

DIDÁCTICA DEMOCRÁTICA: EL FOMENTO DE UN *ETHOS IGUALITARIO*

MOISÉS VACA¹

DEMOCRATIZACIÓN Y DIDÁCTICA DEMOCRÁTICA

En los últimos veinte años hemos presenciado un proceso intermitente de democratización en las instituciones mexicanas. Desde el empoderamiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y del poder legislativo, pasando por la creación del Instituto Federal Electoral (IFE), la Comisión de Nacional Derechos Humanos y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, hasta la transición de partido político en el poder ejecutivo federal, las instituciones mexicanas han fortalecido su estructura democrática estableciendo contrapesos institucionales.²

Además de la creación de estos contrapesos, el proceso de democratización en México se ha visto reflejado en un creciente reconocimiento de derechos ciudadanos. A nivel federal, al menos dos sucesos en este sentido deben mencionarse. Primero, el

¹ Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

² Este proceso ha sido intermitente porque la tendencia a la democracia en muchos momentos se ha visto revertida. Por ejemplo, con la reforma de último minuto en la legislatura anterior, que limita las capacidades de la SCJN para juzgar violaciones graves a los derechos humanos. Con esta reforma el poder ejecutivo ha perdido uno de sus contrapesos institucionales más importantes (ver Inclán, en este volumen).

fortalecimiento del respeto efectivo a los derechos de participación política (debido a la creación de una institución autónoma para regular las elecciones). Segundo, el carácter constitucional que han adquirido todos los tratados internacionales sobre derechos humanos (debido a la reciente reforma a la Constitución federal). En el Distrito Federal, a estos logros debemos sumarle la ampliación de la cartera de derechos civiles, sociales, y reproductivos. Son de destacar en este sentido el derecho al matrimonio conferido a parejas del mismo sexo, el derecho a la interrupción del embarazo hasta el tercer mes de gestación, el derecho a un seguro por estar en situación de desempleo, por ser madre soltera, o por pertenecer a la tercera edad.

Es claro que estos logros no pueden subestimarse. La creación de contrapesos institucionales ha ayudado a minimizar el uso faccioso e ilegal del poder político. Del mismo modo, la ampliación de derechos referida ha hecho la diferencia para miles de ciudadanos. Así, estos logros apuntan a la satisfacción de uno de los fines normativos más importantes de una democracia liberal: el respeto pleno a la igualdad ciudadana. Sin embargo, nadie diría que la democracia en México se ha consolidado de forma adecuada, que el respeto a la igualdad ciudadana es un hecho de la vida cotidiana. No solo porque falta mucho camino por recorrer en ambos flancos (a todas luces los contrapesos institucionales actuales son imperfectos —ver Millán, en este volumen— y la ampliación de derechos referida no ha alcanzado al resto de entidades de la República —ver Ortiz Millán, en este volumen— ni porque la desigualdad económica entre los ciudadanos más ricos y los más pobres se encuentre en su punto histórico más alto, sino también porque la democratización que ha acontecido en las leyes no ha terminado de permear a la cultura pública. Para que se respete a plenitud la igualdad ciudadana, no puede haber distancia entre las leyes y la vida diaria de los ciudadanos.

Pero la distancia entre ambas cosas es incuestionable. A pesar de que la democratización de las leyes ha sido sustancial, las prácticas sociales cotidianas no acaban de instanciar esta democratización. Persiste la discriminación por motivo de color de piel u orientación sexual a pesar de la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación;³ miles de adultos mayores no tienen acceso a una vida digna a pesar de la Ley de los Derechos de Adultos Mayores;⁴ a los migrantes no se les reconoce su personalidad jurídica independientemente de su estatus migratorio a pesar de la Ley de Migración;⁵ las personas indígenas no disfrutan del uso respetuoso, institucional y público de su lengua a pesar de la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas;⁶ las personas con discapacidad no son incluidas en la cooperación social en pie de igualdad a pesar de la Ley General para la Inclusión de las Personas con Discapacidad;⁷ las mujeres no cuentan con las mismas oportunidades de desarrollo laboral que los hombres a pesar de la Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres.⁸ En todos estos casos, leyes a todas luces democráticas —aprobadas en los dos sexenios anteriores y cuyo objetivo es asegurar la igualdad ciudadana y de oportunidades de sectores vulnerables y desfavorecidos— no terminan de permear la cultura cívica pública, la vida social diaria.

Esta situación obliga a una reflexión sobre las formas adecuadas para eliminar el espacio entre la democracia institucional efectiva y la vida cotidiana. Esto es lo que confiere, me parece, importancia central a una didáctica democrática. A lo largo de

³ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/262>.

⁴ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/245>.

⁵ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LMigra.pdf>.

⁶ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/257.pdf>.

⁷ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGIPD.pdf>.

⁸ Ver <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGIMH.pdf>.

los trabajos de este libro, podemos encontrar al menos dos formas de abordar dicha didáctica. La primera está ampliamente conectada con los estudios sociológicos y políticos sobre la consolidación de la democracia. Esta primera forma se concentra en el estudio de tres factores: en el tipo de enseñanza —ya sea positiva o negativa desde un punto de vista democrático— que los acontecimientos políticos o institucionales arrojan a la sociedad; en si acaso dicha enseñanza de hecho permea o no a la sociedad; y, finalmente, en el saldo que nosotros, como observadores, podemos hacer de la relación de los primeros dos factores.

Así, la conjunción de estos factores nos ofrece cuatro casos distintos. Primero, puede ser que las instituciones o los actores políticos manden una enseñanza *positiva* y que esta *permee* en la sociedad, en cuyo caso diríamos que el saldo es positivo. Aquí podríamos citar como ejemplo el incremento sucesivo en la participación política directa desde la creación del IFE. Segundo, también puede ser que las instituciones manden una enseñanza *positiva* y que esta *no permee* completamente en la sociedad, en cuyo caso diríamos que el saldo no es tan positivo como quisiéramos o que es negativo. Un ejemplo es la reciente sentencia de la SCJN sobre la liberación de Florence Cassez debido a las extensas violaciones al derecho al debido proceso, sentencia ampliamente criticada por algunos sectores de la sociedad civil (ver Millán, en este volumen, y López Leyva, en este volumen). Tercero, puede ser que las instituciones manden una enseñanza *negativa* y que esta *no permee* en la sociedad, en cuyo caso diríamos que el saldo es positivo. Un ejemplo es la deslegitimación por parte del Gobierno del Distrito Federal de la protesta ciudadana pacífica contra la inseguridad en 2004 (véase López-Leyva en este volumen). Cuarto, y finalmente, puede ser que las instituciones manden una enseñanza *negativa* y esta *permee* en la sociedad, en cuyo caso diríamos que el saldo es negativo. Como

ejemplo pensemos en la resolución de 2005 de la SCJN sobre la posibilidad de insultar públicamente al lábaro patrio, resolución que prioriza el nacionalismo sobre la libertad de expresión en un país cuyo nacionalismo no está exento de excesos (véase Cruz Parceró, 2006).

