

# RLF<sup>P</sup>

Revista  
Latinoamericana de  
Filosofía  
Política

Centro de Investigaciones Filosóficas

ISSN 2250-8619 • Vol. X • N° 1 • 2021 • Buenos Aires • Argentina

---

**EL RESPETO Y SUS BASES SOCIALES**

Moisés Vaca

## EL RESPETO Y SUS BASES SOCIALES

**MOISÉS VACA**

*Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México*

*Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,  
CDMX, MEXICO, 04510  
moisesvacap@gmail.com*

### RESUMEN

Para la teoría rawlsiana, no hay nada más importante que la distribución de las bases sociales del respeto propio. Sin embargo, la falta de claridad con respecto a qué debemos considerar como respeto propio y cuáles son sus bases sociales es fuente de continua insatisfacción entre rawlsianos y críticos. Igualmente importante y subdesarrollada es la noción de respeto mutuo —aunque erróneamente se le ha conferido menor atención en la literatura. En este texto me propongo ofrecer una caracterización de estas tres nociones: el respeto propio, el mutuo y sus bases sociales. Sostendré que sólo con las caracterizaciones ofrecidas la teoría en cuestión tiene las herramientas para mostrar que el ideal de sociedad justa que plantea excluye formas de discriminación (de racismo, clasismo, machismo o hetero-normativismo), aunque no violatorias de derechos, en el dominio de interacción personal.

**Palabras clave:** Respeto propio, respeto mutuo, bienes primarios, *ethos* igualitario.

### ABSTRACT

For Rawlsian theory, nothing is more important than the distribution of the social bases of self-respect. However, the lack of clarity with regards to what precisely is self-respect and what are its social bases is a source of constant dissatisfaction among Rawlsians

and Rawlsian critics alike. The Rawlsian notion of mutual respect is also underdeveloped –although it has not generated as much attraction in the literature as it should. In this paper I provide a characterization of those three notions: self-respect, mutual respect, and their social bases. I will argue that only by adopting these characterizations Rawls's theory can show that the ideal of a just society it portrays excludes forms of discrimination at the personal domain of interaction which do not violate basic rights and liberties.

**Keywords:** self-respect, mutual respect, primary goods, egalitarian *ethos*

## 1. Introducción

Para la teoría rawlsiana, no hay nada más importante que la distribución de las bases sociales del respeto propio. Sin embargo, a pesar de la centralidad de esta afirmación, hay al menos tres ideas infelizmente subdesarrolladas en la teoría de Rawls con relación a ella: qué es el respeto propio como tal, cuál es su relación con el respeto mutuo y cuáles son sus bases sociales. Ante ello, en este texto defenderé tres tesis principales.

Primero, que el respeto propio es una actitud moral que requiere (i) tener una valoración positiva de quién se es, (ii) intentar realizar el modo de vida que uno ha elegido y (iii) defenderse exigiendo respeto por uno mismo en tanto que persona y tolerancia hacia el modo de vida propio. Segundo, que el respeto mutuo requiere (i) conducirse razonablemente en el dominio político y (ii) conferir respeto a los demás en tanto personas y, por esa razón, tolerar su distinto modo de vida en el dominio de interacción personal. Y, tercero, que las bases sociales del respeto propio incluyen (i) una distribución igualitaria de derechos, libertades y oportunidades, como Rawls (1999, 477) sostuvo, pero también (ii) el fomento de un *ethos* igualitario guiado por lo que llamaré el Deber del Respeto Mutuo. Finalmente, en la última sección del trabajo aclararé por qué esta

caracterización de las tres nociones no me compromete con lo que se ha llamado *la tesis de la dependencia* (la idea de que existe una relación necesaria entre respeto propio y mutuo) y lo que podemos llamar *la tesis perfeccionista* (la idea de que un estado preocupado por el respeto propio y por fomentar un *ethos* igualitario que incluya el Deber del Respeto Mutuo, será un estado perfeccionista o paternalista).

