en los años noventa a las teorías del propio Rawls y Dworkin respecto a su falta de atención a las relaciones multiculturales de las sociedades democráticas. Como es de todos conocido, en dichas sociedades liberales existen mayorías y minorías culturales; las relaciones entre ellas y cómo deben gestionarse en el espacio público e institucional genera preguntas sobre cuándo es que éstas son justas. Hasta donde alcanza mi conocimiento, ninguno de los críticos de las propuestas de Kymlicka para incluir como complemento la teoría de Rawls a un conjunto de derechos diferenciados se ha concentrado en señalar que dichas propuestas son equivocadas, debido al carácter ideal de la teoría de Rawls. Al contrario, si la propuesta es o no correcta, y por lo tanto es adecuado incluir tal complemento a la teoría, es algo que debe discutirse a fondo (véase Barry²⁶ para la crítica canónica a la propuesta de Kymlicka a este respecto).

Tercero, descartar *la crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal es extraño en un momento en el que la teoría rawlsiana está siendo interpretada de acuerdo con el ideal de justicia igualitaria *social*, y no de acuerdo con la interpreta-

²⁶ Brian Barry, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, 2001.

ción prevaleciente en los noventas ofrecida por el igualitarismo de la suerte. De acuerdo con el ideal mencionado, el énfasis en lo que queremos conseguir en una sociedad perfectamente ordenada es evitar la existencia de factores determinados por relaciones opresivas entre los distintos grupos sociales y ciudadanos en la distribución de bienes primarios, y no de factores determinados por la suerte.²⁷ Si esta interpretación de lo que esperamos en una sociedad bien ordenada es correcta, entonces tenemos que tomar nos muy en serio qué herramientas tiene la teoría rawlsiana para mostrar que las relaciones étnicas y de género, como condiciones permanentes de las sociedades democráticas, no están afectadas por factores opresivos.

Así, pues, estas tres razones nos obligan a no descartar *la crítica de la discriminación institucional* apelando al carácter ideal de la teoría de Rawls. Si eso hiciéramos, la teoría no sería lo que esperamos que sea (al menos de acuerdo con la interpretación ofrecida por el ideal social-igualitario). ¿Qué podemos decir, entonces, con relación a dicha crítica? ¿Acaso la justicia como equidad debe complementarse con un principio que explícitamente condene la discriminación por motivo de pertenencia étnica o de género? En este sentido, Shiffrin presiona: “To put it concretely, it is unclear what specific provision of the two principles would directly condemn as unjust the treatment of Rosa Parks and countless other African-Americans who were told they had to sit at the back of the bus”.²⁸

Es importante mencionar que Shiffrin no está pensando en las injusticias relacionadas con las leyes Jim Crow, como injusticias pa-

²⁷ Véase Anderson, *op. cit.*; Norman Daniels, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003; Scheffler, *op. cit.*; Samuel Freeman, *Rawls*, Routledge, 2007.

²⁸ Shiffrin, *op. cit.*, p. 1647.

sadas en necesidad de rectificación. Otro importante pasaje de su texto pone esto en claro:

It does seem strange to classify, implicitly, anti-discrimination principles along with principles of redress. Anti-discrimination principles seem more analogous to the other, already-acknowledge basic liberties: they demarcate a standard of treatment that is *forward-looking* and that aims at regulate a latent or explicit hazard.²⁹

Shiffrin sostiene que quizá una de las motivaciones de Rawls para no abordar las relaciones étnicas es que los problemas asociados a ellas están vinculados con injusticias históricas, y dichas injusticias estarían fuera de lo que una teoría de la justicia ideal debe tratar (ya sea por la cláusula de condiciones favorables o por la de obediencia estricta).

