

VOLUMEN 18 • NÚMERO 34

*euph*Yía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VARIA

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?, Enrique Camacho-Beltrán

Hayek and the concept of freedom: a summary, Facundo Guadagno
Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN,
Hugo Martínez García

Sobre el estatus moral de la mujer en Kant: una lectura desde el carácter moral,
Luis Moises López-Flores

DOSSIER: ÉTICA AMBIENTAL Y ANIMAL

Introducción de los editores, Victor Hugo Salazar Ortiz y Daniel Oviedo Sotelo
Carencia social de una ética animal: la educación oculta, Elba Castro Rosales y
Javier Reyes Ruiz

Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte,
Esther Adriana Arvizu Ruiz

Ecologismo y animalismo. De la tensión entre espectros ético-políticos al
entrecruzamiento de enfoques críticos, Ernesto Cabrera García

Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?, Luis David Reyez
Sáenz

La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo
desconocido, Camilo Andrés Vargas Guevara

Ensayo animal, Rodolfo Bernal Escalante

Ser responsable por la naturaleza según Hans Jonas: el futuro de la humanidad
inseparable de la preservación de la naturaleza, Ericbert Tambou

Kamgue

Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos, Bernardo
Bolaños Guerra

TRADUCCIÓN

Malcolm, Norman. "La concebibilidad del mecanismo", Marc Jiménez-Rolland



ISSN 2683-2518

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?

Is Rawlseanism adequate to raise anti-discrimination constitutional foundations?

Enrique Camacho-Beltrán
Estación Noroeste de Investigación y Docencia
Instituto de Investigaciones Jurídicas
Universidad Nacional Autónoma de México
enrique.camacho@comunidad.unam.mx

Resumen

De manera célebre el rawlseanismo busca articular una concepción de justicia para una democracia liberal pluralista. Rawls aclara que no debe aplicarse a problemas de ética como la no-discriminación. A pesar de ello, en México los fundamentos constitucionales anti-discriminatorios se pensaron desde el marco rawlseano. En este trabajo examino críticamente esa decisión según el propio corte estructural de la aproximación rawlseana. Así una teoría sobre fundamentos constitucionales anti-discriminación, puede tener un punto de partida rawlseano, pero al ser

desarrollada quedar no obstante fuera del marco estructural rawlseano. Si esto es así, concluyo que quizás sea más apropiado comenzar con una teoría de la opresión.

Palabras clave: fundamentos constitucionales, Rawls, justicia como equidad, legitimidad liberal, ética de la no-discriminación, CONAPRED.

Abstract

Famously, Rawlseanism seeks to articulate a conception of justice for a pluralistic liberal democracy. Rawls clarifies that it should not be applied to ethical problems such as non-discrimination. Despite this, in Mexico, the anti-discriminatory constitutional foundations were thought from within the Rawlsian framework. In this work, he critically examines this decision according to the structural aspect of the Rawlsian approach. Thus, a theory on anti-discrimination constitutional foundations may have a Rawlsian starting point, but when developed, it may nevertheless remain outside the Rawlsian structural framework. If this is so, I conclude that perhaps it is more appropriate to begin with a theory of oppression.

Key words: constitutional foundations, Rawls, justice as equity, liberal legitimacy, ethics of non-discrimination, CONAPRED.

1. Introducción

En México, una única institución ha sido fundada desde sus cimientos mediante principios filosóficos. Se trata del Consejo Nacional para Prevenir y Erradicar la Discriminación

(CONAPRED).¹ La tarea de proporcionar el andamiaje conceptual para tal obra fue encargada mayormente a Jesús Rodríguez Zepeda, quien utilizó la teoría del filósofo norteamericano político y moral más más célebre del siglo XX, John Rawls, para derivar una teoría ética de la no-discriminación.

Especulo que quizás el atractivo de utilizar el trabajo de Rawls de esta manera viene de que la teoría de Rawls es una concepción de la justicia política para ser aplicada en la estructura básica de la sociedad y está diseñada para funcionar en condiciones de profundas divisiones éticas, por lo que está articulada mediante una teoría ética muy delgada. Así se potencialmente se pueden evitar densas teorías éticas que causan división y queda la posibilidad de concentrarse en que las instituciones básicas eviten desigualdades que todas las personas considerarían abominables. Seguramente la discriminación debería estar dentro de esas desigualdades. Sin embargo, esta decisión de Rodríguez Zepeda puede causar una perplejidad notable cuando menos por dos razones.

En primer lugar, como ha sido ampliamente señalado (Rodríguez Zepeda 2021: 266-271; Nussbaum, 2002: 359; Barry, 2001: 62; Moller Okin, 1989: 93; Sen, 1987: 158), Rawls evita mayormente el tema. Su teoría de la justicia, dominante en la época, misma que reconocía que la igualdad de oportunidades sólo podía alcanzarse si se ponía límites a los efectos adversos y benéficos de la suerte, sin embargo, no consideraba como objeto de iguales compensaciones, los efectos adversos de nacer negro, ciego o gay en la sociedad norteamericana. En segundo lugar, en la

¹ Una atractiva descripción normativa-filosófica de la saga del CONAPRED puede leerse en el texto de Mario Hernández en *Trato de Sombras* 2022.

época en la que Rodríguez Zepeda comenzó a emplear el trabajo de Rawls para articular su teoría de la no-discriminación, el filósofo norteamericano aclaraba que la agenda de una teoría de la justicia tiene que ser ideal (*Reformulación*: §1). Ese requerimiento metodológico de pureza teórica deja fuera problemas como los planteados por la discriminación, para que estos sean tratados de manera no-ideal por otra teoría (Rawls *Reformulación*: 66). Más aún, el propio Rawls advierte que su teoría no debía usarse en el terreno de la ética aplicada a la discriminación o a ningún otro tema de ética aplicada (*Reformulación*: 14).

Estas dos razones son perfectamente conocidas por Rodríguez Zepeda, y aun así a él le parece que es apropiado utilizar el marco rawlseano para una teoría de la no-discriminación. Por eso en este texto voy a discutir la decisión de Rodríguez Zepeda a la luz de dos sobresimplificaciones en las que creo incurre la teoría rawlseana y que creo la hacen inapropiada para los fines de Rodríguez Zepeda. Creo que esto es importante para pensar en el futuro del CONAPRED. Si estoy en lo correcto mostraré como, estas sobresimplificaciones de diseño hacen que, aunque uno empiece a tejer una teoría de la no-discriminación desde el marco rawlseano, rápidamente las necesidades explicativas de la teoría requieren que salgamos de Rawls, haciendo trivial que hayamos comenzado ahí en primer lugar. Me refiero a la sobresimplificación rawlseana de distintas virtudes políticas como la equidad y la legitimidad en formas de justicia y a la sobresimplificación de distintos niveles de análisis en los que seguramente operarían diferentes estándares distintos a la justicia como equidad. Si todo sale bien, creo que las propias necesidades explicativas de una teoría en ética aplicada de la no-discriminación

apunta más bien a una teoría de la opresión, más interesada en la legitimidad que en la justicia.

He ordenado mi discusión de la siguiente manera. En la segunda sección haré algunos apuntes acerca de cómo entiendo el trabajo de Rawls con respecto a la discusión que he planteado. En la tercera sección explico cómo entiendo la intención de Rodríguez Zepeda de usar el planteamiento de Rawls a pesar de las advertencias mencionadas; pero confronto esa decisión con el problema de la sobresimplificación de las virtudes políticas. Parece que la discriminación estructural está relacionada con formas de legitimidad ajenas a la teoría. En la cuarta sección replanteo el marco rawlseano como una teoría de ética aplicada para ver si eso ayuda a conservar algo de fidelidad de la teoría antidiscriminatoria que resulte, con el marco rawlseano; pero la sobresimplificación de distintos niveles de análisis requeridos por la discriminación muestra que el intento no es exitoso. Finalmente esbozo qué tipo de teoría de la no-discriminación requeriríamos, para estar seguros de que ella no podría caber en el marco de Rawls.