El contenido de estas tres nociones no sólo es importante por motivos de clarificación a lo interno de la teoría de Rawls. Por el contrario, como veremos, me parece que sólo con estas tres caracterizaciones la teoría rawlsiana tiene las herramientas para mostrar que el ideal de sociedad justa que plantea excluye formas de discriminación (racismo, machismo, clasismo o hetero-normativismo), aunque no violatorias de derechos, en el dominio de interacción personal. En el resto de esta introducción haré una nota preliminar sobre la importancia de los bienes primarios para la teoría de Rawls, sin la cual no entenderíamos la relevancia de clarificar las tres nociones mencionadas para este fin.

Como es por todos conocido, de acuerdo con Rawls los bienes primarios son aquellas cosas que el Estado tiene que distribuir entre sus ciudadanos, guiado por principios de justicia correctos, para poder resolver de manera adecuada el problema de la justicia: ¿cómo distribuir las cargas y ventajas de la cooperación social entre personas que se ven a sí mismas como libres e iguales? Esta pregunta fundamental surge si se entiende a una sociedad democrática, liberal e igualitaria como un sistema de cooperación *equitativa* entre libres e iguales (Rawls 2001, 5-8). De modo que la distribución correcta de los bienes primarios ocupa el lugar central para este acercamiento teórico. Dicha distribución nos ayuda a relacionarnos de manera justa bajo la mediación del estado, a ejercer nuestra libertad con respecto a qué hacer y qué creer en nuestra vida, a hacer valer nuestra igualdad elemental.

Es en este sentido que Rawls sostiene que los bienes primarios son herramientas o medios para que cada persona de-

sarrolle de manera adecuada cualquier modo de vida que ésta elija—exceptuando, por supuesto, aquellos modos de vida que vayan en contra de los propios principios y condiciones de posibilidad de la democracia misma (como aquellos que niegan la igualdad equitativa de oportunidades a las mujeres o a las personas LGBTTTI, o la igualdad derechos y libertades a las personas de un grupo étnico particular). Rawls (2001, 91-92) los divide en cinco tipos: (1) derechos y libertades, (2) oportunidades, (3) poderes y prerrogativas a cargos de elección, (4) ingreso y riqueza y (5) las bases sociales del respeto propio. Para los fines de este texto, quiero mencionar tres rasgos relevantes de los bienes primarios.

Primero, que éstos son objetivos, miden rasgos cuantificables de las circunstancias de los ciudadanos para realizar un modo de vida (Rawls 2001, 60). Esto los distingue de otras “métricas” de justicia propuestas en la literatura sobre justicia distributiva que no cumplen con este elemento de objetividad. En particular, algunos autores sostienen que el Estado tiene que preocuparse por la correcta distribución del bienestar (Cohen 2011), del florecimiento (Synnowich 2005) o, como sostenía el utilitarismo clásico, de la felicidad. Todas estas métricas de justicia distributiva son subjetivas, en el sentido en que cada agente puede entenderlas de manera distinta, lo que impide hacer comparaciones entre sus posiciones con respecto a ellas a la hora su distribución. En cambio, las comparaciones entre la distribución de bienes primarios considerando las posiciones de diferentes ciudadanos es realizable: cuántos derechos, ingresos y oportunidades tiene cada posición es algo cuantificable. Este rasgo distintivo de los bienes primarios, su aspiración de objetividad, será importante cuando abordemos qué pueden ser las bases sociales del respeto propio.<sup>1</sup>

---

1. Cabe aclarar que quien propone una métrica de distribución como la felicidad podría adoptar una versión objetiva de ella: por ejemplo, estipulando que la felicidad requiere de tener ciertos medios materiales cuantificables

