



FILOSOFÍA JURÍDICA CONTEMPORÁNEA

Juan Vega Gómez • Coordinador

Juan Vega Gómez • Enrique Cáceres Nieto • Edith Cuautle Rodríguez
Sandra Gómora Juárez • Jorge Luis Fabra Zamora • Imer B. Flores • Carla Huerta Adrián
Rentería Díaz • Enrique Rodríguez Trujano • Javier Saldaña Serrano • Moisés Vaca

FILOSOFÍA JURÍDICA CONTEMPORÁNEA

Juan Vega Gómez • Coordinador

Juan Vega Gómez • Enrique Cáceres Nieto • Edith Cuautle Rodríguez
Sandra Gómora Juárez • Jorge Luis Fabra Zamora • Imer B. Flores • Carla Huerta Adrián
Rentería Díaz • Enrique Rodríguez Trujano • Javier Saldaña Serrano • Moisés Vaca



Colima 35, Tizapán,
01080 Ciudad de México.



El Colegio Nacional

Los textos que componen la presente obra emanaron de la mesa redonda organizada en 2016 por El Colegio Nacional y el área de Filosofía y Teoría del Derecho del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, dentro del ciclo Pensamiento Jurídico Contemporáneo, coordinado por Héctor Fix-Zamudio y Diego Valadés.

Primera edición digital, diciembre de 2021

© 2021 Por características tipográficas y de diseño editorial
Lito-Grafo S.A. de C.V.

Impreso en los talleres de LITO-GRAFO, S.A. de C.V.

Derechos reservados conforme a la ley
ISBN 978-607-8758-42-5

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización expresa y por escrito de los editores, en términos de lo así previsto por la *Ley Federal del Derecho de Autor* y, en su caso, por los tratados internacionales aplicables.

Índice

INTRODUCCIÓN	7
<i>Juan Vega Gómez</i>	
CAPÍTULO I.	
EL CONSTRUCTIVISMO JURÍDICO COMPLEJO Y LA NATURALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO.	13
<i>Enrique Cáceres Nieto</i>	
CAPÍTULO II.	
EL PENSAMIENTO JURÍDICO DE RICCARDO GUASTINI: FILÓSOFO ANALÍTICO - IUSREALISTA ESCÉPTICO	35
<i>Edith Cuautle Rodríguez</i>	
CAPÍTULO III.	
JOSEPH RAZ	49
<i>Sandra Gómora Juárez</i>	
CAPÍTULO IV.	
WILFRID J. WALUCHOW: EL POSITIVISMO INCLUYENTE Y EL CONSTITUCIONALISMO DEL “ÁRBOL VIVO”	67
<i>Jorge Luis Fabra Zamora</i>	
CAPÍTULO V.	
RONALD DWORKIN (1931-2013): VIDA Y OBRA	91
<i>Imer B. Flores</i>	

CAPÍTULO VI. LA CONTRIBUCIÓN DE ROBERT ALEXY A LA FILOSOFÍA Y A LA TEORÍA DEL DERECHO <i>Carla Huerta</i>	109
CAPÍTULO VII. LUIGI FERRAJOLI <i>Adrián Rentería Díaz</i>	127
CAPÍTULO VIII. UNA APROXIMACIÓN A LA TEORÍA JURÍDICA DE HANS KELSEN <i>Enrique Rodríguez Trujano</i>	155
CAPÍTULO IX. BASES EPISTEMOLÓGICAS PARA ENTENDER LA TEORÍA JURÍDICA DE JOHN FINNIS <i>Javier Saldaña Serrano</i>	187
CAPÍTULO X. COMPLEMENTOS NECESARIOS A LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA <i>Moisés Vaca</i>	231
ACERCA DE LOS AUTORES	247