Sin embargo, la importancia de complementar la teoría de Rawls con principios que mandaten directamente la rectificación histórica es algo que he defendido en el pasado,³⁰ y no quisiera detenerme sobre ello en este texto. Esto debido a que, lo que pone en cuestión la *crítica de la discriminación institucional*, tal como el argumento que Shiffrin sostiene, es que la *posibilidad* de que el tipo de políticas discriminatorias como las de Jim Crow sucedan no es directamente condenada como injusta por los principios de la justicia como equidad. Así, la preocupación de esta crítica es sobre cómo los principios de corte *prospectivo* de la justicia como equidad aseguran que dichas políticas no serán implementadas en una sociedad bien ordenada.

²⁹ *Ibid.*, p. 1655. Las cursivas son nuestras.

³⁰ Véanse Moisés Vaca Paniagua, “Is Rawls’s Theory of Justice Exclusively *Forward-Looking*? On the Importance of Rectifying Past Political Violence”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2013, pp. 299-330; Espíndola y Vaca, “The Problem of Historical...”, pp. 227-243.

Shiffrin considera qué libertad básica de acuerdo con Rawls sería violada por las políticas discriminatorias mencionadas. Concluye que en el aparato rawlsiano estas políticas institucionalizan algo así como una violación a la “libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal como están definidos por el concepto de Estado de derecho”.⁵¹ Aunque Shiffrin concede que el “arbitrary treatment arguably conflicts with the principles underlying the rule of law” [...] ‘it is certainly regrettable that the antidiscrimination character of these principles [Rawls’s principles] is so submerged”.⁵²

Pero podría defenderse que el carácter antidiscriminatorio del primer principio de justicia rawlsiano, PL, no está tan oculto. Además de las libertades sobre el Estado de derecho en las que se enfoca Shiffrin, PL rechaza el carácter discriminador de las leyes como Jim Crow por el hecho de que las libertades deben distribuirse de manera igualitaria entre todos los ciudadanos. En el caso particular que nos ocupa, aunque podría defenderse (quizá no sin cierta controversia) la libertad de movimiento no está siendo distribuida de manera igualitaria, no es nada controvertido que, al pedir a ciertos ciudadanos que se sienten en la parte trasera de los autobuses en función de su pertenencia étnica, lo que Rawls llama la “libertad de la persona, que incluye la libertad frente a la opresión psicológica”,⁵³ está siendo distribuida de manera inequitativa.

Es cierto que la importancia de esta libertad crucial no fue explorada a cabalidad por Rawls. Sin embargo, considérese la caracterización que hace Samuel Freeman de dicha libertad, al introducir la lista de todas las libertades básicas:

⁵¹ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 68.

⁵² Shiffrin, *op. cit.*

⁵³ Rawls, *op. cit.*, 2005, p. 272; Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 75.

He [Rawls] mentions five sets of basic liberties: freedom of conscience and freedom of thought; freedom of association; equal political liberties; the rights and liberties that protect the integrity and freedom of the person (including freedom of occupation and choice of careers and a right to personal property); and finally the rights and liberties of the rule of law. *Protections for the physical and psychological integrity and freedom of the person are the most obvious basic rights and liberties, for they forbid unjustified violence, coercion, and enslavement of persons (amongst other things).* Any reasonable conception of justice, liberal or non-liberal, recognizes these as morally protected rights.³⁴

Como sugiere Freeman en este pasaje, los derechos y libertades que protegen la integridad física y psicológica de las personas son extremadamente importantes desde el punto de vista de la justicia liberal. En el mismo sentido, la conexión entre la libertad de opresión psicológica y las bases sociales del respeto propio, en la lucha por alcanzar el ideal igualitario fundamental, debe explorarse más. Sin embargo, me parece que apelar a dicha libertad dentro del aparato teórico rawlsiano es suficiente para condenar directamente como injusto el trato arbitrario establecido por un sistema discriminatorio de derecho.