Segundo, hay que detenernos en la noción de “modo de vida” como tal, que los bienes primarios nos ayudan a desarrollar. Dejando de lado en textualidad, pero no en espíritu, lo dicho por Rawls, por “modo de vida” entenderé dos cosas: primero, un sistema de fines varios interconectados, algunos más importantes que otros para la persona, algunos inmediatos y otros a largo plazo, algunos formando parte de otros, etc. Los fines adoptados por una persona crean una red compleja en la cual éstos se relacionan, cambian, se cumplen a cabalidad o sólo en cierta medida, son modificados, ajustados o abandonados en función de la propia voluntad o las circunstancias de la vida. Un sistema de fines es, de esta manera, siempre abierto. Segundo, un “modo de vida” también incluye lo que Rawls llamó en sus trabajos relacionados al liberalismo político una “doctrina comprehensiva” (véase Rawls 2005, 75-81). Una doctrina comprehensiva es una visión moral sobre aquello que tiene valor en la vida; también, una forma de entender el mundo y el lugar de los seres humanos, o el propio, en él. Algunas de estas doctrinas forman elaboradas explicaciones sobre el origen y la estructura del valor moral. Entre estas podemos contar a las distintas religiones –el catolicismo, el protestantismo, el islam, el judaísmo– y distintas teorías filosóficas –el kantismo, el utilitarismo, el realismo moral, el constructivismo. Otras doctrinas comprehensivas, la mayoría de ellas, no son tan articuladas como las anteriores. Estas últimas pueden variar tanto en la profundidad de sus explicaciones como en la flexibilidad de sus directrices morales. De hecho, muchos ciudadanos no podrían señalar

---

o de poder realizar ciertas actividades en la vida. Al hacerlo, sin embargo, abandonaría el uso corriente del término, pues usualmente se asume que lo que hace feliz a cada persona puede diferir y, en ese sentido, es algo subjetivo. Igualmente, en general, una visión que adopte el bienestar o la felicidad como métrica de distribución puede sostener que una lista objetiva para definirles es un indicador imperfecto para hacer comparaciones –agradezco a un revisor anónimo por hacer esta observación.

con precisión qué forma parte de la concepción que suscriben hasta que alguna política pública parece atacarla o favorecerla. Una doctrina comprensiva, pues, también es de esta manera siempre abierta. Así, estas dos características son inherentes a un modo de vida: la adopción de un sistema de fines y de una doctrina comprensiva. A pesar de que puede haber cierto traslape entre estas dos características si sólo nos concentramos en la exégesis de los trabajos rawlsianos (en particular, en los cambios de *Una teoría de la justicia* y *El liberalismo político*), me parece importante señalar su presencia en cada modo de vida de manera separada. La primera noción, el sistema de fines, pone el acento en la parte práctica de un modo de vida, en las cosas que cada persona *hace* a lo largo de su vida, mientras que la segunda, la doctrina comprensiva, pone el acento en las cosas que la persona *cree* sobre el mundo moral en general y sobre su propia vida moral en particular. Huelga decir que, como las he descrito, ambas nociones son abiertas, por lo cual, el modo de vida de cada persona es siempre abierto a nuevas formas de *hacer* y *crear* en el tiempo. Esto es el trasfondo, me parece, de la caracterización rawlsiana de la segunda facultad moral: la capacidad de adoptar o modificar una concepción del bien (véase Rawls 2001, 18-19).

Esto me lleva al tercer rasgo de los bienes primarios que quiero mencionar para los fines de este trabajo: la idea de que éstos se basan en lo que Rawls (1999, 349-350, 380-381) llamó una *concepción delgada del bien* de las personas: es bueno que las personas tengan los medios para elegir, realizar y modificar su propio modo de vida. En cambio, otras métricas de la justicia podrían basarse en una *concepción robusta del bien*: es bueno que las personas tengan los medios para elegir y desarrollar un modo de vida particular. Así, en esta segunda opción la métrica de la justicia se define en función de las necesidades de una forma de florecimiento particular en la vida. Rawls fue claro al sostener que los bienes primarios no se definen de esta manera. Recordar esto es importante para mantener

las diferencias entre una noción de respeto propio y sus bases sociales de corte perfeccionista, y una noción adecuada a las aspiraciones del liberalismo político que Rawls defiende.<sup>2</sup>

## 2. El respeto propio

Rawls (1999, 54, 386) se refiere al respeto propio como ‘quizás el bien primario más importante’. Después, clarificó de forma definitiva que el bien primario en cuestión son *las bases sociales* del respeto propio, y no el respeto propio como tal (Rawls 2001, 60n). Esto es así por dos razones principales. Primero, como ya hemos visto en la sección anterior, la métrica de los bienes primarios debe proveer una base pública para hacer comparaciones interpersonales (Rawls 2005, 187-188) y sólo *medios objetivos* para alcanzar el respeto propio pueden cumplir con esta característica. Segundo, y esta razón me parece la más importante, aunque el estado pueda proporcionar todos los medios necesarios para alcanzar el respeto propio, no puede garantizar que cada ciudadano se respetará a sí mismo.