Complementos necesarios a las teorías de la justicia distributiva

*Moisés Vaca**

INTRODUCCIÓN

No cabe duda de que la teoría de la justicia de John Rawls ha marcado la agenda de una gran cantidad de filosofía política normativa hecha a finales del siglo XX y principios del XXI. Mucho de este trabajo se ha concentrado en defenderla, atacarla, deslindarse de ella o mostrar dónde requiere complementos. Este texto se inscribe en ese último esfuerzo; es, a la vez, una introducción general a dicha teoría y un acercamiento a los temas que quedaron fuera de su formulación original, pero que requieren ser atendidos dentro de las democracias contemporáneas. En particular, como muchos otros, sostengo que las teorías de la justicia de corte distributivo tienen que ser complementadas con una agenda que se preocupe por atender los derechos y las necesidades de los grupos vulnerables —como las víctimas de injusticia histórica, las personas indígenas, los migrantes y los miembros de la comunidad LGBTTTI—. De otro modo, dichas teorías ofrecerán siempre un panorama incompleto sobre lo que es requerido desde el punto de vista de la justicia para nuestras sociedades democráticas.

* Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

Para este fin, en la segunda sección mencionaré los ya conocidos rasgos que explican por qué *La teoría de la justicia*¹ ha tenido tal influencia en los debates contemporáneos. En la tercera sección presentaré una introducción a dicha teoría —esto es, a cómo debe entenderse y resolverse el problema de la justicia en las sociedades democráticas contemporáneas de acuerdo con Rawls. Finalmente, en la cuarta sección me referiré a varios problemas, todos ellos concernientes a la importancia de la protección de grupos vulnerables, que no fueron abordados directamente por Rawls.

CINCO RASGOS RENOVADORES

Quizá desde *Sobre la libertad*, de John Stuart Mill, ningún libro revitalizó más la tradición liberal que *La teoría de la justicia*, de John Rawls. Como es de todos conocido, al menos cinco rasgos marcaron su importancia fundamental para la tradición que le precedería.

Primero, Rawls fortaleció el quehacer teórico en filosofía práctica en una tradición gobernada por temas de corte más especulativo —ya sea de filosofía del lenguaje, de la mente, de la ciencia, metafísica o epistemología—. Ante este panorama académico, Rawls contribuyó a que tanto la filosofía política como la ética normativa volvieran a ser empresas teóricas rigurosas, sistemáticas y de largo aliento, a pesar de lo complejo y escurridizo de su campo de estudio.

Segundo, Rawls ofreció una alternativa altamente sofisticada contra el utilitarismo, la entonces (y desde el siglo XIX) tradición dominante tanto en ética como en filosofía política. De hecho, algunas de las objeciones contra el utilitarismo que siguen contándose entre las más poderosas proceden de *La teoría de la justicia* —en particular, la objeción de que el utilitarismo viola la separabilidad de las personas—. Este diálogo crítico con el utilitarismo es también una revitalización directa de la perspectiva ética deontológica defendida por Kant. Por ello, junto

¹ Rawls, 1971. Traducción al castellano: Rawls, 2000.

con Jürgen Habermas, Rawls es usualmente considerado el neokantiano más importante en filosofía política contemporánea. En el caso de Rawls, esto se debe al método de justificación que desarrolló en detalle y al que, en una interpretación o en otra, nunca renunció a lo largo de toda su vida teórica. A saber, la posición original como método para justificar los principios de justicia. Con las salvedades propias de las diferentes interpretaciones de método de justificación, la posición original fue pensada inicialmente como una especificación del uso correcto del razonamiento práctico para un dominio particular —i.e., el dominio de la justicia política—. Con ello, Rawls retomó la idea central de la moral kantiana, de acuerdo con la cual el uso correcto de la razón práctica es la fuente de la ley moral, aunque, repito, la interpretación de la posición original cercana a estas tesis kantianas fuera después abandonada por Rawls por respeto al pluralismo moral de las sociedades liberales (Rawls, 2005).²

Tercero, y conectado con el rasgo anterior, *La teoría de la justicia* puso en el centro, una vez más, a otra tradición de pensamiento moral que para entonces llevaba tiempo sin ser llamada a escena: el contractualismo moral y político. Rawls es explícito en que su teoría es una forma más abstracta de contractualismo; las diferentes formas de esta doctrina plantean que un contenido normativo particular está justificado cuando agentes (ideales o actuales), situados bajo ciertas condiciones de deliberación, consienten (de forma explícita, tácita o hipotética) que dicho contenido es correcto. En el caso de Rawls, la posición original como método de justificación representa una forma de acuerdo hipotético bajo condiciones ideales de información para elegir los principios que deben regular las instituciones básicas de la sociedad.