Apelar a esta libertad básica también clarifica cómo responder a otro de los de Shiffrin. En el razonamiento argumenta que el transporte y otros lugares públicos en los que pueden ocurrir actos discriminatorios, como el caso paradigmático de Rosa Parks ilustra, ni siquiera están regulados por las libertades que asegura el imperio de la ley:

However broadly understood, the guarantee of the rule of law only applies to the state and its legal system. Importantly, it does not represent the

³⁴ Freeman, *op. cit.*, p. 46.

idea that other forms of discrimination in the provision of public amenities by non-governmental actors are unjust in addition to immoral. Many bus companies, lunch counters, and hotels, are, after all, privately operated.⁵⁵

Puede ser materia de debate si las instituciones del transporte público están directamente reguladas por los principios de justicia como parte de la estructura básica de la sociedad. Sin embargo, está claro que dichas instituciones son, al menos, indirectamente reguladas por ellos, tanto como lo están otras asociaciones privadas. Recuérdese la división entre justicia *local* y *doméstica* adoptada por Rawls.⁵⁶ Por un lado, las asociaciones como las iglesias y universidades están directamente reguladas por diversos principios de justicia local. Éstos, por ejemplo, pueden no mandar políticas estrictamente democráticas en la organización estructural de dichas asociaciones. Por el otro lado, principios domésticos (como los de la justicia-como-equidad) tienen un papel doble: primero, deben regular directamente las instituciones de la estructura básica y, segundo, deben regular indirectamente asociaciones locales y sus principios:

En general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local.⁵⁷

Como ciudadanos, tenemos razones para imponer a las asociaciones las constricciones establecidas por los principios políticos de justicia; pero como miembros de las asociaciones, tenemos razones para limitar esas constricciones, para permitir una vida interna libre y floreciente adecuada a la asociación.⁵⁸

⁵⁵ Shiffrin, *op. cit.*, p. 1648.

⁵⁶ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 34 y 35.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 219.

Rawls sostiene que los principios de la justicia-como-equidad regulan indirectamente aquellos de la justicia local poniendo restricciones sobre ellos. Estas restricciones son suficientes para asegurar que incluso si las instituciones que proveen el transporte público no son parte de la estructura básica (y por lo tanto su estatus se parece más al que tienen los hoteles, clubs, universidades e iglesias), *no pueden* adoptar un principio institucional que comande trato preferencial a algunos de los ciudadanos considerando factores como la etnicidad, ya que las libertades que protegen la integridad de las personas lo impedirían.

Así, pues, parece que PL tal y como está enunciado puede entenderse directamente como un principio en contra de la discriminación. Veamos ahora la relación entre la discriminación y el principio de igualdad equitativa de oportunidades, PIEO. Por supuesto, muchos actos discriminatorios no ocurrirían en una sociedad bien ordenada *debido* a la regulación de PIEO. Shiffirin³⁹ está muy consciente de esto: “employment discrimination is obviously incompatible with the principle of fair equality of opportunity” (de hecho, en parte por esto es que ella ofrece poderosos argumentos en contra de la prioridad de PL sobre PIEO).⁴⁰ Incluso podría defenderse, siguiendo la línea de razonamiento de Shiffirin que, en una sociedad bien ordenada, los ciudadanos fundamentan su estatus de igualdad no sólo en el hecho de que éstos poseen las mismas libertades y derechos, como establece el pasaje de Rawls que revisamos en la introducción, pero también en el hecho de que poseen igualdad equitativa de oportunidades.⁴¹ Tal es la importancia que tiene en una sociedad justa el garantizar dicha igualdad.

³⁹ Shiffirin, *op. cit.*, p. 1650.

⁴⁰ *Loc. cit.*

⁴¹ Rawls, *Teoría de la justicia...*, p. 492.

Sin embargo, debemos considerar la principal razón por la cual Shiffrin rechaza la idea de que PIEO puede ser entendido primariamente como un principio antidiscriminatorio:

Deriving principles of anti-discrimination from the fair equality of opportunity principle is an unsatisfying route of ensuring racial equality and of marking the wrong of racial discrimination [...] Although a crucial reason that discrimination is so offensive to our sense of justice has to do with the distorting effect on individuals' career prospects, other opportunities and equal access to power, it is not the exhaustive, or perhaps the central, objection to racial discrimination.⁴²