Sobre las bases sociales del respeto propio volveremos en la cuarta sección de este trabajo. Por ahora, debemos reparar en que, a pesar de la centralidad de la noción de respeto propio como tal para la teoría de Rawls, varios autores han señala-

---

2. Quong (2011, 85) discute la misma distinción cuando diferencia dos formas de perfeccionismo: por un lado, el proyecto que él llama *justicia perfeccionista* sostiene que la métrica de justicia que el estado tiene que distribuir debe definirse en función de las necesidades de un modo de vida particular. En cambio, el *perfeccionismo no basado en la justicia* sostiene una tesis más débil, a saber, que incluso si la métrica de la justicia se establece sin referencia a un modo de vida particular, todavía es labor del estado fomentar los mejores modos de vida sobre los peores. En los términos de Rawls expresados, mientras el primero define la métrica de la justicia en función de una concepción robusta del bien, el segundo no.

do que como Rawls la definió parece ambigua por dos frentes distintos.

Por un lado, no queda claro si el respeto propio es una noción de carácter psicológico o más bien una actitud moral (ver Sach 1981, Massey 1983, Thomas 1983, Eyal 2005). En este pasaje, por ejemplo, Rawls hace alusión directa al respeto propio como mera autoestima:

Podemos definir el respeto propio o la autoestima por dos aspectos. Primero [...], incluye el sentido de una persona de su propio valor, su firme convicción de que vale la pena realizar su concepción del bien, su plan de vida. Segundo, el respeto propio implica tener confianza en la habilidad para realizar las propias intenciones –en la medida en que ello esté en nuestro poder (Rawls 1999, 386).<sup>3</sup>

Así, pues, a pesar de que Rawls (2005, 404n) aclara que la autoestima y el respeto propio no son lo mismo, no dijo mucho más acerca de sus diferencias.

Por otro lado, tampoco queda claro si esta noción está más cerca de una visión aristotélica relacionada a la vergüenza que una persona puede experimentar al no alcanzar la excelencia (como Rawls mismo 1999, 381-391 sostiene), o más bien a una noción de corte kantiano relacionada al valor intrínseco de los seres humanos (ver Darwall 1977).

Coincido con la insatisfacción que esta doble ambigüedad ha generado. En lo que sigue, me propongo ofrecer una caracterización de respeto propio basado en el cumplimiento de tres condiciones. Inicialmente, debe decirse que una noción de respeto propio de corte rawlsiano debe concentrarse en las condiciones que nos ayudan a desarrollar de manera satisfactoria un modo de vida. Si, como vimos, los bienes primarios son la métrica de cosas que nos ayudan a desarrollar satis-

---

3. Todas las traducciones utilizadas en este trabajo son mías. Las referencias de paginación son al original.

factoriamente un modo de vida particular, y las bases sociales del respeto propio son el más importante entre ellos, entonces dichas bases como tales tienen que ser lo que más nos sirve para desarrollar un modo de vida.

Así, el modelo que propongo sostiene que, para respetarse a uno mismo, se deben cumplir con las siguientes condiciones. La primera, llamémosla la *condición psicológica*, sostiene que la persona debe tener una autoestima saludable (ver Constance y Foxx 2003). La segunda, llamémosla la *condición de realización*, sostiene que la persona debe tratar de realizar el sistema de fines que ésta adopte (ver Rawls 1999, 386, Hill 1985 y Raz 1986, 426). Finalmente, la tercera, llamémosla la *condición del carácter moral*, sostiene que una persona debe demandar que tanto su estatus como un agente con igual valor moral, y en cierta medida su modo de vida, no sea devaluado por otros (ver Boxill 1976, Thomas 1983, Moody-Adams 1992 y Rawls 2001, 85). Veámoslas una a una.