Cuarto, Rawls también es explícito en su intento por unificar la tradición liberal, al menos en un sentido. Históricamente, algunos de los pensadores liberales cargaron su entendimiento del liberalismo hacia la protección y desarrollo del valor de la libertad. Por otro lado, otros más hicieron lo propio en dirección del valor de la igualdad. Por su parte,

²Sypnowich, 2005.

Rawls sostiene que su teoría es un intento por armonizar la importancia de ambos valores para el liberalismo democrático. Así, a pesar de que su teoría pone en el centro la preocupación de hacer valer de forma efectiva las libertades políticas y civiles, es también una teoría profundamente igualitarista. Esto queda claro al considerar los siguientes tres elementos igualitarios: primero, la idea de la igual distribución de las libertades civiles y políticas —y, en particular, del valor equitativo de las libertades políticas (i.e., la idea de que, incluso, en las condiciones de más adversidad, cada ciudadano debe tener siempre la misma posibilidad de influencia política independientemente de su posición y de cualquier otra determinante social)—; segundo, la idea de que no puede haber una sociedad justa mientras las diferentes oportunidades reales de desarrollo personal estén determinadas por la clase social, el género, la orientación sexual, el credo religioso o el grupo étnico al que uno pertenece; y, tercero, la idea de que incluso las desigualdades generadas por la libre competencia a puestos de trabajo que ya no estén determinadas por estos factores arbitrarios deben redundar en el beneficio de los menos favorecidos. Con estos elementos, la teoría de Rawls muestra un compromiso profundo con el valor de la igualdad dentro de una democracia: en pocas palabras, una sociedad rawlsiana es una en la que todo ciudadano tiene igual posibilidad de injerencia política, iguales libertades civiles, iguales oportunidades reales de desarrollo y diferencias mínimas en su percepción económica en comparación con el resto de sus conciudadanos. Estos rasgos igualitarios alejan la teoría de Rawls de una interpretación económica del liberalismo; por el contrario, el liberalismo, así entendido, es una doctrina política y profundamente igualitaria —de ahí que Rawls mismo denomine a su propia teoría como liberalismo igualitario—.

Queda, pues, un último rasgo que muestra la relevancia de *La teoría de la justicia*. De hecho, en parte, éste surge de la conjunción de todos los anteriores: la teoría rawlsiana ayudó a cimentar filosóficamente la mejor versión de los sistemas democráticos. Con ello, quiero hacer hincapié en que debemos evitar un error que, desafortunadamente, es demasiado común: la idea de que la teoría de Rawls es una justificación

del proceder de las democracias actuales. Las más de ellas son defectuosas, antiigualitarias, individualistas, discriminadoras, hetero-normativas, consumistas, mercantiles, antisustentables, corruptas, expansionistas, belicistas y hegemónicas. Nada en la teoría de Rawls, y debo repetirlo, nada, hay para justificar dichas prácticas devastadoras. Por el contrario, dicha teoría nos ofrece una guía crítica para analizar la realidad contemporánea, un mapa que indica hacia dónde deberíamos empeñar nuestros esfuerzos. Rawls describe en detalle un ideal de sociedad justa, un ideal lejano de nuestras sociedades e instituciones. Es, así, una justificación filosófica robusta de la democracia *en su mejor versión*. El error común (sostener que la teoría de Rawls es una justificación de las democracias hegemónicas contemporáneas —como la estadounidense, en particular), es equivalente al error de sostener que la impresionante teoría que desarrolló Marx a lo largo de su vida es una justificación de las sociedades del comunismo real en el siglo XX —en particular, de la Unión Soviética—. Exactamente del mismo modo, nada hay en el mejor marxismo para sustentar esa aseveración.

EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA Y SU SOLUCIÓN

Habiendo visto los cinco rasgos que, en parte, explican la relevancia de *La teoría de la justicia*, vamos ahora al contenido de ésta. La premisa fundamental de la que parte esta teoría es la siguiente: una sociedad democrática tiene que ser entendida como un sistema de cooperación equitativo entre personas que se consideran, a sí mismas y a las demás, libres e iguales. Nótese que esta premisa ofrece un entendimiento normativo de democracia: no nos dice cómo son las democracias actuales, sino cómo deben ser. Igualmente, dicho entendimiento normativo se compromete con la idea de que las democracias no deben ser vistas como una lucha perenne de intereses entre personas que se ven como enemigos —como sostienen otras teorías que usualmente son consideradas más realistas (¿o más desencantadas?)—.

Ahora, si la democracia se entiende de esta manera, inmediatamente surge la pregunta sobre cómo organizar la cooperación social, esto es, cómo distribuir las cargas y ventajas de dicha cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales. A esta pregunta fundamental (que, repito, surge del entendimiento normativo de democracia mencionado), Rawls le denomina el problema de la justicia.

Rawls responde al problema de la justicia del siguiente modo: la cooperación será equitativa entre los ciudadanos libres e iguales de las sociedades democráticas cuando sus instituciones básicas (las que forman parte de la así llamada estructura básica de la sociedad) distribuyan de manera adecuada lo que Rawls denomina los bienes primarios. Los bienes primarios son medios que ayudan y permiten la realización de cualquier modo de vida que los ciudadanos elijan —exceptuando, por supuesto, aquellos que vayan en contra de los propios principios y condiciones de posibilidad de la democracia misma—. Rawls los divide en cinco tipos: 1) derechos y libertades, 2) oportunidades, 3) poderes y prerrogativas a cargos de elección, 4) ingreso y riqueza, y 5) las bases sociales del respeto propio. Como Rawls menciona, los bienes primarios son objetivos: miden rasgos cuantificables de las circunstancias de los ciudadanos para realizar un plan de vida. Esto los distingue de otras “métricas” de justicia propuestas en la literatura sobre justicia distributiva que no cumplen con este elemento de objetividad. En particular, algunos autores sostienen que el Estado tiene que preocuparse por la correcta distribución del bienestar (Cohen, 2011a), del florecimiento (Sypnowich, 2005) o, como sostenía el utilitarismo clásico, de la felicidad. Todas estas métricas de la justicia distributiva son subjetivas, pues encuentran variaciones entre distintos agentes, lo que impide hacer comparaciones entre las posiciones de los agentes con respecto a ellas a la hora su distribución. En cambio, la comparación entre la distribución de bienes primarios, considerando las posiciones de diferentes ciudadanos, es perfectamente realizable: cuántos derechos, ingresos y oportunidades tiene cada posición es algo cuantificable.

Rawls sostiene que, cuando los bienes primarios sean distribuidos de forma correcta entre los ciudadanos por las instituciones de la estructura

básica de la sociedad, el problema de la justicia se habrá resuelto. Para ello, dichas instituciones deben guiar la distribución de dichos bienes siguiendo principios de justicia. Rawls, por supuesto, no sólo desarrolló este entendimiento sobre el problema de la justicia en democracias liberales; también ofreció una propuesta particular para resolverlo: un conjunto de principios para la regulación de la estructura básica conocido como *la justicia como equidad*. Para el final de su vida académica, la última versión de la justicia como equidad contaba con los siguientes principios:

- 1) Las personas deben de contar siempre con un mínimo social de bienes primarios asegurado que sea suficiente para el ejercicio efectivo de las libertades (el *principio de las necesidades básicas*; Rawls, 2001: 44).
- 2) “Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (el *principio de la libertad*; Rawls, 2001: 72).