Antes de comenzar, es importante notar que esta tesis que quiero defender en este texto puede adoptar cuando menos dos interpretaciones: una interpretación fuerte y una débil. En la interpretación fuerte, la razón principal para creer que el rawlseanismo es inadecuado para plantear problemas de ética de la no-discriminación es que, mientras Rawls y Rodríguez Zepeda creen que la desigualdad de oportunidades (y su desigualdad asociada en el acceso a protección a derechos y recursos) es la manera apropiada de caracterizar el problema de la justicia, en realidad es cuando menos posible que la manera más explicativa o profunda de entender el problema de la justicia en algunas

sociedades contemporáneas poscoloniales sea comenzando con el hecho de la discriminación estructural. En esta interpretación fuerte, una teoría de la justicia se articularía a partir de la estructura básica anti-discriminación como una idea ordenadora central (junto con ideas como la cooperación social o la razonabilidad) de manera que la desigualdad de oportunidades y de bienes primarios sería resultado de una estructura básica discriminadora.

Sospecho que esa interpretación es correcta o cuando menos interesante de explorar, pero no la puedo defender aquí.² En lugar de eso, aquí voy a defender la interpretación débil: Se puede elaborar una teoría de la discriminación desde los más desaventajados por discriminación, pero no será fiel a las restricciones definitorias o de modelo del rawlseanismo (en mi discusión, me referiré a estas restricciones como las simplificaciones de modelo que lo caracterizan), por lo que el teórico tendrá que escoger entre mantenerse fiel a esas restricciones del rawlseanismo, perdiendo la centralidad de la discriminación para una teoría igualitaria de la justicia o bien, conservar la centralidad de la discriminación, perdiendo con ello la fidelidad con el rawlseanismo. Este es el tipo de decisión en la aproximación que creo que Rodríguez Zepeda toma y que quiero valorar en este trabajo.

² Junto con Luis Muñoz Oliveira he defendido una teoría de este tipo en otro lugar (Ver Muñoz Oliveira y Camacho-Beltrán, 2023) pero nuestra teoría no es rawlseana. Supongo sin embargo que una teoría rawlseana podría reconstruirse a partir de la igualdad anti-discriminatoria en lugar de la igualdad de oportunidades y la sociedad se consideraría ordenada sólo si tiene una estructura anti-discriminatoria. Pero no puedo discutir esa posibilidad aquí.

Finalmente, no está de más insistir que como la teoría de Rawls aplica solamente a la estructura institucional básica de la sociedad y no a los actos de las personas, la ética de la no-discriminación más fácilmente asociable al rawlseanismo tendría que ser una teoría ideal, sobre la discriminación estructural, es decir dedicada a democracias liberales donde la estructura básica discrimina. Es esa estructura social discriminatoria la que hace que en esa sociedad proliferen los actos discriminatorios.³ En este texto no me referiré entonces a teorías de ética aplicada a la no-discriminación cuyo objeto sea el daño que producen los actos discriminatorios.⁴

2. El rawlseanismo metodológico

Antes de pasar a la discusión, es necesario explicar el tipo de metodología rawlseana que presupongo en este trabajo.⁵ En primer lugar, cuando hablo a una teoría ética, me refiero al dominio normativo en el que se agrupan distintas teorías acerca de cómo deberían ser varios aspectos de la conducta moral humana. Para mí esto incluye cuando menos la teoría de las virtudes, la

³ Esto es ya una gran concesión en el ámbito de las teorías normativas de la ética de la no-discriminación, pues la mayor parte de ellas son teorías sobre el daño que hacen los actos discriminatorios y no teorías de la discriminación estructural. Pero sería infructífero asociar a rawlseanismo una teoría de la no-discriminación con un enfoque totalmente distinto. Véanse por ejemplo Lippert-Rasmussen 2014, DiAngelo 2016, Helman 2008. En contraste Muñoz Oliveira y yo propusimos una teoría sobre la discriminación estructural en nuestro libro del 2023.

⁴ Mi crítica junto con Muñoz en contra de este tipo de teorías se encuentra en 2023: 132-135.

⁵ Ver mi artículo que se publicará próximamente en *Tópicos* en el número 70, 2024.

filosofía política, la ética aplicada, y algunas escuelas de la filosofía del derecho.⁶ También puede incluir algunas aproximaciones en teoría política, teoría social y teoría de las relaciones internacionales. La ética aplicada es muy basta pues incluye cosas como la ética de la no-corrupción, la bioética, la ética global, etc. En ese esquema la justicia como equidad es una teoría política de filosofía política y no una teoría de ética aplicada.

Ahora bien, en segundo lugar, en el dominio de la ética, hay cuando menos dos distintos tipos de teorías políticas. Existen las teorías de la justicia que suelen ser teorías ideales porque simplifican la realidad política en modelos conceptuales. Eso significa que se elimina la complejidad de los presupuestos, los hechos de los que da cuenta y de las concepciones que y se conserva solamente el contenido y el significado simplificado que sea necesario para dar luz a un solo problema.

En tercer lugar, que la teoría de Rawls sea ideal, significa principalmente tres cosas. Primero, la teoría de Rawls es una teoría ética muy delgada porque solamente aspira a ofrecer un "...marco guía de reflexión y deliberación que nos ayude a alcanzar acuerdos políticos, aunque sea en nuestros fundamentos constitucionales y en los problemas más básicos sobre la justicia" (*Liberalismo*: 156). En esa línea Rawls describe la concepción política de la justicia como un grupo de principios e ideas de filosofía políticas diseñadas para regular las principales instituciones políticas y sociales y mantener a través de las generaciones. Debe ser aceptable en condiciones de pluralismo, por lo que no debe estar

⁶ No hay un consenso unánime acerca de esto. Véase Darwal 2003.

articulada a partir de teorías morales comprensivas (éticamente densas).⁷

Segundo, mientras sea así de delgada, renuncia enfáticamente a ofrecer una teoría de ética aplicada a otros problemas distintitos de ese problema que aspira afrontar. Al contrario, se trata de una teoría restringida a un caso de justicia procedimental pura (el de la estructura básica de la sociedad) que consiste en dos principios acerca de las libertades y las desigualdades permisibles, que son resultado de un modelo o procedimiento de decisión ideal articulado mediante distintos elementos abstractos como la posición original y el equilibrio reflexivo. El modelo de decisión prevé ciudadanos libres e iguales que son miembros cooperativos de una sociedad que a su vez está concebida como un sistema liberal y democrático de cooperación social.

En tercer lugar, ello indica que tiene que cumplir con dos simplificaciones metodológicas. La primera es la cláusula de la obediencia estricta y la segunda es la cláusula de las condiciones favorables (*Gentes*: 4-10). Así como en un laboratorio se aísla el objeto de estudio de otras variables, la teoría sólo se puede concentrar en una injusticia a la vez asumiendo que en el resto de los problemas las cosas funcionan como deben de funcionar. Si se admiten problemas coyunturales como desastres naturales o la deuda soberana impagable u otros problemas de injusticia como la

⁷ Una teoría o doctrina comprensiva razonable es aquella que es producto del ejercicio de la razón teórica y práctica dentro de una tradición de pensamiento; cuya labor primordial es la de organizar y caracterizar valores y principios destacados de la sociedad (*Liberalismo*: 59). Esto quiere decir que una doctrina comprensiva articula una visión inteligible del mundo que pretende ser la visión correcta de él y que por eso se distingue claramente de otras teorías o doctrinas rivales.

corrupción o el castigo a los infractores, entonces no sabremos determinar qué es lo que la justicia o la moralidad demanda de cada persona, en distintos problemas y circunstancias a la vez.⁸ Precisamente por esto la teoría sólo puede tratar un problema ético a la vez (el ser un marco guía para acuerdos políticos sobre fundamentos constitucionales acerca de la justicia) y ello excluye aplicarla a otro como la discriminación.

Ahora bien, también existen teorías de la injusticia, que son teorías no-ideales porque no pueden simplificar toda la realidad en términos de obediencia estricta y condiciones favorables, precisamente porque parten de una descripción discreta de un problema social que viola derechos o perjudica de manera impermisible a las personas. Las teorías éticas de la discriminación suelen ser de este tipo. Por ejemplo, frecuentemente cuando tratamos problemas de ética aplicada tratamos de dilucidar qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en x , donde x se refiere el contexto y las circunstancias relevantes del problema normativo que nos interese modelar. En particular x puede representar los rasgos éticamente relevantes del refugio, la no-corrupción la no-discriminación o cualquier problema social que tenga una dimensión ética. El modelo comúnmente incluye cuando menos i) una descripción discreta y delimitada de los rasgos normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados. ii) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición. iii) una perspectiva de la expectativa acerca

⁸ Ver Muñoz Oliveira y Camacho Beltrán (2023).

de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a iv) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.