El punto de Shiffrin aquí es que, incluso cuando muchos actos discriminatorios no ocurrirían debido a la regulación de PIEO, el compromiso para evitar la discriminación es más fundamental que la necesidad de asegurar la igualdad equitativa de oportunidades entre los ciudadanos. Esta es una idea controvertida que ahora se discute mucho en la literatura sobre discriminación bajo la siguiente pregunta: ¿qué daña la discriminación en las personas? Las respuestas canónicas son tres: *i*) derechos, *ii*) igualdad de oportunidades y *iii*) el respeto a las personas como tal. En esta discusión, hemos visto que de acuerdo con los dos principios de justicia rawlsianos, las tres respuestas pueden ser correctas en distintos casos. En particular, PL sostiene que lo que está mal con la discriminación es que afecta la integridad personal de los ciudadanos (por violar la libertad de vivir sin opresión psicológica); a su vez, PIEO sostiene que la discriminación afecta la igualdad equitativa de oportunidades. Yo considero que la discriminación puede afectar las tres esferas, aunque quizá Shiffrin tiene razón en sostener

⁴² Shiffrin, *op. cit.*

que el daño más fundamental es el que se le hace a la integridad personal como tal que, como he dicho, quedaría descartado por la perfecta regulación de PL en una sociedad bien ordenada. Por esta razón, me parece que Shiffrin se equivoca al sostener que la justicia-como-equidad necesita de un principio prospectivo que condene directamente la discriminación, y por lo tanto la *crítica de la discriminación institucional* es incorrecta. En cambio, parece que la teoría rawlsiana debería detallar en qué consiste dicha libertad y cómo se vincula con las bases sociales del respeto propio, para poder ofrecer una guía más profunda de acción en los casos no ideales donde privan fuertes formas de discriminación étnica y de género.

LA CRÍTICA DE LA DISCRIMINACIÓN PERSONAL

Hasta ahora hemos visto que tanto la *crítica a la teoría ideal* como la *crítica de la discriminación institucional* fallan en contra de la teoría rawlsiana. Pero hay una tercera forma en la que se puede criticar el silencio teórico rawlsiano con relación a la discriminación étnica o de género. A saber, la idea de que evitar hablar de este tipo de discriminación directamente oscurece el hecho de que en una sociedad bien ordenada —esto es, en una sociedad perfectamente regulada por la justicia como equidad— podrían surgir actos de discriminación en contextos de interacción personal. Llamemos a esta idea la *crítica de la discriminación personal*.

Esta crítica tiene cierta plausibilidad inicial. Como hemos visto, los principios de justicia de Rawls garantizan la no discriminación en las instituciones locales y domésticas. Pero los ciudadanos también interactúan fuera de esos dominios: van a los parques, caminan en las calles, viven en ciertos vecindarios, hablan y toman

decisiones sobre con quién quieren trazar lazos de amistad, etc. Considerando esto, incluso cuando las instituciones locales y domésticas no permitan actos de discriminación debido a la regulación de los principios de la justicia como equidad, fuera de estos dominios pueden ocurrir formas sutiles de discriminación. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de que incluso si el transporte público está estrictamente regulado por una política general que prohíbe la discriminación, algunos ciudadanos particulares aún podrían tratar de no compartir asiento, o de persuadir a otros de sentarse en otro lado mirándolos de manera irrespetuosa o agresiva, debido a su pertenencia étnica, género u orientación sexual. Kymlicka ejemplifica este punto perfectamente en el siguiente pasaje:

[L]egal requirements of non-discrimination have increasingly been applied to 'private' firms and associations. This extension of non-discrimination from government to civil society is not just a shift in the scale of liberal norms, it also involves a radical extension of the obligations of liberal citizenship. For the obligation to treat people as equal citizens now applies to the most common everyday decisions of individuals [...] Liberal citizens must learn to interact in every day life settings on an equal basis with people for whom they might harbour prejudice.⁴⁵

La discusión de la regulación correcta para este dominio de interacción ciudadana debe llevarnos entonces a un debate sobre el *ethos igualitario* adecuado que debería gobernar las vidas personales de los ciudadanos.