En consonancia con el pasaje de Rawls citado anteriormente, la *condición psicológica* sostiene que una persona debe adscribir valor al modo de vida que adopte. Sólo cuando la persona encuentra valor en su plan puede tener una evaluación positiva de sí misma. A la inversa, una persona que piensa que los fines que persigue son triviales puede sentir que su vida en su conjunto no tiene importancia real, o no es lo que debería ser. Este sentimiento puede exacerbarse por la experiencia repetida de vergüenza y fracaso continuo en la consecución de fines previos y ahora abandonados. El famoso caso mencionado por Hill (1973: 88) del “despreciador propio” (*self-deprecator*) es un ejemplo de esto. El cumplimiento de la condición psicológica previene esto.

Esta primera condición pone en claro que la noción de respeto propio tiene un elemento que debe entenderse, en la famosa y ya canónica distinción de Darwall (1977), como una forma de respeto valorativo (*appraisal respect*). El respeto valorativo se contrasta con el respeto del reconocimiento (*recognition respect*). Por un lado, el respeto del reconocimiento se

le ofrece a cualquier persona que cumpla con la propiedad o conjunto de propiedades a las que se les atribuye respeto: por ejemplo, el hecho de tener dignidad humana, hace de ella un objeto de respeto independientemente de cómo se conduzca como ser humano. Lo mismo puede decirse de otras formas de respeto: el respeto entre ciudadanos, entre colegas, etc. Cada uno de estos roles sociales tiene propiedades a las que se les atribuye respeto y, cuando una persona las instancia, es digna de respeto –de nuevo, independientemente de qué tan buen ciudadano o colega sea. Tener las propiedades relevantes es suficiente para la atribución de respeto del reconocimiento. En cambio, el respeto valorativo se ofrece cuando alguien, en el rol que se esté considerando, se destaca entre los demás como alguien que hace lo que tiene que hacer de manera excelsa. Así, a un pintor se le respeta cuando es un pintor bueno o excelente. De modo que en esta noción lo que se respeta es el realizar la función del rol en cuestión de manera excelsa.

Con esta distinción en la mesa, que como veremos resultará crucial en otras partes de este trabajo, me gustaría proponer que la noción de respeto propio correcta de corte rawlsiano tiene un elemento de respeto valorativo: la persona que se respeta a sí misma cree que está haciendo las cosas bien en el mundo dadas sus circunstancias, que el modo de vida elegido y cómo está siendo desarrollado es motivo de satisfacción. No es el caso que la persona sienta respeto por sí misma por el simple hecho de ser persona –tener las propiedades relevantes a las que se les atribuye respeto del reconocimiento. Por supuesto, una persona debe exigir respeto por el simple hecho de serlo, como veremos al desarrollar la *condición del carácter moral*, pero cuando muestra respeto por sí misma está manifestando satisfacción por ser el tipo de persona que es, los fines y la doctrina comprensiva que sostiene (véase Middleton 2006, 67-70 para el mismo punto).

Además, una persona debe tratar de realizar el modo de vida que ha adoptado –para evitar el famoso caso mencionado por Hill (1973, 88) de ‘la esposa deferencial’ u otros parecidos.

En este caso, independientemente de la tremenda importancia que la persona adscribe a sus fines, simplemente se siente incapaz de realizarlos. Debido a esta supuesta incapacidad, la esposa deferencial termina por creer que debería sacrificar la realización de todos los fines que le importan en apoyo a la realización de los de su esposo. Aquí la *condición de realización* complementa a la anterior, pues subraya un aspecto positivo en la consecución de fines: la persona debe tratar de alcanzar los fines que ella misma adopta. Esta condición va de nuevo al corazón de los apuntes de Rawls sobre respeto propio. Recordemos el pasaje ya citado (Rawls 1999, 386), en donde menciona que parte central del respeto propio es la confianza en que se podrán realizar las propias intenciones con relación al modo de vida elegido.