Lo importante por el momento es notar que cada modelo está especializado según su propósito y ello determina los elementos a modelar de la realidad y la densidad con la que es necesario hacerlo. Simplemente un objeto de estudio distinto requiere otra teoría y otras simplificaciones.⁹ Esto quiere decir que si, pese a la advertencia la teoría de Rawls se aplicara a otro problema como la discriminación, parece que su poder explicativo sería seriamente comprometido, pues las simplificaciones de modelo están diseñadas para estudiar un problema en específico y no otro. Espero poder explicar esta objeción en la sección cuatro, pero antes expondré las razones de Rodríguez Zepeda para ignorar la advertencia Rawlseana. Espero sin embargo al final poder comentar un ejemplo del tipo de teoría que pienso que puede satisfacer esos requerimientos.

3. Las razones de Rodríguez Zepeda

Pese a la advertencia rawlseana y la especialización de modelos, la intuición rawlseana central que parece poderosamente atractiva

⁹ Asumo que en esto nuestras teorías filosóficas han seguido el paradigma de la hiperespecialización. Al concentrar una teoría de ética aplicada en la discriminación, también se pierde la capacidad de tratar otros temas de injusticia como la explotación, el colonialismo, el desempoderamiento. etc. a no ser que se diseñe la teoría para tratar un cúmulo de problemas juntos. En ese sentido el propio Rawls al tratar el problema de alcanzar acuerdos sobre fundamentos constitucionales, asocia a ese problema los problemas concomitantes de la justicia distributiva, el pluralismo, la razonabilidad y la desigualdad. Muchas gracias a un dictaminador anónimo por hacerme notar esto.

para la ética de la no-discriminación es que existe cierto tipo de desigualdades que son intolerables por ser resultado de aspectos arbitrarios como la suerte o la voluntad abusiva de otras personas. La raza, la orientación sexual, la identidad genérica parecen ese tipo de aspectos arbitrarios que en sociedades injustas parecen injustificablemente atados a paquetes distributivos distintos. Por ejemplo, ser un hombre blanco heterosexual angloamericano parece atado a ventajas no disponibles para una mujer trans negra haitiana. Rodríguez Zepeda cree que esa intuición puede desarrollarse en una teoría rawlseana de la ética de la no-discriminación. Como he mencionado Rawls mismo excluye explícitamente la posibilidad de que esa teoría forme parte de su teoría ideal. Pero Rodríguez Zepeda cree que tiene buenas razones para contradecir la advertencia rawlseana.

Como expliqué en la sección anterior, parece que para Rawls el rasgo de la realidad sobre el cual debe estar montada su teoría, sería más bien la desigualdad económica asociada con el ingreso, la riqueza o el estatus socioeconómico y la dificultad de alcanzar acuerdos políticos para afrontarla. Dado que para Rawls los principios de justicia como equidad requieren que las distribuciones de beneficios favorezcan a los más desaventajados de la sociedad, la teoría

requiere la identificación de ese grupo social (los más desaventajados de la sociedad) (Rodríguez Zepeda, 2021: 277). Pero este requerimiento no es absoluto. Otras posiciones sociales pueden ser tomadas como referencia para consideraciones de justicia ideal. Rodríguez Zepeda cree que a partir de este punto se puede reconstruir una teoría fiel al rawlseanismo pero que aborde plenamente el problema de la discriminación. A este respecto Rodríguez Zepeda destaca el siguiente pasaje de Rawls:

Supongamos, por ejemplo, que determinadas características naturales permanentes son tomadas como fundamento para asignar derechos básicos desiguales o para reconocer a algunas personas menos oportunidades; entonces tales desigualdades especificarán posiciones relevantes. Estas características no pueden ser cambiadas y, por ello, las posiciones que ellas especifican constituyen puntos de vista desde los que la estructura básica debe ser juzgada. Las distinciones basadas en la raza y el género son de este tipo (*Reformulación*: 65).

En ese pasaje parece que Rawls entretiene la posibilidad de que la teoría ideal pueda usar otros puntos de referencia como el género o la raza para identificar a los más desaventajados. Pero eso no parece derrotar la metodología sugerida en *Teoría*, donde, aunque se reconozca esa posibilidad, se dice que ello complicaría el análisis, por lo que Rawls se decanta por considerar adecuada la simplificación del punto de referencia a las desigualdades económicas (Rawls, *Teoría*: 99).

Para Rodríguez Zepeda empero, esto es suficiente para plantear una “ruta conceptual” que le permita complementar la teoría rawlseana con un concepto de *persona representativa desaventajada por discriminación* (Rodríguez Zepeda 2021: 278). Si los desaventajados son identificados mediante otro punto de referencia, entonces la teoría puede ser reformulada casi en su totalidad o cuando menos significativamente a partir de ellos. La esperanza es que los desaventajados puedan ser identificados como aquellos que sufren discriminación y el camino conceptual siga fiel al rawlseanismo.

Ahora bien, es importante recordar, según lo discutido en la introducción y la sección 1, que nos importa que la teoría sea o no rawlseana, no por el pedigrí en sí mismo, sino por las restricciones

de modelo que limiten la capacidad explicativa y normativa de la teoría cuando se le aplica a casos distintos. Quiero mostrar que, aunque reemplacemos la concepción rawlseana de los más desaventajados por la de Rodríguez Zepeda, el camino conceptual que él promete no irá muy lejos con la estructura rawlseana, pues ella está diseñada para atender otro problema. Como veremos se tendría que reestructurar toda la maquinaria conceptual rawlseana, pero de ser así, al perder fidelidad, quedaría entredicho la utilidad de usar la aproximación rawlseana en primer lugar. Para ilustrar esta objeción consideremos la virtud de la justicia y su relación con otras virtudes políticas. Veremos como la propia estructura de la ontología rawlseana impide por si misma utilizar la teoría para otros fines.

Para ver esto hay que recordar primero que, en el planteamiento de Rawls, el problema de establecer un marco guía de reflexión y deliberación que nos ayude a alcanzar acuerdos políticos sobre fundamentos constitucionales es entendido como un problema de justicia distributiva, es decir de distribuir de manera aceptable las cargas y los beneficios de la cooperación social. Así mismo hay que recordar que la de Rawls es una concepción meramente política (no éticamente comprehensiva) y pretende no rebasar esos límites. Para concentrarse en ese problema social (y eliminar las distorsiones provenientes de otros problemas) Rawls simplifica y asume que su estudio ocurre en un trasfondo de justicia, es decir en una sociedad que ya es ordenada (*Reformulación*: 53-4). Crucialmente eso significa que la estructura básica no discrimina, pues de otro modo tendríamos un problema de legitimidad de esas instituciones, lo que nos impediría concentrarnos en el problema central de la teoría.

Así, los problemas de legitimidad relevantes para el rawlseanismo son sólo aquellos relativos a la justicia distributiva, por lo que la legitimidad se entiende como un asunto de justicia política, aun cuando la justicia política sea sólo un asunto de legitimidad de entre muchos otros. Lo mismo sucede con otras virtudes políticas como el debido proceso, la transparencia, la equidad, la razonabilidad y otras virtudes que son todas entendidas en la órbita del rawlseanismo como formas de justicia (Cohen, 2009: 303-306; Dworkin, 1986: 188-190). Así Rawls evita introducir al modelo teorías éticas que expliquen la naturaleza de esas virtudes sociales. En consecuencia, aunque los más desaventajados, lo sean por ser discriminados, para el resto de la maquinaria conceptual resulta irrelevante que el motivo de su desventaja sea la discriminación. Esto requiere ser explicado. Por mor de la brevedad concentrémonos en el caso de la legitimidad y la justicia.

Para Rawls, la legitimidad dentro del modelo debe reducirse a una forma de justicia política (de otro modo requeriría teorías acerca del progreso moral, la autoridad justificada, la democracia; etc.); y al mismo tiempo el contenido de la justicia se determina dependiendo de qué principios sean aceptables y justificables para las personas en condiciones de pluralismo, lo que a su vez es un tipo de legitimidad (Valentini, 2012). Así la *justicia distributiva* es una virtud social que tienen los arreglos sociales que

JD: Determinan cual es la distribución equitativa de las cargas y las ventajas de la cooperación social efectuada por medio de la estructura básica de la sociedad, en sociedades bien ordenadas liberales y democráticas habitadas por ciudadanos razonables que se ven a sí mismos como personas cooperativas a lo largo de su vida (*Reformulación*: 28, 33-36, 60-61, 81).