La mayor parte de la discusión actual con respecto a dicho *ethos* ha girado en torno a si el principio de diferencia debe regular las decisiones de trabajo y peticiones salariales y cómo ello puede con-

⁴⁵ Kymlicka, *op. cit.*, p. 301.

tradecir el argumento que Rawls ofrece a favor de los incentivos económicos.⁴⁴ Sin embargo, considerando el ideal igualitario fundamental —respeto por el estatus moral de los ciudadanos—, la relevancia de dicho *ethos* es todavía mayor a la luz de la crítica que estamos revisando —*i.e.*, dada la posibilidad de actitudes discriminatorias en los contextos de interacción personal.

Al concentrarse en cómo los dos principios de justicias originales podrían guiar dicho *ethos*, estos autores no han visto que, más generalmente, los ciudadanos también deben guiar sus interacciones por una norma que asegure que respetarán la igualdad moral de todos en sus interacciones personales. Adscribir este contenido al *ethos igualitario* es más urgente a la luz del objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria que revisamos en la sección introductoria a este trabajo. Aquí, pues, una formulación de la norma en cuestión: norma del respeto a la igualdad (NRI): Compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu políticamente subordinado.

NRI es una regla general de conducta personal. Su contenido básicamente expresa la aspiración más importante de la justicia igualitaria. Así como la perfecta regulación de los principios de justicia, sobre la estructura básica asegura que las relaciones ciudadanas mediadas institucionalmente no se vean afectadas por formas de discriminación, la perfecta regulación de esta regla sobre la conducta directa de los ciudadanos asegura que tampoco se den casos de discriminación en la interacción personal.

⁴⁴ Véanse Cohen, “Incentives, Inequality...”; Andrew Williams, “Incentives, Inequalities, and Publicity”, en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 27, 1998; Van Parij, “Difference Principles”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003; Scheffler, *op. cit.*; Titelbaum, “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look like?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, núm. 3, 2008; Seana Shiffrin, “Incentives, Motives, and Talents”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010.

Así, me parece que las instituciones de la estructura básica deben fomentar esta norma de conducta personal entre sus ciudadanos. Esto puede hacerse a través de contenidos educativos en la escuela básica, campañas públicas, recursos simbólicos del Estado, etc. Por supuesto, NRI, como parte de un *ethos igualitario*, es una directriz que permite cierta ambigüedad. No siempre es claro para cada ciudadano cuándo se ha dejado de tratar al otro como un igual; así que pueden existir discusiones genuinas sobre si una conducta particular constituye una violación a NRI. Sin embargo, esta posible ambigüedad no es única de esta norma. Muchas otras reglas de conducta personal también contienen espacio para interpretaciones y casos difíciles. A pesar de ello, considero que sería un gran avance que los ciudadanos la tuvieran en cuenta en las interacciones diarias, de modo que todos puedan generar expectativas sobre la conducta de los demás en función de ella.

Existen al menos cuatro razones rawlsianas para defender la existencia de esta norma como parte del *ethos*, que debe gobernar las interacciones personales de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada. Primero, en el nivel más alto de generalidad, debe considerarse el hecho de que los ciudadanos aceptan las ideas principales de la cultura política pública de una sociedad liberal. Una de esas ideas, de hecho, la más importante de acuerdo con Rawls,⁴⁵ es la idea normativa de que una sociedad es un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e *iguales*. Se espera que los ciudadanos acepten esta idea fundamental dentro de una sociedad bien ordenada, y una de las cosas que tendrían que hacer para honrar dicha idea sería, precisamente, respetar la igualdad moral de sus conciudadanos tanto en espacios formales como informales.

⁴⁵ Rawls, *La justicia como equidad...*, p. 28.