Por supuesto, esta es una forma esquemática de comprender el objeto de estudio de una didáctica democrática. Qué tan positivo o negativo es el saldo democrático en cada caso es una cuestión gradual compleja que requiere de análisis contextual detallado y que está más allá de lo ofrecido en este bosquejo y sus ejemplos. Sin embargo, nos proporciona un primer mapa para abordar los distintos fenómenos sociales con relación a su balance general dentro de los proceso de democratización.

Pero existe otra forma de abordar una didáctica democrática. En esta forma, la didáctica no se concentra en el análisis de los saldos de ciertos procesos políticos y sociales. Más bien, tiene que ver con los métodos directos que pueden utilizarse para fomentar en la sociedad y sus ciudadanos el contenido normativo (derechos, libertades, oportunidades) asociado a la democracia. Por supuesto, una forma indirecta de fomentar estos contenidos es, precisamente, democratizando las leyes y actuando de modo tal que dichos contenidos no sean violentados por las decisiones mayoritarias (véase Espíndola, en este volumen). Sin embargo, como hemos visto, la distancia entre las instituciones y leyes democráticas, por un lado, y vida social cotidiana, por el otro, confieren relevancia al estudio de métodos didácticos directos. ¿Qué puede hacer el Estado para fomentar entre sus ciudadanos los contenidos normativos de una democracia liberal? ¿Qué capacidades debe usar para que las personas respeten el *estatus de igualdad* de los demás, de modo que dicho estatus no sea una simple fantasía jurídica? Esta es la pregunta que abordaré en

este trabajo. Lo haré desde la perspectiva teórica ofrecida por el *liberalismo igualitario*.

En concreto, en la segunda sección defenderé que el liberalismo igualitario presentado en la teoría de John Rawls ofrece un punto de partida para justificar por qué la preocupación principal de la justicia liberal-igualitaria es la protección del *estatus de igualdad* ciudadana. En la tercera sección defenderé que la propuesta de los así llamados *igualitaristas de la suerte* a este respecto es susceptible de lo que llamo *la objeción del ideal equivocado*, por lo que la propuesta rawlsiana es preferible. Finalmente, en la cuarta sección defenderé que a la luz de la posible distancia entre las instituciones democráticamente eficaces y la vida diaria de los ciudadanos, la propuesta rawlsiana debe ser complementada con la promoción institucional de un *ethos igualitario* con las capacidades no coercitivas del Estado.

LA PROTECCIÓN DEL ESTATUS DE IGUALDAD SEGÚN JOHN RAWLS

John Rawls fue uno de los autores más influyentes del siglo pasado. Quizás desde los escritos de John Stuart Mill, ninguna obra revitalizó tanto al liberalismo como lo hizo *Una teoría de la justicia* (Rawls, 1971). Dicho texto ofrece una de las defensas normativas más completas y sistemáticas de una democracia sustantiva. La idea fundamental de la que parte la obra de Rawls sostiene que una democracia liberal debe entenderse como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales (Rawls, 2001: 28-31). De este modo, lo que Rawls denomina la estructura básica de la sociedad —la Constitución, la Suprema Corte de Justicia, el poder legislativo, las formas legales de propiedad, las legislaciones locales— es la mediación institucional a través de la cual los ciudadanos distribuyen equitativamente las cargas

y ventajas de la cooperación social. En tanto que dichas instituciones cumplen esa importante función, son el objeto primario de la justicia: cuando se encuentran perfectamente reguladas por los principios de justicia adecuados, se puede afirmar que la sociedad en su conjunto es justa (Rawls, 1971).

Rawls propone al menos tres principios para regular las instituciones de la estructura básica: el *principio de iguales libertades*, el *principio de igualdad equitativa de oportunidades*, y el así llamado *principio de diferencia*. El primero tiene que ver con la distribución de libertades.⁹ El segundo y el tercero tienen que ver con la regulación de desigualdades.¹⁰

El *principio de iguales libertades* sostiene que “cada ciudadano tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos” (Rawls, 2001: 73). Este esquema de libertades básicas debe incluir libertades políticas (poder votar, poder ser elegido para ocupar puestos públicos, etc.) y libertades civiles (libertad de asociación, de conciencia, de expresión, de movimiento, etc.).

Por su parte, el *principio de igualdad equitativa de oportunidades* sostiene que solo serán consideradas justas las desigualdades sociales y económicas que surjan entre ciudadanos que tuvieron acceso a las mismas oportunidades desde la infancia (mismo acceso a la educación, la vivienda, la salud, etc.; Rawls, 2001: 73). Así, este principio permite que sea el talento y el empeño (y no contingencias moralmente arbitrarias como la clase social) lo que determine quién ocupa los puestos más altos, remunerados y reconocidos en la sociedad.

⁹ Esto hace la teoría de Rawls sea *liberal*.

¹⁰ Esto hace la teoría de Rawls sea *igualitaria*; (de ahí que posiciones como la rawlsiana sean conocidas como instancias de *liberalismo igualitario*).

Finalmente, el *principio de diferencia* sostiene que solo serán consideradas justas aquellas desigualdades sociales y económicas que beneficien a los menos favorecidos de la sociedad (Rawls, 2001: 73). Así, este requisito plantea una exigencia todavía más fuerte para considerar una desigualdad como justa: dicha desigualdad no solo tiene que surgir dentro de una competencia en igualdad equitativa de oportunidades, también tiene que ser el caso que el hecho de que una persona talentosa obtenga dicho puesto redunde en que la sociedad produzca más bienes primarios, lo que al final permita que los menos favorecidos de la sociedad se vean mejor posicionados dentro de este sistema de cooperación en términos absolutos en comparación con otros sistemas. En otras palabras, cuando tú y yo competimos por un trabajo que generará una desigualdad entre los dos (supongamos que quien obtenga el trabajo ganará más dinero que quien no lo obtenga), para que dicha desigualdad sea justa, tienen que cumplirse dos condiciones: primero, que ambos hayamos competido en igualdad equitativa de oportunidades; segundo, que quien obtenga el trabajo contribuya más a la generación de bienes primarios desde ese puesto (que quien no lo obtiene). Rawls sostiene que de esta forma el talento y el empeño de los ciudadanos situados en posiciones de equidad se utilizan para el beneficio de todos y, en especial, para el de los menos favorecidos (en términos absolutos).