El contenido formal de *JD* son obviamente los dos principios de justicia. Ahora podemos preguntarnos si *JD* puede servirnos para casos de ética de la no-discriminación para una teoría de ética aplicada a la discriminación estructural. En los casos a los que me he referido hasta ahora, tratamos de dilucidar qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en una estructura básica que discrimina. Para verificar si *JD* cumple con el requerimiento de determinar lo requerido, supongamos que un ejército de seres de bondad infinita invade piadosamente República Dominicana y funda un régimen que cumple a la perfección con los principios de justicia de Rawls.

Los ángeles no están preocupados por las tensiones teóricas que hemos discutido, así que también imponen requerimientos éticos coherentes con identificar a los más desaventajados por discriminación estructural, es decir se ocupan de que la estructura básica no solo sea justa distributivamente sino también que sea legítima en el uso del poder político. En República Dominicana existe una fuerte discriminación racial sobre todo en contra de los haitianos. Después de la reforma angelical forzosa, los ángeles dejan el gobierno en manos de los dominicanos prometiendo permanecer vigilantes en caso de que los gobernantes dejaran de actuar justamente.

Lo importante es que, aunque el resultado fuera bueno, y estuviéramos satisfaciendo *JD*; no parece que la manera de llegar a ese resultado sea *moralmente permisible* porque viola el respeto y la libertad de los dominicanos obligándolos a adoptar reglas estructurales en contra de la discriminación (aun cuando esas reglas sean virtuosas). Una forma de describir esa tensión es que el resultado es una sociedad justa pero no legítima (a pesar de que

las reglas impuestas pidan lo requerido). Pero vamos demasiado rápido.

Algunos rawlseanos podrían resistir esta conclusión de que la reforma angelical sea justa pero no legítima arguyendo que lo que la acción angelical viola es más bien el primer principio de las libertades. Pero los principios de Rawls no aplican a la situación porque los ángeles no están imponiendo la estructura básica a una sociedad que ya esté bien ordenada —que es otra de las simplificaciones de modelo de Rawls—sino en una sociedad desordenada o corrupta a la que esa cláusula no aplica. Para ver esto hay que recordar la concepción de legitimidad liberal de Rawls:

LL: El ejercicio del poder político es adecuado únicamente cuando es ejercido de acuerdo con una constitución justa cuyos principios fundamentales son apoyados por las y los ciudadanos como razonables (*Liberalismo*: 137; *Reformulación*: 41).

Es fácil ver como *LL* se mantiene en los límites de la concepción política; pero por ello mismo no nos llevará muy lejos porque la venida angelical está motivada en principio porque presumiblemente los ciudadanos no apoyan el régimen constitucional corrupto bajo el cual viven, o cuando menos no quisieran apoyarlo. Una vez que los ángeles dejen instalada el nuevo régimen rawlseano, entonces los ciudadanos razonables apoyarán ese régimen y *LL* aplicaría. Pero parece profundamente extraño que una noción de legitimidad no condene como ilegítima a la imposición angelical del régimen rawlseano. Para ver esto contrastemos con un concepto y una concepción más estándar de la legitimidad política y legitimidad democrática:

LP: El poder político es legítimo cuando está justificado.

LD: El poder político es legítimo cuando las decisiones colectivas sustantivas sean tomadas precisamente por las personas afectadas o por las personas que forman parte de la comunidad.

Ahora sí es posible observar cómo *LP* y *LD* sirven para condenar la invasión angelical de una manera inaccesible para *LL*. El uso divino de la fuerza sería legítimo si fuera justificado (*LP*), y la justificación apropiada para el caso de una comunidad política es la que explica la legitimidad democrática (*LD*), porque es la que respeta a las personas como libres e iguales. Así, aunque los ejércitos del cielo impongan una sociedad justa, los medios que utilizan para hacerlo son ilegítimos. No es aceptable obligar a las personas a ser buenas o justas.

Lo importante es notar que es posible que la incapacidad de condenar la imposición divina usando sólo *JD* y *LL* se deba a que estas concepciones están diseñadas para ser mutuamente auto-referenciales y limitadas al caso de la estructura básica de una sociedad bien ordenada que ya es más o menos justa. En realidad, no sirven para ser aplicadas a casos de ética práctica tal y como lo anunciaba el requerimiento rawlseano de pureza porque dentro de la justicia ideal la concepción de la justicia es aceptable (legítima) cuando es justa; y la concepción es justa cuando es aceptable (legítima) bajo principios de justicia política. Para poder discutir la imposición angelical tenemos que salir de la arquitectónica conceptual rawlseana. Más aún, la teoría de la discriminación estructural necesita explicar cual es la naturaleza del mal que infringe. La justicia como equidad simplemente asume que la estructura básica funciona con un trasfondo de justicia, lo que presumiblemente incluye no ser discriminadora, por lo que es inaccesible para ella el explicar a la discriminación estructural

como un uso ilegítimo del poder político, para lo cual requeriría *LP* y quizás *LD*.

Este caso es más que una curiosidad angelical. En la realidad que conocemos las personas de buena fe, bien intencionadas argumentan asuntos sobre la estructura de la sociedad y de fundamentos constitucionales anti-discriminatorios como si fueran ángeles: con teorías comprensivas, con toda la convicción de que están en lo correcto y de que su concepción del bien contribuiría al bienestar de todas y de todos no obstante se enfrenten a personas igualmente bien intencionadas que tienen creencias distintas acerca de lo correcto y sostienen concepciones del bien diferentes. Pero eso nos aparta de la fidelidad rawlseana en el sentido de que la previsión sobre la pureza de la teoría ideal está precisamente dedicada a evitar la peligrosa mezcla de distintas capas del análisis que vemos con distintas concepciones de justicia y legitimidad. No es claro entonces que pretende Rodríguez Zepeda con la fidelidad, en vez de desarrollar una teoría con su propio punto de partida y su propio andamiaje conceptual.

4. El rawlseanismo como teoría de ética aplicada

Ahora bien, aunque estoy de acuerdo con Rawls en que la discriminación es un problema mejor planteado en teoría no-ideal, eso no es suficiente para rechazar del todo la idea de reconstrucción rawlseana a la que nos invita Rodríguez Zepeda. De hecho, pese a la advertencia de Rawls, muchos se han sentido atraídos por la tentación de usar el marco rawlseano para planteamientos de ética aplicada como la ética reproductiva

(Mayans Hermida, 2019), la pobreza, la salud (Dieterlen, 2003; 2015), la crianza, el adoctrinamiento religioso (Clayton, 2006; 2014) y la procreación (Casal y Williams, 1995). No tengo espacio para abordar todos esos casos de manera general, pero en esta sección intento discutir si, aún en la interpretación más generosa que puedo construir formalmente, es de alguna manera explicativo o atractivo usar el planteamiento rawlseano para una teoría de la no-discriminación. En particular creo que es cierto que se pueden realizar reflexiones ideales acerca de la conexión entre la teoría ideal y problemas no ideales, que sirvan como puente que permita transferir conocimiento desde la teoría ideal (rawlseana) a la teoría no ideal (extrarawlseana), sobre todo cuando esta última es un proyecto o se encuentra en sus etapas iniciales. Pero cuando la teoría no-ideal se encuentra suficientemente desarrollada, entonces parece ser superfluo conservar esos puentes.

En ese sentido conviene precisar que, aunque acepte que la teoría de Rawls sea una concepción política (y no una teoría ética completa) y una teoría ideal (y no una no-ideal) creo que se pueden proponer algunos matices interesantes acerca del nivel de análisis en el que discurre la obra de Rawls.

Aunque la teoría sea ideal, cuando se defiende su plausibilidad creo que ella se puede replantear de una manera más cercana a una teoría de la injusticia. Ese replanteo tendría que corresponder con el modelo que proponía en la segunda sección a saber “qué es lo que la moralidad (y no sólo la justicia) requiere de x ”; donde x es satisfecho con los requisitos i-iv. Veamos si esto es posible:

i) una descripción discreta y delimitada de los rasgos	
--	--

<p>normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados.</p>	<p>En este punto Rawls se refiere al pluralismo razonable, la cooperación social y los derechos humanos.</p>
<p>ii) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición.</p>	<p>En este punto Rawls se refiere por ejemplo a los poderes morales de las personas, la razonabilidad y las cargas del juicio.</p>
<p>iii) una prospectiva de la expectativa acerca de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a...</p>	<p>La segunda parte de Teoría parece abordar esos dos últimos puntos considerando el problema de la estabilidad de una concepción política de la justicia.</p>
<p>iv) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.</p>	

En ese caso se trataría de una teoría donde la injusticia relevante sería tener que vivir en una sociedad donde los fundamentos constitucionales sobre los problemas más básicos sobre la justicia son determinados de manera arbitraria o autoritaria, particularmente desde el punto de vista de las minorías; porque esos arreglos producen una marcada desigualdad económica asociada con el ingreso, la riqueza o el

estatus socioeconómico. Bajo esa interpretación la teoría intentaría determinar qué es lo que la justicia requiere de las instituciones para afrontar ese problema de desigualdad y autoridad.