Una segunda razón de corte rawlsiano para defender que las instituciones de la estructura básica de una sociedad bien ordenada promueven un *ethos igualitario*, guiado por NRI, es que en dicha sociedad, lo que Rawls llama las *virtudes políticas*, moldearían el carácter moral de los ciudadanos. Estas virtudes incluyen, “las virtudes de la cooperación social justa, tales como las virtudes de la civilidad y la tolerancia, de la razonabilidad y del sentido de la imparcialidad”.⁴⁶ Es importante señalar que, en el contexto de la defensa de estas virtudes, Rawls mismo defiende que un Estado liberal-igualitario justo alentaría formas de pensamiento entre sus ciudadanos cercanas a lo planteado por NRI:

Por tanto, si un régimen constitucional justo toma ciertas medidas para reforzar las virtudes de la tolerancia y de la mutua confianza, por ejemplo, desalentando varias clases de discriminación religiosa y racial [...] no por ello se convierte en un estado perfeccionista [...]. Por el contrario, [está] tomando medidas razonables para reforzar las formas de pensamiento y sentimiento que sostienen la cooperación social justa entre ciudadanos considerados como libres e iguales.⁴⁷

Así, pues, el fomento no coercitivo de una directriz como NRI parece favorecer precisamente el tipo de formas de pensamiento y sentimiento entre los ciudadanos que Rawls considera necesarias para que pueda darse una cooperación justa entre ellos.

Una tercera razón rawlsiana en este sentido es el hecho de que las partes en la posición original aceptan un principio de respeto mutuo:

Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, es decir, en cuanto que tiene un sentido de la justicia y una

⁴⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁷ *Loc. cit.*

concepción del bien [...]. El respeto mutuo se muestra de diferentes maneras: mediante la voluntad de contemplar la situación de los demás desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien, y en nuestra disposición a exponer la razón de nuestras acciones cuando éstas afectan los intereses de los demás.⁴⁸

De acuerdo con Rawls, en la posición original sería aceptado un deber de respeto mutuo. Esto significa que las partes consideran que en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos cumplen este deber en sus interacciones personales. Como respuesta directa a la *crítica de la discriminación personal*, pues, puede decirse que “not to have or act on racist attitudes [...] follows from the duty of mutual respect” —como Voorhoeve sostiene.⁴⁹

Finalmente, una cuarta razón a favor de la idea de que las instituciones de la estructura básica de una sociedad bien ordenada fomentan un *ethos igualitario* guiado por NRI, tiene que ver con el *papel educador* de la justicia-como-equidad (papel que, por otro lado, casi nunca es considerado en las interpretaciones canónicas de la teoría rawlsiana):

Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada han de reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, y deben asimismo exhibir y alentar públicamente ese ideal de justicia política. Esta labor de educación pertenece a lo que podemos llamar el papel amplio de la concepción de justicia política. En este papel, dicha concepción forma parte de la cultura política pública: sus primeros principios están encarnados en las instituciones de la estructura básica y a ellos se apela al interpretarlas. Conocer esa cultura pública, y participar en ella, es un modo en que los ciudadanos aprenden a

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 309 y 310.

⁴⁹ Alex Voorhoeve, “Incentives and Principles for Individuals in Rawls’s Theory”, en *Ethics and Economics*, vol. 3, núm.1, 2005, p. 5.

concebirse a sí mismos como libres e iguales, si los ciudadanos fueran abandonados a sus propias reflexiones, es casi seguro que jamás se formarían esa concepción de sí mismos.⁵⁰

En este pasaje cardinal Rawls plantea que, además de regular directamente las instituciones de la estructura básica, los principios de la justicia-como-equidad tienen un importante papel educador. Como parte de la cultura política pública, dichos principios ayudan a que los ciudadanos se vean unos a otros como libres e iguales. Un *ethos igualitario* que fomente NRI parece no sólo permisible, sino necesario para que la justicia-como-equidad cumpla con el papel educador en la cultura política pública que Rawls le adscribe.

Estas cuatro razones muestran, pues, que el *ethos igualitario* de una sociedad bien ordenada impulsaría una norma para el respeto de la igualdad en contextos no institucionales. Permítaseme decir tres cosas al respecto. Primero, que como he tratado de mostrar, la teoría de Rawls tiene todas las ideas necesarias para justificar que un *ethos igualitario* debe regular las interacciones personales de los ciudadanos.⁵¹ Segundo, que dicho *ethos* no viola el carácter no comprensivo de la justicia como equidad.⁵² Y, tercero, que dicho *ethos* no viola la división moral del trabajo en la teoría Rawlsiana.⁵³

Si una norma que mandate el respeto por la igualdad moral de los ciudadanos guía correctamente el *ethos igualitario* de una

⁵⁰ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 88 y 89.