Rawls denomina a estos tres principios (a los que les adscribe un orden de prioridad descendente) la “justicia-como-equidad” y dedica el grueso de su obra a mostrar por qué dicha concepción de justicia es preferible a distintas versiones del utilitarismo, el libertarismo o el igualitarismo radical. La mayoría de sus argumentos sostienen diferentes versiones de la idea de que la justicia-como-equidad —a diferencia de las concepciones rivales— articula de una mejor manera valores fundamentales

de una democracia liberal, tales como la libertad y la igualdad (Rawls, 2001: 41), la fraternidad (Rawls, 1971: 107-108), la reciprocidad, la eficiencia y la cooperación social (Rawls, 2005: 298-301).

Ni los detalles del contenido normativo ofrecido por la justicia-como-equidad ni los argumentos particulares mencionados a su favor son el objeto de este trabajo. En cambio, para los propósitos que me ocuparán quiero resaltar una de las ideas más importantes presentadas en *Teoría de la justicia* a la que usualmente no se le presta la suficiente atención. Como hemos visto, según el *principio de diferencia*, una sociedad perfectamente regulada por la justicia-como-equidad es compatible con cierto rango de desigualdades económicas entre los ciudadanos. Esto origina la pregunta de si acaso dichas desigualdades no lastimarán los vínculos sociales entre los ciudadanos distintamente posicionados a este respecto. Ante esta pregunta, en la última parte de *Teoría de la justicia*, Rawls, apela a la idea de que los ciudadanos consideran que su *estatus de igualdad* depende del hecho de que poseen una *ciudadanía igualitaria* (Rawls, 1971: 489-495). Esto es que, desde el punto de vista del poder de injerencia y participación dentro de la comunidad política, todos están protegidos por las mismas libertades, derechos y oportunidades, asegurándose así que ninguno se encuentre posicionado en una condición de subordinación con respecto a los demás. El limitado rango de desigualdades económicas permitido por el *principio de diferencia* no lastima los vínculos sociales debido a que dichas desigualdades económicas no afectan el *estatus de igualdad* ciudadano así entendido:

En una sociedad bien ordenada, la necesidad de [igual] estatus se satisface mediante el reconocimiento público de las instituciones justas [...]. La base del auto-respeto 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 (Rawls, 1971: 492, paréntesis añadidos).

De este modo, Rawls sostiene que en una sociedad bien ordenada tener más dinero nunca se transforma en más injerencia política o mayores libertades, derechos u oportunidades y, por ello, cierto rango de desigualdad en la distribución de la riqueza es irrelevante para la *estatus de igualdad* ciudadano. Así, la lectura de *Teoría de la justicia* que quiero resaltar es la siguiente: la idea de que cuando las instituciones de la estructura básica (aquellas que distribuyen las cargas y ventajas de la cooperación) de una sociedad democrático-liberal se encuentran perfectamente reguladas por los principios de justicia correctos, dicha sociedad es justa en *tanto que el estatus de igualdad ciudadano está asegurado*.

Me parece, pues, que el liberalismo igualitario debe entenderse de este modo. Nos importa que la sociedad en que vivimos sea justa porque nos importa hacer efectivo nuestro *estatus de igualdad*; esto es, respetarnos como iguales, evitar la subordinación y la explotación entre nosotros, impidiendo que las contingencias naturales y sociales en las que podamos situarnos determinen la forma en que nos relacionamos dentro de la sociedad. En última instancia, a lo que aspiramos es a una sociedad en la que ningún ciudadano vea a otros como moralmente inferiores o se relacione con ellos como políticamente subordinados. De acuerdo con Rawls, mientras se asegure la *igualdad en la comunidad política* y el rango de desigualdades económicas sea limitado (quizás, extremadamente limitado, para que efectivamente nunca sea el caso que a mayor dinero mayor injerencia política), dicha meta normativa básica en una sociedad liberal se realizará.

LA PROTECCIÓN DEL ESTATUS DE IGUALDAD
SEGÚN EL IGUALITARISMO DE LA SUERTE

Por supuesto, Rawls no es el único autor contemporáneo que ha discutido qué se necesita para proteger el *estatus de igualdad* de los ciudadanos. De hecho, importantes exponentes del así llamado “igualitarismo de la suerte” (*luck-egalitarianism*) no están de acuerdo con Rawls a este respecto. Más allá de las diferencias entre los distintos autores que se pueden agrupar en esta corriente, todos los igualitaristas de la suerte se comprometen con el siguiente principio general:

Principio suerte/elección (PSE): dada una distribución, ningún agente debe hallarse en una posición de desventaja con respecto a los demás agentes a menos que dicha posición se deba a las propias elecciones del agente.

PSE es un principio de justicia distributiva general. Autores como Dworkin, 2000; Cohen, 1992; Arneson, 1990; Temkin, 1993; Kymlicka, 2002, y Tan, 2008, por mencionar solo algunos, han defendido diferentes versiones de él. Así formulado, deben resaltarse cuatro aspectos. Primero, que *PSE* es compatible con distintas métricas de distribución (lo que suele llamarse ‘la métrica de la justicia’ —p. e., bienestar [Cohen, 2011b], recursos [Dworkin, 2000], capacidades [Sen, 1992], bienes primarios [Rawls, 1971]). Segundo, que *PSE* es compatible con la idea de que solo ciertos agentes, dadas las relaciones institucionales entre ellos, son relevantes desde el punto de vista de la justicia (lo que suele llamarse ‘el alcance de la justicia’). Tercero, que *PSE* plantea, primariamente, que la justicia requiere de *compensar* a los agentes por aquellas posiciones de desventaja que no son resultado de su elección. Y, cuarto, que *PSE* solía ser pensado como una mejora a la teoría de Rawls.