Ahora bien, es obvio que ese problema, aunque aplicado, es ajeno al de la discriminación. Pero creo que esa es la interpretación más generosa con respecto de las intenciones iniciales de Rodríguez Zepeda, pues aparentemente coloca a la teoría de Rawls en el mismo nivel de análisis que una teoría de la discriminación estructural. No obstante, se trata de una interpretación problemática si se considera que pudiera romper las propias restricciones de una teoría ideal meramente política que evite involucrarse con teorías morales comprensivas (Wenar, 1995: 33).

En otro lugar discuto esas complicaciones; pero si a nosotros no nos interesa el problema de ofrecer un marco guía para problemas de fundamentos constitucionales, es posible que esas restricciones no nos interesen tampoco.¹⁰ Para mis fines aquí, basta considerar esta como una interpretación generosa y plausible de cómo el rawlseanismo puede acercarse lo más posible a una teoría de la no-discriminación para poder discutir seriamente esa posibilidad. Eso es esencial para evitar la objeción de que el planteamiento del problema que me interesa es un mero despropósito y que Rodríguez Zepeda simplemente no debe usar un planteamiento rawlseano.¹¹

Para verificar qué tan lejos podemos llegar con esta estrategia conviene observar que la justicia como equidad podría estar operando en dos niveles más que son poco claros y que

¹⁰ Ver Muñoz Oliveira y Enrique Camacho (2023).

¹¹ Muchas gracias a una dictaminadora anónima por señalarme esta objeción.

aparecen con frecuencia como mezclados entre sí y que no colapsarían entre sí, aunque pudiera plantearse a la justicia como equidad en el plano de la ética aplicada como estoy sugiriendo. En un primer *nivel abstracto*, la justicia como equidad busca, en principio, obtener una distribución equitativa de un paquete general de bienes primarios (derechos, libertades, oportunidades, poderes, ingreso, riqueza y autoestima) de acuerdo con sus dos principios de la justicia. En el segundo *nivel más concreto* la moralidad podría requerir emplear otros estándares distintos de la equidad como por ejemplo la igualdad, la legitimidad, la sostenibilidad, etc. La estrategia que sugiero aquí solo podría operar en el segundo nivel. Sin embargo, con respecto al primer nivel, Moisés Vaca Paniagua sentencia que la teoría ideal puede aportar a la ética de la no-discriminación algo más que la mera conexión metodológica con la teoría no-ideal.

Según Vaca la teoría ideal de la no discriminación se encuentra mejor localizada en la elaboración de un *ethos igualitario anti-discriminación* (Vaca-Paniagua, 2022). Esa elaboración extrarawlseana sería, sin embargo, parte de la teoría ideal. Pero ello implica rechazar el postulado de pureza ideal expresado por Rawls mismo, por lo que resultaría una teoría poco fiel al rawlseanismo.

Vaca Paniagua argumenta que la teorización ideal de la discriminación es metodológicamente requerida cuando menos por tres razones. En primer lugar, la discriminación a ciertos grupos socialmente relevantes está tan enraizada, normalizada y extendida que forma parte de la química básica de las democracias liberales contemporáneas. En consonancia con Rodríguez Zepeda, según Vaca el requerimiento de pureza no podría descartar la consideración de relaciones de opresión como la discriminación

como tampoco puede descartar otros hechos similarmente enraizados como el pluralismo razonable (Vaca Paniagua, 2022: 137). En segundo lugar, la teoría ha admitido en el pasado la inclusión de otros hechos relevantes como las relaciones culturales. Nadie ha objetado las críticas de Kymlicka o de Barry apelando al requerimiento de pureza (Barry, 2001). Finalmente, si lo que se busca es la justicia social, sería incoherente buscar modelar otras maneras de opresión, reduciéndolas todas a las desigualdades de ingreso, riqueza y clase social. El modelo produciría distorsiones al ignorar otras formas de opresión que pueden tomar por momentos más importancia que la clase o el ingreso.

Ahora bien, es claro que es difícil esperar que principios de justicia antidiscriminatoria regulen directamente los problemas en el trabajo o la familia más allá de lo que ya lo hacen mediante una legislación razonablemente comprometida con la igualdad de trato sin violar la autonomía de las personas.¹² Pero los principios de justicia podrían modelar un *ethos* igualitario antidiscriminatorio. Algunos filósofos han señalado que para que sea plausible y estable el consenso entrecruzado a una concepción de la justicia, es decir, el apoyo social a una concepción de la justicia desde distintos grupos ideológica y políticamente distintos, la concepción política rawlseana de la justicia tiene que ser complementada con algún tipo de *ethos* democrático (Vaca-Paniagua, 2021; Cohen, 1991; Williams, 1998). En este caso, las personas podrían guiar su comportamiento utilizando dicho *ethos*, mismo que sería

¹² Existe una amplia literatura acerca de la naturaleza del perjuicio a la libertad y la autonomía de que la justicia como equidad traspasara los límites de la estructura básica e intentara regular más directamente algunas acciones. Véase por ejemplo Cohen (2014); Williams, A. (1998).

modelado a su vez por la justicia como equidad, lo que aseguraría el pedigrí rawlseano. Por ejemplo, el *ethos* igualitario antidiscriminatorio podría contener la siguiente norma: “Compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu políticamente subordinado”. Según Vaca, de esa manera la teoría ideal podría contribuir a la ética de la no-discriminación (Vaca-Paniagua, 2022: 148).

Ahora, sin abundar en el contenido y operación del *ethos* de Vaca Paniagua, el problema con este primer nivel es que frecuentemente en el mundo real la distribución equitativa de este paquete de bienes puede requerir que algunos recursos y oportunidades específicas que contribuyen en la creación y sostenimiento de estos bienes primarios, sean distribuidos de maneras distintas a cada persona —y no en las maneras dictadas por los principios de justicia; por ejemplo de manera suficientaria o igualitaria— lo cual resulta problemático (Caney, 2012: 273-283). Eso querría decir que necesitamos operar a distintos niveles de abstracción con distintos principios morales, cosa que no está cualificada por el modelo rawlseano. Esto último puede resultar confuso, pero es mucho más claro si pensamos en concreto en el bien central a distribuir en el caso del *ethos* antidiscriminatorio, a saber, la autoestima o las bases sociales del respeto propio y mutuo.

Vaca Paniagua destaca la importancia de las bases sociales del respeto propio y mutuo como el bien primario más fundamental en el ámbito público de una sociedad bien ordenada. Por eso todas y todos tenemos un deber fundamental de mostrar respeto por las demás personas en cuanto seres morales; es decir como personas capaces de tener un sentido del bien y la justicia. Pero los principios de la justicia como equidad no agotan para

nada nuestras obligaciones de respeto mutuo, sobre todo en las circunstancias no públicas en las que ocurren interacciones personales cotidianas irrespetuosas (Vaca Paniagua, 2021: 15, 25). Eso nos llevaría de nuevo al ámbito extra-rawlseano de la teoría no-ideal y de las doctrinas comprensivas. Pero si se quisiera mantener la discusión ideal intra-rawlseana sería necesario, en el mundo no público la complementación de la teoría ideal con un *ethos* complementario que impida que una persona pueda sufrir expresiones de odio o de falta de respeto que en ocasiones se consideren suaves, pero que por ser sistemáticas hacen supererogatorio para las personas que las sufren, el mantener su autoestima. Este *ethos* no público sería un requerimiento de justicia porque esas expresiones de insulto cotidiano coartan de manera impermisible el estatus como libres e iguales de esas personas.