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” (el *principio de la igualdad equitativa de oportunidades*; Rawls, 2001: 73).
- 4) “Deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad” (el *principio de diferencia*; Rawls, 2001: 73).
- 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 (el *principio de ahorros justos*; Rawls, 1971: 270).

Estos cinco principios, de acuerdo con Rawls, deben gobernar la distribución de bienes primarios entre los ciudadanos. Así, él sostiene que una sociedad es perfectamente justa cuando su estructura básica es

gobernada por estos principios y sus ciudadanos saben, aceptan y están motivados por ello —y saben que los demás también—. Por falta de espacio, no puedo más que detenerme muy someramente en cada uno de ellos.

La idea detrás del *principio de las necesidades básicas* es que una persona, independientemente de su posición social o de los vaivenes y determinantes laborales, siempre debe poder ejercer su libertad. Que esto sea posible para todo ciudadano es un compromiso irrenunciable de una sociedad democrática y liberal. Para ello, toda persona debe tener un mínimo social garantizado.

El *principio de la libertad* sostiene que los derechos y libertades —en particular, las civiles y políticas básicas—, tienen que ser distribuidas de manera equitativa entre todos los ciudadanos. Entre ellas, como ya mencioné en la sección anterior, es de vital importancia que la participación política efectiva se distribuya de forma equitativa —esto es, que siempre sea el caso que los ciudadanos tengan la posibilidad de influir en el mismo grado en la vida política de la sociedad—. Esto contrasta con una visión formalista de las libertades políticas —que, con tanta precisión, criticó Marx ya en el siglo XIX: una en la que el compromiso del Estado con la libertad se agota al poner en el papel que todos los ciudadanos tienen la misma posibilidad de participar e incidir en la vida política, aunque en la práctica esto no sea así—. En cambio, en una sociedad rawlsiana, esto *de hecho* tiene que ser el caso y no sólo estar en la ley.

El principio de la *igualdad equitativa de oportunidades* es una primera condición que debe cumplir una desigualdad económica para ser justa. A saber, que si usted y yo competimos por un trabajo que generará una desigualdad económica entre nosotros por la retribución de éste, debe ser el caso que ambos hayamos tenido el mismo acceso a los bienes de la educación, la salud y la vivienda desde pequeños, para que sea el talento el que determine quién se lleve el empleo, y no factores arbitrarios como la clase social en la que crecimos y nos educamos. Este principio contrasta con la igualdad formal de oportunidades: a saber, la idea de que en el papel todos tenemos las mismas oportunidades de desarrollo, aunque

en la práctica los ciudadanos que pertenecen a cierto sector social tengan más oportunidades que los que pertenecen a estratos sociales con más carencias y dificultades en la prestación de servicios básicos. Se trata, pues, de descartar en la práctica la arbitrariedad en la obtención de puestos de trabajo —i.e., el clasismo, el sexismo, el amiguismo, el nepotismo—.

El *principio de diferencia* es una segunda condición que debe cumplir una desigualdad económica para ser justa. De acuerdo con Rawls, no es suficiente con que las desigualdades salariales se deban al talento de las personas y no a factores arbitrarios como la condición social en la que se creció, el sexismo, el amiguismo o el nepotismo. Además, debe ser el caso que el hecho de que la persona talentosa ocupe ese puesto laboral redunde en que los menos favorecidos obtengan una mayor cantidad de bienes primarios en términos absolutos. Esto es, debe ser el caso que si usted es seleccionada para el puesto por el que competimos los dos debido a que es más talentosa, ello ayude a que las instituciones sociales sean más eficientes y produzcan más bienes primarios. Así, la sociedad en su conjunto, y en particular los menos favorecidos, se beneficiarán de su talento y ello justifica el que usted reciba más dinero por su trabajo. Por supuesto, aplicar este principio de forma sistemática hace que se generen diferentes clases sociales en la misma sociedad —i.e., sectores de ciudadanos con más poder económico que otros—. Sin embargo, de acuerdo con Rawls, a pesar de la existencia de esta desigualdad, los menos favorecidos vivirán mejor que en una sociedad donde no se incentiva el trabajo, la eficiencia y el empeño con esos incentivos económicos. Por otro lado, es muy importante recordar que Rawls sostuvo durante toda su carrera que las diferencias económicas permitidas por el *principio de diferencia* son mínimas (véase Scheffler, 2006). En una sociedad rawlsiana, pues, hay pocas clases sociales y la capacidad económica de todas tiene variaciones mínimas.