Sobre este cuarto aspecto, considérese lo que Will Kymlicka plantea con relación a las teorías de Ronald Dworkin y Rawls en el siguiente pasaje:

En cualquier caso, la teoría de Dworkin es de gran valor. Su idea de test de la envidia describe y conforma una imagen clara de lo sería para un esquema distributivo satisfacer los objetivos básicos de la teoría de Rawls: un esquema distributivo respetuoso de la *igualdad moral* de las personas [por medio de compensaciones] a las circunstancias desiguales mientras mantiene a los individuos responsables por sus elecciones (Kymlicka, 1990: 100; cursivas y paréntesis añadidos).

Kymlicka plantea en este pasaje que la idea rawlsiana de respetar la igualdad moral de las personas (o, como yo lo he llamado aquí, *estatus de igualdad*), requiere de que PSE guíe nuestras distribuciones. Más recientemente, Kok-Chor Tan ha defendido la misma idea:

Para los igualitaristas de la suerte la idea de la *igualdad moral* de las personas requiere que cada una de ellas se haga responsable de sus elecciones y asuma su costo. Y a la inversa, el igualitarismo de la suerte sostiene que nadie debe estar en una posición de desventaja con relación a los demás solo debido a la mala suerte (Tan, 2008: 665, cursivas añadidas, traducción propia).

Así, estos pasajes demuestran que al menos ciertos igualitaristas de la suerte sostienen que el objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria es salvaguardar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos (véase también Dworkin, 2000: 3ff para una variación de esta tesis). En esto concuerdan con Rawls —en la interpretación de la justicia-como-equidad que he favorecido— y otros autores que han seguido su idea con respecto a qué se necesita para proteger el *estatus de igualdad* (véase Anderson, 1999; Hinton, 2001: 73; Scheffler, 2003: 22, y Munoz-Dardé, 2005). En lo que los igualitaristas de la suerte no concuerdan con estos rawlsianos es, precisamente, en qué es lo que tiene que hacer el

Estado para salvaguardar dicho *estatus*. Mientras los rawlsianos citados sostienen que el *estatus de igualdad* está garantizado por la distribución igualitaria de libertades, derechos, participación e injerencia política, los igualitaristas de la suerte sostienen que dicho *estatus* solo puede ser garantizado una vez que nuestras distribuciones se rijan por *PSE*.

Sin embargo, la literatura ha registrado un vasto conjunto de objeciones a la idea de que la protección del *estatus de igualdad* requiere que nuestras distribuciones se rijan de acuerdo a *PSE*. Permítaseme mencionar brevemente solo las cuatro ya vertidas que considero más importantes, así como contribuir con una más. Por un lado, Elizabeth Anderson (véase Anderson, 1999: 303-307) ha mostrado cómo la perfecta realización de *PSE* en nuestras distribuciones impediría que diéramos ayuda urgente a los ciudadanos cuyas decisiones voluntarias imprudentes hayan terminado en resultados precarios para ellos (llamemos a esta crítica la *objeción de Anderson* —véase también Scheffler, 2005a: 15). Por otro lado, Jonathan Wolff ha mostrado cómo la perfecta realización de *PSE* en nuestras distribuciones obligaría a los ciudadanos a hacer revelaciones vergonzosas sobre sí mismos con relación a su falta natural de talento, si esta ha sido la razón por la cual se encuentran en una posición inferior en la distribución, para comprobar que efectivamente son acreedores a compensaciones (llamemos a esta crítica la *objeción de Wolff* —véase Wolff, 1998: 109-112).

A estas influyentes objeciones contra el igualitarismo de la suerte tenemos que añadir la que podemos llamar *objeción de la elección individual*. G. A. Cohen mismo, prominente igualitarista de la suerte, la presenta en el siguiente pasaje:

[L]a elección de un hombre es la suerte de otro [...]. Elecciones sobre a quién regalar algo y sobre dónde comprar algo tienen la propiedad de que es

un accidente quién es favorecido por ellas. Tú y yo ofrecemos un producto en £10; es un accidente a quién de los dos el consumidor decide comprarle, incluso en el más “perfecto” de los mercados. Y el punto importante puede ser que un igualitarista de la suerte no puede permitir *ninguna* transacción. Por supuesto, puede permitir transacciones que preserven la ausencia de suerte en la distribución, pero ello no conferirá mucha elección (Cohen, 2011a: 143, traducción propia).

Supongamos que el consumidor decide *arbitrariamente* comprar el producto en la tienda de Cohen y no en la mía. La *objeción de la elección individual* sostiene que si la distribución de desigualdades entre Cohen y yo debe guiarse por *PSE*, entonces o yo soy compensado por la desigualdad que la elección arbitraria del consumidor ha generado, o su compra debe ser impedida, pues ha sido solo mala suerte para mí que el consumidor eligiera arbitrariamente comprar en la tienda de Cohen y no en la mía. Así, para poder preservar una distribución igualitaria en consonancia con *PSE*, tiene que adoptarse alguna de estas dos opciones, aunque ninguna resulte atractiva. Ahora repliquemos este simple ejemplo a todas las transacciones de mercado pues, como Anderson (2007) sostiene y Cohen mismo reconoce en el pasaje citado, en todo mercado, no importa cuán perfecto sea, los ciudadanos siempre harán elecciones arbitrarias sobre dónde adquirir sus productos y servicios. En cada transacción de mercado, pues, siempre hay un elemento fortuito afectando a terceras partes, como lo establece el *dictum* de Cohen: la *elección* de una persona sobre dónde comprar algo es siempre y al mismo tiempo la buena *suerte* de otra (aquella que vende el producto) y la mala *suerte* de otra más (aquella que no vende el producto).

Finalmente, recuérdese la *objeción de la nivelación hacia abajo* (*‘the levelling-down objection’*). Esta sostiene que, si *PSE* fuese el principio de distribución correcto, se seguiría que en caso de existir recursos no divisibles que ciertos agentes poseen *por*

mera suerte, estos tendrían que ser desperdiciados aunque nadie se beneficiara en términos absolutos por ello (véase Raz, 1986: 227-231 y Parfit, 1997: 211).