Este *ethos* podría considerarse ambos: ideal y rawlseano porque preserva fidelidad con la declaración de propósitos rawlseana con respecto a la cooperación social en una sociedad pluralista. De hecho, la visión de Vaca Paniagua es criticada por Muñoz Oliveira de ser meramente analítica con respecto a la maquinaria rawlseana. Para Muñoz Oliveira el consenso entrecruzado, en su planteamiento original es suficiente si se desarrolla con plenitud la idea de razonabilidad que implica deberes de igualdad y de respeto mutuo. Según Muñoz Oliveira dentro del igualitarismo rawlseano existe un deber natural de respeto mutuo, porque los poderes morales de las personas (las capacidades básicas de deliberación ética) implican la reciprocidad: aquellas personas que tienen el poder de ser justas merecen ser tratadas con justicia (Muñoz Oliveira, 2023). Adicionalmente es necesario recordar que la virtud de lo razonable es también parte de la virtud de ser racional y que ella permite a la

persona poner en equilibrio reflexivo sus teorías comprensivas con la concepción política de la justicia.

Sin embargo, parece que lo que Muñoz Oliveira demanda de las personas es supererogatorio. Muñoz Oliveira requiere que las personas desarrollen para sí lo que Rawls le atribuye como posible, no a cualquier individuo, sino a la filosofía política a través de la historia. En el liberalismo político Rawls pudo haber sugerido una visión de la filosofía de la historia, de la política y de las ciencias sociales donde el proceso de evolución histórica y moral desde el absolutismo hasta el pluralismo es un producto casi necesario de sostener las cargas del juicio; es decir un resultado inevitable de la historia de los pueblos de personas razonables.¹³ Así, el pluralismo razonable es también un resultado inevitable de la razón humana desarrollándose en instituciones cada vez más libres (*Liberalismo*: xxiv, 37, 144) y las cargas del juicio representan el *ethos* de las instituciones modernas resultantes que continuaron fragmentando sistemas filosóficos y religiosos (Wenar, 1995: 47); pero crucialmente ese proceso es sostenido por el sujeto de la historia, no por una persona razonable.

Lo importante para nosotros es que para zanjar un debate como el de Vaca Paniagua y Muñoz Oliveira sería necesario saber cómo podemos complementar el pensamiento rawlseano. Es decir,

¹³ Las llamadas cargas del juicio explican el tipo de falibilidad que enfrentan nuestras teorías morales comprensivas porque (a) la evidencia disponible frecuentemente es contradictoria y compleja, (b) es difícil saber cómo sopesar diferentes consideraciones, (c) nuestros conceptos son frecuentemente vagos y no siempre estamos seguros de cómo interpretarlos, (d) somos vulnerables de nuestros sesgos al evaluar la evidencia, (e) es difícil dar un juicio final con consideraciones normativas tirando en direcciones contrarias y (f) cada sociedad selecciona los valores más importantes de entre muchos que puedan ser seleccionados (*Liberalismo*: 55-67).

requeriríamos un marco teórico o metodológico que nos permitiera distinguir en qué condiciones y circunstancias es apropiado un complemento (aunque este sea parcialmente comprensivo) y con qué límites.¹⁴ Eso nos deja sólo con el segundo nivel de análisis más concreto en el que podemos discutir los distintos factores involucrados en la distribución igualitaria de la autoestima (Caney, 2012: 273 n. 44).

Como lo indica Rawls, para que las personas disfruten de una distribución de bienes *equitativa* es requerido que todas y todos tengan acceso a las bases sociales de la autoestima (*Reformulación*: 59). Supongamos además que para que todas y todos tengan acceso a ese bien de manera equitativa, es preciso que los derechos civiles y políticos sean distribuidos de manera igualitaria (y no equitativa). Eso quiere decir que en el nivel abstracto la justicia como equidad requiere distribuir bienes de acuerdo con los principios de la justicia (equidad) y al mismo tiempo en un nivel más concreto de la estructura básica, requiere tratar determinados bienes según otros principios según el caso.

Más aún, cuando nos referimos a la autoestima como un bien distribuible lo hacemos más bien de manera figurativa. La autoestima es un resultado de un esquema social y familiar en el que ese bien pueda ser cultivado. En lo que toca a la discriminación tiene que ver con que el grupo social al que uno pertenece sea valorado en la sociedad. Si una persona es trans, y ese grupo es seriamente devaluado en la sociedad, entonces, es difícil para esa persona cultivar adecuadamente su autoestima. Pero para compensar a las personas por ese esquema de discriminación

¹⁴ Ha tratado de abordar parte de este problema en mi texto en prensa llamado "Rawlsianism and what is urgent" a publicarse en *Tópicos* 70, 2024.

estructural, distintos bienes tienen que ser distribuidos bajo distintos criterios. Quizás requeriríamos algunas teorías comprensivas para hablar de la naturaleza de esos bienes, como, por ejemplo, si necesitamos hablar de la dignidad o la autonomía. Algunos de esos bienes no son separables, como la terapia psicológica y no todas las personas los requieren de igual manera.

Esta dificultad de niveles de análisis y problemas de aplicación del marco rawlseano puede verse en otros ejemplos como el de la justicia global. Supongamos que, tratando de seguir el *ethos* igualitario de Vaca, todos los países del mundo deciden transferir una parte de su riqueza y sacar de la pobreza extrema a toda la población del mundo que se encuentra en esa condición por estar discriminada.¹⁵ Esa demanda abstracta tendrá demandas concretas en el mundo real difíciles de cumplir. Es probable que el nivel de consumo de recursos requerido pudiera imponer una carga desproporcionada en la cantidad de gases de efecto invernadero que nos separa de tener ejemplos catastróficos. Lo que a su vez tendría efectos en la sustentabilidad de seguir las demandas de los principios a nivel abstracto por mucho tiempo.

Creo que esto muestra más claramente que la simplificación de modelo que la justicia como equidad efectiva para adquirir poder explicativo para un problema en particular hace difícil que pueda abordar otro, sin ocuparse de un rediseño tan vasto que haría superfluo el haber comenzado con nociones rawlseanas. Las simplificaciones de modelo de la justicia como equidad nos impiden ver la complejidad que implica la distribución y otros requerimientos éticos sobre cómo necesitamos intercambiar algunos bienes por otros para poder administrar la sustentabilidad

¹⁵ He modificado un ejemplo de Caney (2012: 294).

de la satisfacción de distintos reclamos éticos (incluyendo reclamos de justicia) a través del tiempo. Esto implica que con frecuencia los intentos de aplicar la justicia como equidad a casos aplicados tienen que introducir teorías complementarias. Pero lo importante es notar que, al necesitar introducir otros estándares morales distintos a la justicia como equidad, la teoría va perdiendo fidelidad con el rawlseanismo, sobre todo si se complementa con teorías comprensivas.

5. ¿Qué tipo de teoría sería una teoría de la ética aplicada a la no-discriminación estructural?

Consideremos ahora el asunto de las teorías éticas comprensivas. Rawls mismo reconoce –con su célebre discusión sobre la posición del Dr. Martin Luther King, Jr.– que en las condiciones no ideales de las sociedades no ordenadas, injustas e ilegítimas las teorías comprensivas son requeridas para mejorar las condiciones (*Liberalismo*: xlix-1). En las condiciones reales del mundo que nos es familiar, las y los ciudadanos con frecuencia necesitan explicar el valor de la democracia mediante una doctrina comprensiva, sobre todo cuando nos topamos con personas escépticas acerca de su valor (Clayton y Stevens, 2014). Ese papel lo puede jugar una teoría de la opresión que incluya una teoría de la ética de la no-discriminación, pero como he insistido, esa no sería una teoría rawlseana. La razón es que la opresión captura toda una familia de desbalances de poder entre distintos grupos de la sociedad. Eso incluye distintas formas de injusticia, falta de transparencia, falta de legitimidad y fallo de otras virtudes políticas que producen males sociales como la explotación, el

desempoderamiento y la discriminación entre otros (Young, 1990). En este ecosistema conceptual una teoría de la discriminación estructural puede emparentarse con una teoría sobre el daño o perjuicio que hace la discriminación y ello con una fenomenología y hermenéuticas completas del fenómeno social. Nada de eso está disponible por la fidelidad rawlseana.