Finalmente, el *principio de los ahorros justos* es el único que se dedica a la regulación de relaciones intergeneracionales. Los otros cuatro, como hemos visto, regulan la distribución de bienes primarios intrageneracionalmente. Como el principio plantea, la idea es que, como una cuestión

de justicia, cada generación debe dejar a la generación siguiente al menos la misma cantidad de recursos que empleó para la producción de bienes primarios. De este modo, el *principio de los ahorros justos* expresa un altísimo compromiso de la teoría rawlsiana con el uso sustentable de los recursos naturales del planeta. Por ello, la argumentación que Rawls ofrece a favor de ese principio tanto en *La teoría de la justicia* como en *La justicia como equidad, una reformulación*, pueden ayudar a aportar argumentos en las muy pertinentes discusiones contemporáneas sobre sustentabilidad.

Éstos son los principios de justicia que, de acuerdo con Rawls, deben gobernar a las instituciones básicas que distribuyen bienes primarios entre los ciudadanos. Como he mencionado ya, cuando regulen a dichas instituciones de manera perfecta, y los ciudadanos sepan, acepten y estén motivados por ello —y sepan que los demás también—, entonces podemos decir que dicha sociedad es justa. Así, pues, se resuelve el problema de la justicia de las sociedades democráticas contemporáneas de acuerdo con Rawls.

COMPLEMENTOS NECESARIOS

Muchos temas no se consideraron, o quedaron sólo esbozados, o fueron deliberadamente omitidos de la propuesta teórica de Rawls. Nótese, por ejemplo, el carácter prospectivo de los principios de justicia. Los cinco nos dicen cómo deben proceder nuestras instituciones desde un tiempo presente hacia el futuro. Nada dicen, al menos directamente, sobre cómo lidiar con los pasados violentos e injustos que todas las sociedades liberales y democráticas contemporáneas arrastran. Todas, absolutamente todas las democracias, tienen un pasado plagado de injusticias —i.e., de violaciones a los principios de justicia propuestos por Rawls—. Ante ello, un primer complemento necesario de la teoría de Rawls debe ser el de desarrollar una guía sobre cómo lidiar con este pasado injusto. Algunas propuestas en este sentido postulan añadir un nuevo principio de justicia que asegure que en una sociedad justa se han desarrollado procesos de rectificación histórica en beneficio de las

víctimas de injusticias pasadas; otras propuestas sostienen que quizá la perfecta regulación de los principios de justicia originales (en particular, del *principio de igualdad equitativa de oportunidades*) demandan dicha rectificación (sobre las ventajas de cada una de estas estrategias, véase Vaca, 2013; Vaca y Espíndola, 2014).

Por otro lado, es importante hacer notar que la preocupación por la igualdad en las sociedades democráticas no sólo surge dentro de contextos institucionales. Esto es, no sólo queremos vernos y respetarnos como iguales frente a las instituciones; queremos igualdad plena en contextos no institucionales también. Esto es particularmente relevante cuando se piensa en el trato de conciudadanos hacia algunos miembros de un grupo vulnerable. Piénsese, por ejemplo, en la experiencia de una persona transexual que usa diario el transporte público. En una sociedad regida por los cinco principios de justicia, dicha persona tiene la misma libertad de tránsito que las demás y, por lo tanto, puede usar el transporte sin problemas. Sin embargo, nada dicen los principios sobre las posibles actitudes que pueden tomar los demás ciudadanos hacia ella. Supongamos que todos los días y en cada ocasión los demás pasajeros se levantan porque no quieren compartir el asiento con ella (para un ejemplo equivalente, véase Kymlicka, 2002: 301). Siendo ésta una conducta sistémica, puede tener serias consecuencias en la vida de dicha persona y, ciertamente, en la realización efectiva del valor de la igualdad en las sociedades liberales.