Ahora, ante estas objeciones y otras similares, los igualitaristas de la suerte típicamente responden que la justicia igualitaria, tal como ellos la entienden, no es sino uno de varios aspectos que los principios para regular la vida social en el mundo real deben considerar. De modo que, aunque efectivamente pueda ser el caso de que la perfecta satisfacción de la justicia igualitaria en nuestras distribuciones de acuerdo a PSE de hecho sí implique los resultados planteados por la *objeción de Anderson*, la *objeción de Wolff*, la *objeción de la elección individual* y la *objeción de la nivelación hacia abajo*, en tanto que la justicia igualitaria es solo un valor entre varios para guiar las distribuciones, dicho valor puede ser limitado y complementado por otros. Cohen mismo, por ejemplo, sostiene claramente lo anterior cuando plantea que él defiende una ‘tesis *equalisandum* débil’, esto es, una tesis defendiendo que las personas “deben estar situadas de la forma más igualitaria posible en una dimensión [bienestar, recursos, capacidades, bienes primarios] pero sujetas a las limitaciones necesarias impuestas por otros valores [eficiencia, benevolencia, respeto, autonomía]” (Cohen, 2011b: 5, traducción propia, paréntesis agregados; véase también Parfit, 1997: 211ff).

Me parece que esta respuesta resulta efectiva contra las objeciones hasta ahora vistas. Sin embargo, conlleva un costo muy alto para los igualitaristas de la suerte. A saber, que según estos autores *es preferible que nuestra sociedad no sea perfectamente justa*, pues si tal fuera el caso, las terribles consecuencias señaladas por las objeciones vistas se instanciarían. De este modo, *contra* Kymlicka (2002: 86) y Tan (2008: 665), el igualitarismo de la suerte no puede ser visto como una teoría sobre qué es lo que se requiere para respetar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos en

una sociedad. Si los igualitaristas de la suerte insistieran en que *PSE* es necesario para respetar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos, estarían sosteniendo que *es preferible que nuestra sociedad respete dicho estatus siempre de manera imperfecta*, pues de hecho su respuesta típica contra las objeciones vistas es, precisamente, que *PSE* debe ser limitado en las distribuciones por otros valores y principios. Sin embargo, respetar el *estatus de igualdad* ciudadano de modo imperfecto parece el ideal equivocado a perseguir; parece que un ideal mejor a tratar de realizar en nuestra sociedad es el de un Estado que respete y mantenga el *estatus de igualdad* de todos de modo perfecto. Llamemos a esta crítica la *objeción del ideal equivocado*. Como hemos visto, esta objeción surge de la respuesta típica de los igualitaristas de la suerte para evitar las otras objeciones.

Por supuesto, esta objeción contra el igualitarismo de la suerte no es definitiva. Solo muestra cómo dicha doctrina sobre justicia distributiva no puede entenderse como una propuesta teórica sobre qué se necesita para salvaguardar el *estatus de igualdad* ciudadano en una democracia liberal. Probablemente muchos autores afines a esta corriente renuncien a esta pretensión sin mucho problema. Dudo, sin embargo, que podamos incluir entre ellos a tenaces defensores del liberalismo igualitario como Kymlicka, Tan y Dworkin. Como hemos visto, estos autores sostienen que el objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria es salvaguardar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos (Kymlicka, 1990: 100; Tan, 2008: 665; Dworkin, 2000: 3ff).

Atendiendo a la *objeción del ideal equivocado*, me parece que la tesis rawlsiana sobre qué es lo que se necesita para respetar el *estatus de igualdad* ciudadano es preferible a la de los igualitaristas de la suerte. Resulta más plausible sostener que la protección del *estatus de igualdad* requiere ofrecer las mismas garantías de influencia, oportunidades, libertades y derechos en la comuni-

dad política, y no mitigar imperfectamente el efecto de la suerte en nuestras distribuciones.

LA PROTECCIÓN DEL ESTATUS DE IGUALDAD EN CONTEXTOS NO INSTITUCIONALES

Como vimos en la segunda sección, la protección del *estatus de igualdad* idealmente estaría garantizada cuando ningún ciudadano vea a otros como moralmente inferiores o políticamente subordinados. A pesar de que concuerdo con Rawls en la idea de que cierto rango menor de desigualdad económica —aun cuando en última instancia este sea producto de la suerte— es irrelevante al *estatus de igualdad* de los ciudadanos así entendido, considero que no es del todo claro que para proteger dicho estatus solo se requiera asegurar igual injerencia, derechos y participación política en la vida institucional.

Después de todo, los ciudadanos también interactúan fuera de contextos regulados directamente por las instituciones de la estructura básica: van a plazas públicas, caminan por las calles, se asientan en ciertos vecindarios, utilizan el transporte público. De este modo, es pertinente la pregunta sobre si acaso el *estatus de igualdad* (aun cuando las instituciones de la estructura básica se encuentren perfectamente reguladas por principios de justicia) no puede verse violentado debido a formas de discriminación sutiles o directas que puedan surgir en este dominio de interacción no institucional. Pensemos, por ejemplo, que incluso si las instituciones del transporte público se encontraran reguladas por una política general que prohíba la discriminación por motivo de orientación sexual o pertenencia étnica (de acuerdo con la regulación —directa o indirecta— del *principio de iguales libertades*), algunos ciudadanos a pesar de ello podrían

negarse a compartir asiento con alguna persona, o verla de forma irrespetuosa e insultante para persuadirla de sentarse en otro lado, por alguna de estas razones. Kymlicka ilustra este punto con mucha claridad:

Se han ido aplicando cada vez más requerimientos legales para no discriminar en asociaciones y firmas ‘privadas’. Esta extensión de la no discriminación en el gobierno a la sociedad civil no solo es un cambio en la escala de las normas liberales, también supone una extensión radical de las obligaciones de la ciudadanía liberal, pues la obligación de tratar a la gente como ciudadanos iguales ahora también debe gobernar las decisiones más comunes de los ciudadanos en su vida diaria [...]. Los ciudadanos liberales deben aprender a interactuar en los espacios de la vida diaria sobre una base de igualdad con gente hacia la cual pueden abrigar prejuicios (Kymlicka, 2002: 301, traducción propia).

Desde mi punto de vista, la interacción ciudadana en este dominio es tan importante para mantener el *estatus de igualdad* como aquella mediada directamente por las instituciones de la estructura básica. ¿Qué puede hacer el Estado para asegurar que los ciudadanos se respetarán los unos a otros en este dominio? Me parece que la respuesta es: fomentar un *ethos igualitario* de forma no coercitiva.