Ahora bien, creo que en esa línea de pensamiento hay módulos de conocimiento del corpus rawlseano que se pueden transferir a una teoría de la no discriminación. Uno de ellos es la razonabilidad.¹⁶ No tengo espacio para desarrollarlo, pero puedo ofrecer un ejemplo. Supongamos ahora que un grupo de *entusiastas ciudadanos dominicanos* cansados de la discriminación y de la injusticia de sus gobernantes decide tratar de convencer a sus conciudadanos de la necesidad de imponer un régimen rawlseano. Como vimos, las restricciones y simplificaciones hacen que el rawlseanismo no sea aplicable al caso. La sociedad está profundamente desordenada y no hay condiciones mínimas de justicia sobre todo porque la sociedad es estructuralmente discriminadora.¹⁷ Como resultado muchos ciudadanos actúan bajo interpretaciones del mundo que a Rawls le parecerían irrazonables: no son cooperativos, porque en condiciones adversas tienen que ver por ellos mismos y por las personas más cercanas. Además, pueden ser elitistas, misóginos, racistas, etc.

Para afrontar este problema los entusiastas rawlseanos tienen que convencer a sus desconfiados conciudadanos de que las personas tienen que ser razonables y no sólo considerar las

¹⁶ Desarrollo este punto en mi próximo artículo en *Tópicos 70* 2024.

¹⁷ Hay que recordar que la teoría de Rawls sólo aplica a democracias liberales avanzadas y ricas donde la estructura social ya opera según un trasfondo de justicia.

opciones según el resultado inmediato en sus seres más queridos y cercanos, sino considerar las opciones y efectos a un plazo más largo. Tendrían que convencerlas de considerar la posibilidad de que, a pesar de lo fuerte de sus convicciones, pueden estar equivocada(o)s y de que la posibilidad de vivir en una sociedad equitativa y justa es una mejor motivación para tomar decisiones, que la satisfacción inmediata de otros intereses materiales. Más aún tendrán que mostrarles, sobre todo a sus conciudadanos privilegiados, que el principal obstáculo para una sociedad equitativa y justa es que parte de la población sufre maltratos y humillaciones persistentes fruto de la discriminación estructural. Harán bien en hacerles saber que los resultados de seguir en ese camino no son inmediatos, sino que se trata de un proceso que con frecuencia tiene resultados poco agradables, que implican tolerar precisamente a las personas que sostienen convicciones y modos de vida que les resultan abominables. Por eso tendrían que enseñar con el ejemplo estas ideas a sus hijos y a sus nietos, para que, a lo largo de las generaciones puedan ir reconciliando sus aspiraciones personales y visiones del mundo con el beneficio de la comunidad...etc. En fin, sospecho que los entusiastas tendrán que defender en términos parcialmente comprensivos la objetividad, la falibilidad, el valor de la democracia y sobre todo la razonabilidad.

6. Conclusiones

Con eso en mente ahora podemos volver a *JD* y *LL* y preguntarnos si pueden servirnos para casos de ética aplicada a la no-discriminación. Como expliqué en el segundo apartado, en los casos a los que me he referido hasta ahora, tratamos de dilucidar

en general qué es lo que la moralidad requiere de nosotros en casos donde la estructura básica discrimina y como resultado proliferan actos discriminatorios. En esos casos consideramos comúnmente cuando menos *i*) una descripción discreta y delimitada de los rasgos normativamente interesantes del caso real que incluya un panorama de los hechos, valores y derechos implicados, *ii*) un modelo discreto de los agentes y sus limitaciones más importantes con respecto a la información y a los medios para la acción que están a su disposición, *iii*) un prospectiva de la expectativa acerca de qué tanto podemos esperar que la conducta de los agentes cambie con respecto a *iv*) lo que los agentes deberían hacer todas las cosas consideradas.

Pero como vimos *JD* deja fuera del modelo a las instituciones paralelas y corruptas como en el caso de la ética de la discriminación. Eso quiere decir que *JD* deja fuera de modelo el contenido (*i*). *JD* también asume que las personas son libres e iguales, aunque en la realidad no lo sean (por la discriminación y exclusión que sufren) y asume que viven en la misma sociedad a lo largo de sus vidas, aunque eso sea falso por lo que tampoco cumple con el contenido (*ii*). Como los contenidos (*iii*) y (*iv*) dependen en cierta medida de las descripciones normativamente relevantes tanto del contenido como de los agentes; entonces tampoco es posible que *JD* sea demasiado iluminadora en los contenidos (*iii*) y (*iv*).

Normalmente esto no sería problema si pudiéramos retraernos a las evaluaciones de legitimidad (*LP* y *LD*) que, como vimos son más amplias, pues evalúan distintos usos del poder político y no sólo los que competen a la justicia distributiva. Pero el problema es que *LL* se refiere sólo al poder político que ejerce la constitución justa apoyada por personas razonables.

Presumiblemente la constitución es justa y es apoyada por personas razonables en los mismos términos que marca *JD*. Por lo que *JD* y *LL* se encuentran conectadas en una suerte de rizo justificatorio; por lo que *LL* tampoco podrá evaluar el contenido de la ética de la no discriminación.

Esto puede resultar demasiado abstracto, pero pensando en concreto, hay casos interesantes de ética aplicada a la discriminación que requieren que distingamos sustantivamente ética y legitimidad para tener sentido. En el famoso caso *Brown vs. Board of education*, la suprema corte de justicia de los Estados Unidos, que no es un órgano democráticamente electo, impuso a la sociedad lo que consideraba justo: que las niñas y los niños no fueran segregados en las escuelas por su color de piel. Pero en algunos casos, como la suprema corte de justicia no es un órgano electo, el uso de su poder puede evaluarse como ilegítimo bajo *LD*. Pero desde otra perspectiva la suprema corte de justicia trata de proteger las decisiones de los representantes electos democráticamente, pero a través del tiempo para que estas tengan coherencia e integridad. Ese tipo de acción puede ser legítima desde *LP* (Dworkin, 2013). De manera similar los casos sobre la dominación ejercida por la mayoría sobre las minorías culturales y los casos de dominación de las personas privilegiadas sobre grupos socialmente discriminados han implicado la asignación de recursos distributivos que a primera vista parecen violar los requerimientos de *JD* aunque nos parezcan no solamente moralmente impermisibles sino moralmente necesarios y por ello legítimos.

Resumiendo, creo que *LL* está pensado para identificar la justificación adecuada para cierto tipo de uso del poder político (el de la justicia como equidad), y la concepción de justicia

distributiva rawlseana encapsulada en *JD*, está pensada para identificar la distribución adecuada de las cargas y los beneficios de la cooperación social, efectuada por ciertas instituciones que hacen uso de cierto tipo de poder político que es precisamente el identificado por *LL*. Así *JD* y *LL* son co-extensionales en el caso específico de la estructura básica de una sociedad bien ordenada, democrática y liberal, por lo que su coincidencia es amplia; mientras que, en el caso de una sociedad no ordenada, ambas concepciones dejan de tener tracción para orientar la discusión acerca de lo que deberíamos hacer.¹⁸

Naturalmente estos casos son disputables. Algunos rawlseanos han hecho esfuerzos robustos para reconciliar casos como los mencionados con *JD* y *LL* (Muñoz Oliveira, 2011; Paten, 1999). Pero aunque estos planteamientos tuvieran razón, lo importante aquí es simplemente notar que la simplificación de *LL* con respecto a concepciones más ricas de legitimidad hace cuando menos incómodo tratar de transferir conocimiento rawlseano a casos de ética aplicada que quedan fuera del modelo porque *JR* y *LL* están diseñadas para ser mutuamente auto-referenciales y limitadas al caso de la estructura básica de una sociedad bien ordenada que ya es más o menos justa; y por lo tanto no sirven tan bien para ser aplicadas a casos de ética práctica que queden fuera del modelo. Pese a ello, quizás se pueden transferir algunos módulos rawlseanos sobre la razonabilidad a una teoría de la no-discriminación articulada dentro de las teorías sobre la opresión.

¹⁸ Acerca de este rasgo de la justicia como equidad véase las discusiones de Sleat 2015; Rossi 2014; Song 2012; Peter 2009; Simmons 2001.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a Itzel Mayans, Andrés Moles, Luis Muñoz Oliveira, Imer Flores y Moisés Vaca por sus instructivos comentarios a versiones previas de este artículo.