¿Qué podemos hacer para tratar de cambiar este estado de cosas, para lograr respetarnos como iguales aun en contextos donde queremos que también se respeten las actitudes personales? Por supuesto, sería totalmente indeseable sobrejudicializar las relaciones personales: en este caso, por ejemplo, prohibir levantarse de la silla a las personas cuando una persona transgénero se sienta a su lado en el transporte. Esta solución es una violación directa a la libertad de movimiento de las personas y, además, una pésima medida a largo plazo para alcanzar el respeto a la igualdad plena. Una mejor solución, me parece, es complementar los cinco principios de justicia con la promoción de un *ethos* igualitario no coercitivo para regular las interacciones interpersonales en contextos

no institucionales. El contenido de dicho *ethos* puede incluir una norma que fomente el respeto al estatus de igualdad de todos los ciudadanos, independientemente del grupo social o étnico al que pertenezcan, o de su género u orientación sexual (esta propuesta difiere en contenido del *ethos* planteado por Cohen, 1991, 2011b, y Titelbaum, 2008). El Estado puede de este modo fomentar dicho respeto para todos los contextos sin hacer intervenciones que sobrejudicialicen las relaciones personales o que vayan directamente en contra de la libertad de las personas.

El fomento de un *ethos* igualitario no coercitivo como el descrito también me parece una solución adecuada ante la triste realidad de la existencia del discurso de odio en las sociedades democráticas. Como se sabe, el discurso de odio incluye cualquier ofensa proferida en el espacio público a una persona, ya sea por su género u orientación sexual, su preferencia religiosa o su pertenencia étnica o nacional —esto es, cuando se insulta a una persona indígena por ser indígena, a una mujer por ser mujer, a una lesbiana por ser lesbiana—. Independientemente de si este discurso se sanciona *post factum* o no, el fomento de un *ethos* igualitario es una forma clara de tratar de prevenirlo. Mientras más empapada esté la cultura pública de él, más improbable es que se hagan estas aseveraciones.

Otra serie de problemas que deliberadamente no fueron abordados en la formulación original de la teoría de Rawls son los que tienen que ver con las relaciones multiculturales. En este sentido, usualmente se distinguen tres tipos de grupo cultural minoritario que pueden existir dentro de una sociedad democrática: comunidades indígenas como los nahuas en México o los quechuas en Perú, minorías nacionales como los catalanes en España o los escoceses en Reino Unido, y grupos de inmigrantes como los mexicanos en Estados Unidos y los africanos en Europa. De estos últimos, hay que distinguir entre aquellos que han adquirido su residencia en sus países de destino y los que no. Rawls sostuvo que, para simplificar teóricamente el problema de la justicia, debía suponerse que las fronteras de la sociedad que sería regida por sus cinco principios estaban cerradas: esto es, las personas cooperantes nacían y morían en ella, sin que salieran ni entraran miembros de otras sociedades o

grupos culturales. Esta suposición hizo que la propuesta teórica rawlsiana se desarrollara bajo la idea de que a cada comunidad política corresponde una comunidad cultural —supuesto que no se cumple en una sola democracia liberal—. Esto no quiere decir que Rawls negara la existencia del pluralismo cultural o que no lo considerara un problema de justicia. Por el contrario, sostuvo que, habiendo resuelto el problema original bajo la suposición mencionada (que las fronteras están cerradas), después sería más fácil abortar las cuestiones concernientes al pluralismo cultural —al deshacerse de dicha suposición (véase Rawls, 1999: 24-25)—. En este sentido, Kymlicka (1995, 2007) ha realizado un esfuerzo sostenido por mostrar cómo la legislación favorable a la protección de los diferentes grupos culturales mencionados (comunidades indígenas, minorías nacionales y grupos de inmigrantes) es no sólo compatible, sino un complemento necesario al esfuerzo original de Rawls y otros teóricos de la justicia distributiva, como Dworkin (1981). Por supuesto, estas legislaciones deben siempre respetar los valores básicos que motivan y dan coherencia al sistema democrático en su conjunto.