La mayor parte de la discusión sobre un *ethos* de este tipo, sin embargo, se ha centrado en si acaso el *principio de diferencia* debe o no regular las decisiones personales de los ciudadanos en el mercado de trabajo y sobre cómo esto puede contradecir el argumento de los incentivos de Rawls (véase Cohen, 1992; Williams, 1998; Scheffler, 2005a, 2005b; Titelbaum, 2008).¹¹ Sin

¹¹ Rápidamente, se pueden distinguir tres posiciones en este debate. Por un lado, Cohen ha argumentado extensivamente que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben guiar sus decisiones personales en el mercado de trabajo de acuerdo con el *principio de diferencia*, de modo que no pidan incentivos económicos para trabajar más arduamente, pues esto haría que los menos favorecidos vieran su posición en la distribución (absoluta y relativa) incrementada lo más posible

embargo, me parece que es más importante determinar el contenido de dicho *ethos* recordando que el objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria es salvaguardar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos. Al concentrarse en cómo los principios originales de la justicia-como-equidad regularían la conducta personal, estos autores han obviado que, más generalmente, los ciudadanos deben guiar sus interacciones por una norma que establezca el respeto al *estatus de igualdad* de todos. Adscribir este contenido al *ethos igualitario* es menos polémico y, en este sentido, independiente de cuál de las tres posiciones mencionadas sobre la crítica de Cohen al argumento de Rawls de los incentivos es correcta; de igual modo, adscribir esta norma al *ethos igualitario* es más urgente a la luz del objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria. 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.

(véase Cohen, 1992). Por otro lado, algunos autores niegan que los ciudadanos deban regular directamente sus decisiones en el mercado de trabajo por el *principio de diferencia* (véase Williams, 2008; Scheffler, 2005a, 2005b). Samuel Scheffler, en particular, defiende esta idea apelando a una ‘división del trabajo moral’ entre los principios para regular la estructura básica necesarios para asegurar la justicia de trasfondo de la sociedad y los principios para la conducta personal (véase Scheffler, 2005a, 2006b). Finalmente, autores en la tercera posición han defendido que, mientras de hecho un ‘correlato’ del *principio de diferencia* sí debe regular la conducta personal de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada, también debe hacerlo un ‘correlato’ del *principio de iguales libertades*. Michael Titelbaum, en particular, defiende que un ‘*ethos* completo’ que incluya los correlatos de ambos principios permitiría a los ciudadanos utilizar lo que él llama ‘flexibilidad productiva’ (*productive latitude*) —esto es, no siempre tratar de hacer que la posición de los menos favorecidos se vea tan beneficiada como sea posible cuando se está decidiendo qué trabajo aceptar—, ya que el correlato del *principio de iguales libertades* tendría prioridad sobre el correlato del *principio de diferencia* dentro del ‘*ethos* completo’ (véase Titelbaum, 2008: 315-322).

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 respetarán el *estatus de igualdad*, la perfecta regulación de esta regla sobre la conducta directa de los ciudadanos asegura que dicho *estatus* no se vea perjudicado en las interacciones no institucionales.

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 normas 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.

Igualmente, es importante mencionar que *NRI* no es la única norma que debe formar parte del contenido del *ethos igualitario* de una sociedad liberal. Otras normas, valores y virtudes en la conducta personal son igualmente importantes. De hecho, me parece que podemos aglutinarlas en tres categorías: primero, las que aseguran el *respeto mutuo* (la tolerancia, el reconocimiento, *NRI*); segundo, las que aseguran la *participación política responsable* (votar informadamente, discutir las cuestiones públicas

con razones comunes a todos, contribuir en las tareas de la comunidad); y, tercero, las que aseguran la *cooperación social equitativa* (la reciprocidad, la honestidad, la eficacia, la honradez). Ni las virtudes que aseguran la *participación política responsable* ni las que aseguran la *cooperación social equitativa* son el objeto de estudio de este texto. En cambio, quisiera terminar elaborando dos puntos con relación a *NRI*. Ante mi propuesta, pueden surgir dos preocupaciones originalmente rawlsianas.

La primera es si acaso sostener que el Estado debe fomentar un *ethos igualitario* con *NRI* como principal norma violenta la idea de Rawls de que el objeto de la justicia debe ser la estructura básica. Esta es una pregunta importante y considero que su respuesta es negativa. De hecho, me parece que ante las críticas que señalan la necesidad de incluir un *ethos igualitario* para que una sociedad liberal pueda ser perfectamente justa, los rawlsianos se han equivocado al enfatizar la idea general de Rawls de que el dominio de las prácticas institucionales que regulan la distribución de cargas y ventajas de la cooperación social es el sujeto primario de consideraciones de justicia. Esta tendencia me parece incorrecta tanto interpretativa como teóricamente. Dentro de la teoría de Rawls hay muchas ideas que apuntan implícitamente a la necesidad de un *ethos igualitario* con el contenido que he propuesto (*NRI*). Como las cuestiones interpretativas no son centrales para este trabajo, me limitaré a señalar la característica más importante de la teoría de Rawls, a la que usualmente no se le pone atención, que muestra esto: el *papel educador* de la justicia-como-equidad. Rawls sostiene:

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 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 (Rawls, 2002: 88-89).

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 solo permisible, sino necesario para que la justicia-como-equidad cumpla con el papel educador en la cultura política pública que Rawls le adscribe.

Una segunda preocupación es si acaso el Estado no estaría violentando los compromisos del *liberalismo político* al fomentar un *ethos igualitario* que contenga *NRI*. Como es sabido, ante el hecho del pluralismo de doctrinas comprensivas y concepciones sobre la vida buena en las sociedades liberales, el liberalismo político aspira a que la justicia-como-equidad sea una concepción política de justicia, respetando que en los dominios no institucionales las diferentes doctrinas comprensivas fomenten sus propios valores (véase Rawls, 2005). La pregunta central es pues si la promoción de un *ethos igualitario* que contenga *NRI* no resulta una intromisión injustificada y una limitación para que las personas en su vida diaria guíen su conducta de acuerdo con los valores de su doctrina comprensiva.