Referencias

- Arneson, R. (2015). "Basic equality: Neither acceptable nor rejectable". *Do all persons have equal moral worth*: 30-52.
- Beauchamp, T. L. (1984). "On eliminating the distinction between applied ethics and ethical theory". *The Monist* 67(4): 514-531.
- Beitz, C. R. (1999). *Political theory and international relations*. Princeton University Press.
- Blake, M. (2008). "Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law": 721-726.
- Bosniak, L. (2006). *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton University Press.
- Buchanan, A. (1987). "Justice and charity". *Ethics* 97(3): 558-575.
- Brian B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Polity Press.
- Carens, J. (2013). *The ethics of immigration*. Oxford University Press.
- Carens, J. (1987). "Aliens and citizens: the case for open borders". *The review of politics* 49(2): 251-273.
- Casal, P., & Williams, A. (1995). Rights, equality and procreation. *Analyse & kritik* 17(1): 93-116.
- Christiano, T. (2008). *The Constitution of Equality: Democratic Authority and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

- Clayton, M. (2006). *Justice and legitimacy in upbringing*. OUP Oxford.
- Clayton, M., & Stevens, D. (2014). "When god commands disobedience: Political liberalism and unreasonable religions". *Res Publica* 20(1): 65-84.
- Clouser, K. D. y Gert, B. (1990). "A critique of Principlism". *The Journal of Medicine and Philosophy* 15: 219-236.
- Camacho-Beltrán, E. (2024). "Rawlseanism and what is urgent". *Tópicos: Revista de filosofía* 70.
- Camacho-Beltrán, E. (2021). "¿Qué tipo de política fronteriza deberíamos de tener? El caso de la inmigración internacional". Gandini, L. (comp). *Temas y aproximaciones actuales para el estudio de las migraciones y movilidad en las Américas*. Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM.
- Camacho-Beltrán, E. (2019). "Legitimate Exclusion of Would-Be Immigrants: A View from Global Ethics and the Ethics of International Relations". *Social Sciences* 8(8): 238.
- Caney, S. (2012). "Just emissions". *Philosophy & public affairs* 40(4): 255-300.
- Casal, P., & Williams, A. (1995). "Rights, equality and procreation". *Analyse & Kritik* 17(1): 93-116.
- Cohen, G. A. (2009). *Rescuing justice and equality*. Harvard University Press.
- Cohen, G. A. (2014). "Incentives, inequality and community". En *Socialism and the Common Good* (pp. 223-255). Routledge.
- Darwall, S. (2003). "Theories of Ethics". En Frey, R. G., & Wellman, C. H. (eds.), *A companion to applied ethics*. Reino Unido: Blackwell.
- De Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América*, 2 vols., Dolores Sánchez (trad.), Madrid: Alianza Editorial.

- DiAngelo, R. J. (2016). *What does it mean to be white?: Developing white racial literacy*. Nueva York: Peter Lang.
- Dieterlen, P. (2015). *Justicia distributiva y salud*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dieterlen, P. (2003). *La pobreza: un estudio filosófico*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Fondo de Cultura Económica.
- Dworkin, R. (2013). *Taking rights seriously*. A&C Black.
- Freedom for Immigrants, "Persecuted in U.S. Immigration Detention: A National Report on Abuse Motivated by Hate", en Freedom for Immigrants, 2018. En <https://static1.squarespace.com/static/5a33042eb078691c386e7bce/t/5b3174e46d2a73f2d1f56aab/1529967847644/FFI_NatReportAbuse_062518.pdf> (fecha de consulta: 22 de marzo de 2024).
- Freeman, S. (2007). *Rawls*. Routledge.
- Goodin, R. E. (2007). "Enfranchising all affected interests, and its alternatives". *Philosophy & public affairs* 35(1): 40-68.
- Hellman, D. (2008). *¿When Is the Discrimination Wrong?* Cambridge: Harvard University Press.
- Hermida, I. M. (2019). *La controversia del aborto desde la perspectiva de la razón pública*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Hernández Sánchez, M. (2022). "La medición de la discriminación por orientación sexual e identidad de género en México", en Muñoz Oliveira, L y Camacho Beltrán, E. *Trato de sombras. Estudios sobre discriminación incorrecta*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-CIALC.
- Little, D. (2013). "Rawls and Economics". Mandle, J., & Reidy, D. A. (Eds.). *A companion to Rawls*. John Wiley & Sons.

- Lippert-Rasmussen, K. (2014). *Born free and equal?: A philosophical inquiry into the nature of discrimination*. Oxford University Press.
- Mandle, J., & Reidy, D. A. (eds.) (2013). *A companion to Rawls*. John Wiley & Sons.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, gender, and the family* (Vol. 171). New York: Basic books.
- Muñoz Oliveira, L., & Camacho Beltrán, E. (2023). *Pantomima de la igualdad. Ciudadanía corrupta y discriminación*. México: CIALC-UNAM.
- Muñoz Oliveira, L. (2023). "El ethos igualitario rawlseano". En Rodríguez Zepeda, J. et al. *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia*. México: Gedisa.
- Muñoz Oliveira, L. (2011). *La razonabilidad, virtud de la democracia*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Muñoz Oliveira, L. (2015) "Los significados de "razonabilidad" y una ruta razonable para alejarnos de la injusticia". *Argumentos* 79 (Septiembre-Diciembre): 59-76.
- O'Neill, M., & Williamson, T. (eds.). (2012). *Property-owning democracy: Rawls and beyond*. John Wiley & Sons.
- Nussbaum, M. (2002). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.
- Paris, D. C. y Kimball, B. A. (2000). "Liberal Education: An Overlapping Pragmatic Consensus", *Journal of Curriculum Studies* 32(2): 143-158.
- Patten, A. (1999). "Liberal egalitarianism and the case for supporting national cultures". *The Monist* 82(3): 387-410.
- Peter, F. (2009). *Democratic Legitimacy*. London: Routledge.
- Rawls, John. (1971). *A theory of justice*. Cambridge: Harvard University Press. (*Teoría*).

- Rawls, John. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. (*Liberalismo*).
- Rawls, John. (2001). *Justice as fairness: A restatement*. Harvard University Press. (*Reformulación*).
- Rawls, John. (2002). *Law of peoples*. Harvard University Press. (*Gentes*).
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*.
- Rossi, E. (2014). "Legitimacy and consensus in Rawls' political liberalism". *Iride* 27: 37-56.
- Sandel, M. J. (1998). *Democracy's discontent: America in search of a public philosophy*. Harvard University Press.
- Schettino, H. (2003). "Las condiciones de la democracia posible: El Federalista y Tocqueville". *Signos filosóficos* 9: 237-270.
- Sen, Amartya (1987). "Equality of What?". En John Rawls y Sterling M. McMurrin (eds.). *Liberty, Equality, and Law. Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (pp. 137-162). Cambridge: University of Utah Press/Cambridge University Press.
- Sheridan, H.: 2007, "Evaluating Technical and Technological Innovations in Sport – Why Fair Play isn't Enough". *Journal of Sport & Social Issues* 31(2): 179-194
- Simmons, A. J. (1999). "Justification and legitimacy". *Ethics* 109: 739-771.
- Singer, P. (ed.). (1995). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza.
- Sleat, M. (2015). "Justice and Legitimacy in Contemporary Liberal Thought: A Critique". *Social Theory and Practice* 41: 230-252.
- Song, E. (2012). "Rawls's liberal principle of legitimacy". *The Philosophical Forum Quarterly* 43: 153-173.
- Tamir, Y. (1993). "The right to national self-determination as an individual right". *History of European Ideas* 16(4-6): 899-905.

- Tan, K. C. (1998). "Liberal toleration in Rawls's law of peoples". *Ethics* 108(2): 276-295.
- Vaca, Moises (2022). "¿Qué nos dice la teoría ideal sobre la discriminación? En E. Camacho y L. Muñoz (cords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta* (pp. 123-154). México: UNAM-Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.
- Vaca Paniagua, M. (2021). "El respeto y sus bases sociales". *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*.
- Valentini, Laura. 2012. "Assessing the global order: justice, legitimacy, or political justice?". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 15: 593-612.
- Rodríguez Zepeda, J., (2021). "¿Es posible justificar un enfoque rawlseano de la no discriminación?". Rodríguez Zepeda, J., (coord.) *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*. Ciudad de México: Ediciones del Lirio
- Rodríguez Zepeda, J. (2006). *Un marco teórico para la discriminación*. México: Conapred.
- Wenar, L. (1995). "Political liberalism: an internal critique". *Ethics* 106(1): 32-62.
- Williams, A. (1998). "Incentives, inequality, and publicity". *Philosophy & public affairs* 27(3): 225-247.
- Young, I. M. (1990). *La justicia y la política de la diferencia* (Vol. 59). Universitat de València.
- Ypi, L. (2015). *Global Justice and Avant-Garde Political Agency*. Oxford: Oxford University Press.