⁵¹ A diferencia de lo que Titelbaum sostiene en el contexto de la crítica de Cohen. Véase Titelbaum, *op. cit.*, pp. 289-322.

⁵² A diferencia de lo que Van Parijs defiende en el contexto de la crítica de Cohen —sobre este punto, véase Moisés Vaca Paniagua, “Didáctica democrática: el fomento de un *ethos* igualitario”, en *Vida pública en México: ¿didáctica para la democracia?*, México, UNAM, 2014.

⁵³ A diferencia de lo que Scheffler sostiene en el contexto de la crítica de Cohen. *Cfr.* Scheffler, “The Division of Moral Labour”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 79, núm. 1, 2005, pp. 255-284.

sociedad bien ordenada, podemos decir que tanto la *crítica de la discriminación institucional* como la de la *discriminación personal* han sido contestadas, pues habríamos mostrado que no sucederían actos discriminatorios en los dominios doméstico, local y personal. Además, la inclusión de un *ethos igualitario* en la descripción de una sociedad bien ordenada ayuda a responder a versiones de corte más feminista de estas mismas críticas. La última formulación de la teoría de Rawls parece favorecer la idea de que la institución de la familia en cierta manera es parte de la estructura básica y, por lo tanto, se encuentra regulada por los principios originales de Rawls.⁵⁴ Sin embargo, Rawls es cauto al sostener que la intervención estatal en las diferentes interacciones familiares para hacer valer los principios de justicia tiene que ser precavidamente limitada. Desde mi punto de vista, una excelente intervención no intrusiva es el fomento de un *ethos* guiado por la NRI. Si los ciudadanos guiarán su conducta por él, a pesar de la crítica de Arneson⁵⁵ a PIEO, los papeles sociales y culturales que asignan diferentes cargas de trabajo doméstico y expectativas laborales a las mujeres y a los hombres dentro de la familia desaparecerían. En tanto que dichos roles son incompatibles con el respeto de la igualdad de la mujer, los ciudadanos no los fomentarían.

CONCLUSIONES

He tratado de mostrar que la respuesta a la *crítica a la teoría ideal*, a la *crítica de la discriminación institucional* y a la *crítica de la discriminación personal* no requiere ni de renunciar al carácter ideal

⁵⁴ Rawls, *La justicia como equidad...*, pp. 217-225.

⁵⁵ R. Arneson, "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare", en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, 1990.

de la teoría de Rawls ni de la inclusión de más principios a la justicia como equidad. En cambio, requiere desarrollar el vínculo de la libertad de opresión psicológica y su relación con las bases sociales del respeto propio, y del *ethos* apropiado que gobierna las relaciones privadas de los ciudadanos dentro de una sociedad bien ordenada.

BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Elizabeth S., “What Is the Point of Equality”, en *Ethics*, vol. 109, núm. 2, 1999, pp. 287-337.
- _____, “How Should Egalitarians Cope with Market Risk?”, en *Theoretical Enquiries in Law*, núm. 9, 2007, pp. 239-270.
- Arneson, Richard, “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 2, 1990, pp. 158-194.
- _____, “Against Rawlsian Equality of Opportunity”, en *Philosophical Studies*, vol. 93, núm. 1, 1999, pp. 77-112.
- Barry, Brian, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Polity Press, 2001.
- Cohen, G. A., “Incentives, Inequality, and Community”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992, pp. 261-329.
- _____, *Recuing Justice and Equality*, Harvard University Press, 2008.
- Daniels, Norman, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 241-276.
- Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000.