Esta también me parece una pregunta importante e igualmente pienso que su respuesta es negativa. Según el liberalismo político, una concepción de justicia para regular la estructura

básica debe ser aceptable para ciudadanos razonables que profesan diferentes doctrinas comprensivas y concepciones sobre el mejor modo de vida (Rawls, 2005: 78-118). Un rasgo distintivo de razonabilidad es el de aceptar la idea normativa básica de que la sociedad es un sistema de cooperación entre libres e iguales, así como el de estar dispuesto a ofrecer en las discusiones públicas solamente razones provenientes de los valores políticos aceptados en la cultura política compartida. De modo que un ciudadano razonable no ofrece razones religiosas o moralmente controvertidas en las discusiones públicas y acepta que el Estado debe proteger que las relaciones institucionales se den en pie de igualdad.

Ante este panorama, la duda es si un ciudadano razonable así definido puede objetar que *NRI*, siendo una norma para la vida no institucional, va en contra de los valores de su propia doctrina comprensiva. Si este fuera el caso, entonces *NRI* sería incompatible con las aspiraciones del liberalismo político. Imaginemos a un ciudadano que profesa una religión determinada para ilustrar el posible problema. Una persona religiosa puede pensar que solo aquellos ciudadanos que profesan su religión realizan el modo de vida correcto. Así, aquellos que no lo hacen —según la persona religiosa que imaginamos—, viven de forma equivocada. En tanto que aquellos no asumen el modo de vida *moralmente* correcto, esta persona puede pensar que, de hecho, ella y los demás *no son iguales desde un punto de vista moral*. Su modo de vida es, pues, moralmente superior según su propio entendimiento. De modo que podría argumentarse que para esta persona resulta inadmisibles gobernar su conducta en contextos no institucionales de acuerdo con *NRI*. Por supuesto, esta persona puede sostener que todos los ciudadanos, no importando si profesan su religión o no, deben ser consideradas como iguales en las instituciones públicas, deben tener los mismos

derechos y oportunidades, etc. Sin embargo, ello no requiere que se vean como iguales en los contextos no institucionales en los que también se da la convivencia ciudadana, como sostiene *NRI*. Después de todo, el liberalismo como sistema político *debe* permitir que las personas crean que su modo de vida es *superior moralmente* al de los demás cuando esto no afecta las interacciones institucionales entre ellos, tales como el acceso a la participación política o la distribución de derechos y libertades. Así, el problema puede reformularse del siguiente modo: por un lado, un Estado liberal tiene la pretensión de permitir que sus ciudadanos consideren que su modo de vida es moralmente superior al de los demás. Por el otro, *NRI* pretende que todos los ciudadanos actúen como si no consideraran a nadie como moralmente inferior. Ante esto, parece que la única salida es renunciar a alguna de las dos pretensiones.

Me parece que existe una distinción importante que nos puede ayudar a aclarar por qué ambas pretensiones son compatibles. En un influyente trabajo de finales de la década de 1970, el autor Steven Darwall distinguía dos formas de entender la noción de *respeto* (véase Darwall, 1977). Darwall sostiene que se puede respetar algo o a alguien simplemente porque tiene una propiedad digna de ello. Por ejemplo, se puede respetar a una persona simplemente en tanto que tiene la o las propiedades que lo identifican como ser humano (p. e., la capacidad de agencia racional). A este primer tipo de respeto Darwall lo llama ‘respeto del reconocimiento’ (*recognition respect*), en tanto que el agente *reconoce* que el objeto debe respetarse porque tiene la o las propiedades adecuadas. Implica pues que el agente tenga la disposición para dar el peso apropiado en la deliberación práctica, y para regular su propia conducta en función de ello, a algún hecho de un objeto digno de respeto.

Por otro lado, Darwall plantea que se puede respetar algo o a alguien debido a que desarrolla de forma excelente las propiedades para las que está destinado. Por ejemplo, cuando se respeta a una persona como gran *pintor* debido a la excelencia de sus obras. Este tipo de respeto es gradual (en función de la excelencia alcanzada por la persona u objeto) y puede no concederse a otros rasgos de la misma persona u objeto (p. e., un gran pintor puede no merecer ningún respeto como músico). A este segundo tipo de respeto Darwall lo llama 'respeto valorativo' (*appraisal respect*), en tanto que depende de la *valoración* del agente sobre qué tan bien el objeto realiza el ideal de excelencia para el que está destinado. De igual modo, los rasgos de carácter de una persona pueden ser evaluados según esta noción. Una persona quizás realice de mejor forma la virtud de la honestidad mientras que, al mismo tiempo, no realiza a buen término la virtud de la prudencia. Así, dicha persona puede ser respetada por honesta a la vez que no es respetada por imprudente.

Considero que esta diferencia básica nos ofrece una salida ante el problema antes expuesto. Por un lado, la persona religiosa que imaginamos puede aceptar una norma como *NRI* en tanto que esta pide que dicha persona no vea a las demás como moralmente inferiores en el primer sentido. En tanto que todas tienen la propiedad de ser ciudadanos, *todas* las personas deben ser vistas como iguales. A pesar de ello, por otro lado, la persona religiosa puede seguir pensando que su modo de vida (o ella misma) es superior moralmente en el segundo sentido, esto es, en tanto que realiza de mejor manera el ideal de excelencia que dicha persona acepta.

Como Darwall mismo menciona, no hay ninguna tensión entre mostrar *respeto del reconocimiento* ante una persona sin mostrar *respeto valorativo*:

La distinción entre respeto valorativo y respeto del reconocimiento para personas nos permite ver que no es de ningún modo problemático pensar a la vez que a todas las personas se les debe respeto por el simple hecho de ser personas y que las personas merecen más o menos respeto en función de sus características personales (Darwall, 1977: 192, traducción propia).

Esta distinción nos permite entender las aspiraciones del liberalismo político del siguiente modo. Las diferentes doctrinas comprensivas razonables (que aceptan tanto la idea normativa de que la sociedad es un sistema de cooperación entre libres e iguales, y que están dispuestas a ofrecer solo razones políticas comunes en los debates públicos) sostienen una pugna sobre cuál de ellas merece mayor *respeto valorativo*, y por consiguiente qué modo de vida de los distintos ciudadanos merece mayor valoración. Sin embargo, ninguna doctrina comprensiva razonable puede sostener que los ciudadanos razonables que profesan otra doctrina no deben ser sujeto de *respeto del reconocimiento*. Si esto es correcto, en tanto que *NRI* solo pide que se actúe respetando el *estatus de igualdad* ciudadano en este segundo sentido, entonces *NRI* no violenta las aspiraciones del liberalismo político. Por supuesto, esta es una primera aproximación a la problemática. Espero, por lo menos, que lo dicho sirva para plantear el camino por el cual se puede resolver la supuesta tensión entre la promoción institucional de *NRI* y la importancia de dejar las cuestiones morales de carácter privado a las diferentes doctrinas comprensivas razonables de una sociedad liberal.