Muchos otros temas relacionados con la protección de grupos vulnerables dentro de las sociedades democráticas deben mencionarse. Por falta de espacio, debo detenerme. Sin embargo, quiero resaltar de nuevo la idea inicial sobre la importancia de complementar las teorías de la justicia de corte distributivo con una agenda de protección directa a las necesidades y problemas de dichos grupos —las víctimas de injusticia histórica, las minorías culturales, las mujeres, la comunidad LGBTTTI—. La teoría de Rawls, en particular, nos ofrece un ideal de sociedad justa, un ideal al que debemos aspirar por más lejano que ahora se encuentre. Y la sociedad a la que aspiramos es una en la que no sólo se distribuye de manera equitativa la posibilidad de influencia política y la igualdad de oportunidades para el desarrollo, en la que no hay las vastas desigualdades económicas entre las clases sociales que ahora tenemos y en la que se hace un uso sustentable de los recursos naturales. Por supuesto, aspiramos a una sociedad así. Los ideales mencionados son irrenunciables. Pero también aspiramos a una sociedad donde se han rectificado las injusticias históricas y se da justo trato a sus víctimas; en

donde un *ethos* social impide la discriminación sistémica a las personas LGBTTTI, incluso en los contextos en los que es indeseable la persecución legal de dicha discriminación; una sociedad en donde no hay discurso de odio y en donde ser indígena o migrante ilegal no es estar condenado a la exclusión social y el abuso. Estas adiciones, me parece, sólo explicitan caminos ya abiertos por el esfuerzo original de Rawls y otros teóricos de la justicia distributiva, pues sólo cuando todo lo anterior sea el caso, podremos decir que nuestra sociedad es justa. Así, por mor de este ideal completo, tenemos que seguir reforzando esfuerzos teóricos y prácticos.

BIBLIOGRAFÍA

- COHEN, G. A., “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”, en *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2011a.
- , “On the Currency of Egalitarian Justice”, en *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2011b.
- , “Incentives, Inequality, and Community”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.
- DWORKIN, R., “What is equality? Part 2: Equality of resources”, *Philosophy and Public Affairs*, 10/4, 1981.
- KYMLICKA, W., *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Difference*, Oxford University Press, 2007.
- , *Contemporary Political Philosophy*. 2ª. ed., Oxford University Press, 2002.
- , *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, 1995.
- RAWLS, J., *Political Liberalism*. Columbia University Press, 2005.
- , *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Barcelona, Paidós, 2001.
- , *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, 2001.
- , *La justicia como equidad, una reformulación*, Andrés de Francisco (trad.), Barcelona, Paidós, 2000.
- , *Teoría de la justicia*, María Dolores Gonzáles (trad.), México, FCE, 2000.
- , *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

- , *El liberalismo político*, Antoni Domenech (trad.), Barcelona, Crítica, 1996.
- , *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971.
- SCHEFFLER, S., “Is the Basic Structure Basic?”, en C. Sypnowich (ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, Oxford University Press, 2006.
- SYNOWICH, C., “Cosmopolitans, cosmopolitanism, and human flourishing”, en Brock y Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press, 2005.
- TITELBAUM, M., “What Would a Rawlsian Ethos Look like?”, *Philosophy and Public Affairs*, 36/3, 2008.
- VACA, M., “Is Rawls’s theory exclusively forward-looking? On the importance of rectifying past political violence”, *Tópicos*, 45, 2013.
- VACA, M., y J. Espíndola, “The problem of historical rectification for Rawlsian theory”, *Res Publica*, 20/3, 2014.