- Espíndola, Juan y Moisés Vaca Paniagua, “The problem of historical rectification for Rawlsian theory”, en *Res Publica*, vol. 20, núm. 3, 2014, pp. 227-243.
- Freeman, Samuel, *Rawls*, Routledge, 2007.
- _____, *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, 2007.
- Hinton, Timothy, “Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 30, núm. 1, 2001, pp. 72-87.
- James, Aaron, “Constructing Justice from Existing Practice. Rawls and the Status-Quo”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, núm. 3, 2005, pp. 281-316.
- Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, trad. de Roberto Gargarella, Barcelona, Oxford University Press/Ariel, 1995.
- _____, *Contemporary Political Philosophy*, 2a ed., Oxford University Press, 2002.
- Lawford-Smith, Holly, “Debate: Ideal Theory—A Reply to Valentini”, en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 3, 2010, pp. 357-368.
- Mills, Charles, “Ideal Theory as Ideology”, en *Hypatia*, vol. 20, núm. 3, 2005, pp. 165-184.
- Munoz-Dardé, Véronique, “Equality and Division: Values in Principle”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, núm. 79, 2005, pp. 255-284.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, trad. de María Dolores González, Harvard University Press, 1979.
- _____, *Liberalismo político*, trad. de Sergio René Madero Báez, México, FCE, 1995.
- _____, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

- _____, *La justicia como equidad, una reformulación*, trad. de Andrés de Francisco, Barcelona, Paidós, 2000.
- Scheffler, Samuel, “What Is Egalitarianism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 31, núm. 1, 2003, pp. 5-39.
- _____, “Choice, Circumstances, and the Value of Equality”, en *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 4, núm. 1, 2005, pp. 5-28.
- _____, “The Division of Moral Labour”, en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume*, vol. 79, núm. 1, 2005, pp. 255-284.
- _____, “Is the Basic Structure Basic?”, en C. Synowhich [ed.] *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford University Press, 2006, pp. 102-129.
- Schwartzman, Lisa, *Challenging Liberalism: Feminism as Political Critique*, Pensilvania, Penn State Press, 2006.
- Sen, Amartya, *Inequality Reexamined*, Cambridge University Press, 1992.
- _____, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, 2009.
- Shiffrin, Seana, “Race, Labour, and the Fair Equality of Opportunity Principle”, en *Fordham Law Review*, núm. 72, 2004, pp. 1643-1675.
- _____, “Incentives, Motives, and Talents”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 38, núm. 2, 2010, pp. 111-142.
- Simmons, John, “Ideal and Non-Ideal Theory”, en *Philosophy and Public Affairs*, núm. 38, núm. 2, 2010, pp. 5-36.
- Shue, Henry, “Liberty and Self-Respect”, en *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975, pp. 195-203.
- Tan, Kok-Chor, “A Defense of Luck Egalitarianism”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 105, núm. 11, 2008, pp. 665-690.
- Temkin, Larry S., *Inequality*, Oxford University Press, 1993.

- Titelbaum, Michael, “What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look like?”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 36, núm. 3, 2008, pp. 289-322.
- Vaca Paniagua, Moisés, “Is Rawls’s Theory of Justice Exclusively *Forward-Looking*? On the Importance of Rectifying Past Political Violence”, en *Tópicos. Revista de Filosofía*, núm. 45, 2013, pp. 299-330.
- _____, “Didáctica democrática: el fomen de un ethos igualitario”, en *Vida pública en México: didáctica para la democracia*, México, UNAM, 2014.
- Valentini, Laura, “On the Apparent Paradox of Ideal Theory”, en *The Journal of Political Philosophy*, núm. 17, 2009, pp. 332-355.
- Van Parij, P., “Difference Principles”, en *The Cambridge Companion to Rawls*, 2003, pp. 200-240.
- Voorhoeve, Alex, “Incentives and Principles for Individuals in Rawls’s Theory”, en *Ethics and Economics*, vol. 3, núm. 1, 2005, pp. 1-7.
- Williams, Andrew, “Incentives, Inequalities, and Publicity”, en *Philosophy and Public Affairs*, 27, 1998, pp. 225-247.