CONCLUSIONES

En este trabajo resalté una lectura del liberalismo igualitario según la cual el objetivo fundamental de la justicia liberal-igualitaria es respetar el *estatus de igualdad* de los ciudadanos.

Atendiendo a la *objeción del ideal equivocado*, defendí que la tesis rawlsiana sobre qué es lo que se necesita para respetar el *estatus de igualdad* ciudadano es preferible a la de los igualitaristas de la suerte, pues es más plausible sostener que la protección del *estatus de igualdad* requiere ofrecer las mismas garantías de influencia, oportunidades, libertades y derechos en la comunidad política, y no mitigar imperfectamente el efecto de la suerte en nuestras distribuciones. Sin embargo, en tanto que los ciudadanos también interactúan fuera de contextos institucionales en los que se puede violentar el *estatus de igualdad*, defendí que el Estado debe promover de forma no coercitiva un *ethos igualitario* con una norma para la conducta personal que permita que los ciudadanos tengan la expectativa de que ninguno los tratará como moralmente inferiores o políticamente subordinados en dichos contextos.

La relevancia de esta conclusión es todavía más clara en sociedades que están lejos de alcanzar el ideal de una sociedad perfectamente justa. Como mencioné en la primera sección, México es un ejemplo de cómo la efectiva democratización de las leyes no asegura por sí misma la democratización de las prácticas sociales cotidianas. Ante este panorama, la importancia normativa de que el Estado promueva un *ethos igualitario* entre sus ciudadanos es manifiesta. Del mismo modo lo es la importancia de continuar el estudio de otras formas de didáctica democrática directas e indirectas. La lucha por democratizar nuestro país solo habrá sido ganada cuando exista y se respete una expectativa de igualdad efectiva entre los ciudadanos independientemente de su color de piel, posición económica, orientación sexual, género o pertenencia étnica.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, E. 1999. "What Is the Point of Equality". *Ethics*, 109/2: 287-337.
- ANDERSON, E. 2007. "How Should Egalitarians Cope with Market Risk?" *Theoretical Enquiries in Law*, 9: 239-270.
- ARNESON, R. 1990. "Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare." *Philosophy and Public Affairs*, 19/2: 158-194.
- ARNESON, R. 2000. "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics*, 110/2: 339-349.
- COHEN, G. A. 1992. "Incentives, Inequality, and Community". En *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13, 261-329. Salt Lake City: University of Utah Press.
- COHEN, G. A. 2011a. "Fairness and Legitimacy in Justice, and: Does Option Ever Preserve Justice?" En *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, 3-43. Princeton: Princeton University Press.
- COHEN, G. A. 2011b. "On the Currency of Egalitarian Justice". En *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, 116-123. Princeton: Princeton University Press.
- CRUZ PARCERO, J. A. 2006. "De poemas, banderas, delitos y malas decisiones: la Suprema Corte sobre el caso Witz". México: Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.
- DARWALL, S. 1977. "Two Kinds of Respect". *Ethics*, 88/1: 136-149.

- DWORKIN, R. 2000. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- ESPÍNDOLA, J. 2014. “Democracia mayoritaria y rectificación histórica: una perspectiva teórica”. En este volumen.
- HINTON, T. 2001. “Must Egalitarians Choose Between Fairness and Respect?” *Philosophy and Public Affairs*, 30/1: 72-87.
- INCLÁN, Silvia. 2014. “Aprendizaje democrático del uso de la facultad de investigación en violaciones graves a derechos humanos: México, 1995-2011”. En este volumen.
- KYMLICKA, W. 1990 [1995]. *Contemporary Political Philosophy [Filosofía política contemporánea]*. Oxford: Oxford University Press. [Barcelona: Ariel].
- KYMLICKA, W. 2002. *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- LÓPEZ LEYVA, Miguel Armando. 2014. “Protesta social y acceso a la justicia: didáctica democrática en torno a disputas por el ejercicio de derechos”. En este volumen.
- MILLÁN, René. 2014. “Política y derecho en México: ¿didáctica para la democracia?” En este volumen.
- MUNOZ-DARDÉ, V. 2005. “Equality and Division: Values in Principle”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79: 255-284.
- ORTIZ MILLÁN, Gustavo. 2014. “Enseñanzas democráticas de la despenalización del aborto en la ciudad de México”. En este volumen.
- PARFIT, D. 1997. “Equality and Priority”. *Ratio*, 10/3: 202-221.

- RAWLS, J. 1971 [2000]. *A Theory of Justice* [*Teoría de la justicia*]. Cambridge: Harvard University Press [México: Fondo de Cultura Económica].
- RAWLS, J. 2001 [2000]. *Justice as Fairness. A Restatement* [*La justicia como equidad, una reformulación*]. Cambridge: Harvard University Press [Barcelona: Paidós].
- RAWLS, J. 2005 [1996]. *Political Liberalism* [*El liberalismo político*]. Nueva York: Columbia University Press. [Barcelona: Crítica].
- RAZ, J. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHEFFLER, S. 2003. "What Is Egalitarianism". *Philosophy and Public Affairs*, 31/1: 5-39.
- SCHEFFLER, S. 2005a. "Choice, Circumstances, and the Value of Equality". *Politics, Philosophy and Economics*, 4/1: 5-28.
- SCHEFFLER, S. 2005b. "The Division of Moral Labour". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume, 79/1: 255-284.
- SEN, A. 1992. *Inequality Reexamined*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAN, K. 2008. "A Defense of Luck Egalitarianism". *The Journal of Philosophy*, 105/11: 665-690.
- TEMKIN, L. 1993. *Inequality*. Oxford: Oxford University Press.
- TITELBAUM, M. 2008. "What Would a Rawlsian Ethos Look like?" *Philosophy and Public Affairs*, 36/3: 289-322.
- WILLIAMS, A. 1998. "Incentives, Inequalities, and Publicity". *Philosophy and Public Affairs*, 27: 225-247.

WOLFF, J. 1998. "Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos".
Philosophy and Public Affairs, 27/2: 97-122.