Sin embargo, incluso si la *condición de realización* es considerada en conjunto con la *sicológica*, todavía cabe la posibilidad de que una persona tenga un déficit en su respeto propio. Pues, incluso si adopta un plan de vida al que le adscribe valor y trate de realizarlo, puede ser que no logre hacerlo debido a la interferencia externa de factores como la acción directa de otros agentes o el propio estado.

Aquí la *condición del carácter moral* complementa a las anteriores, pues ésta sostiene que una persona debe demandar respeto por sí misma y, en cierta medida, por su modo de vida. Rawls sostiene algo parecido a esta condición cuando menciona:

Ciertamente, esperamos y de hecho queremos que las personas se preocupen por sus libertades y oportunidades, de modo que puedan realizar su bien. Pensamos que si no lo hacen muestran una falta de respeto propio y debilidad de carácter (Rawls 2001, 85).

Este pasaje esboza que el respeto propio requiere de la protección de las libertades y oportunidades de uno mismo. Esto es, del uso que las personas den a ellas para realizar su modo

de vida, o como Rawls sostiene aquí, su bien. ¿Qué puede implicar esto? Desde mi punto de vista, implica que las personas demanden si es necesario que los otros las traten con respeto en tanto que personas, aunque esos otros vean su modo de vida de manera altamente crítica. Esto es, lo que solicita la *condición del carácter moral* es –volviendo a la terminología ofrecida por Darwall (1977)– que la persona demande siempre ser tratada con respeto del reconocimiento. Además, implica exigir también tolerancia a su modo de vida a pesar de la desvaloración hacia éste hecha por otros.<sup>4</sup>

¿Por qué es relevante esta condición? Recordemos que las sociedades democráticas son altamente plurales. Esto es, tienen un número muy amplio de diferentes doctrinas comprensivas y modos de vida, muchos de ellos contrapuestos en sus apreciaciones sobre lo que tiene valor, o sobre las explicaciones correctas del origen y estructura del valor moral. Hay infinitas diferencias en la arena pública y social sobre temas cruciales como el estatus moral de la interrupción del embarazo, el uso de drogas recreativas, las formas permisibles de atracción sexual, los contornos adecuados de la libertad de expresión, el nivel permisible de desigualdad económica, el trato correcto a los animales no racionales, etc. Como Rawls (2005, 36) atinadamente menciona, esta pluralidad es inherente al uso libre de la razón práctica por parte de los ciudadanos bajo instituciones que así lo permiten, y por lo tanto es una condición permanente de las sociedades democráticas.

Este pluralismo genera fuertes fricciones entre los diferentes modos de vida de los ciudadanos. Por ello, el respeto propio pleno no puede implicar luchar por convencer genuinamente a todos los actores relevantes en la vida sobre el valor del sistema de fines o de la doctrina comprensiva que uno mismo ha

---

4. En la siguiente sección, en el contexto de explicar el respeto mutuo, detallaré un poco más qué entiendo por respeto del reconocimiento y por tolerancia.

adoptado –esto es, de convencer a los otros de conferir respeto valorativo al modo de vida propio. Pensar que eso es posible dadas las fuertes e inherentes condiciones de pluralismo en las sociedades democráticas es simplemente irreal. Más bien, como he mencionado, debemos identificar la *condición del carácter moral* como la demanda de conferir respeto del reconocimiento a la persona y, por esa razón, tolerancia a su modo de vida.

Considerando las tres condiciones en conjunto, pues, podemos caracterizar el respeto propio del siguiente modo:

**Respeto propio:** actitud moral que requiere (i) otorgarse respeto valorativo a uno mismo, (ii) tratar de realizar el modo de vida elegido y (iii) exigir a los demás respeto del reconocimiento en tanto persona y, por esa razón, tolerancia al propio modo de vida.

Quiero apuntar dos cosas antes de concluir esta sección. Primero, con la caracterización esbozada por las tres condiciones vemos que el respeto propio es más que mera autoestima. Sin lugar a duda, como vimos con la condición psicológica, una persona que se respeta a sí misma se siente bien con quién es –esto es, tiene una autoestima saludable. Pero, si se respeta a sí misma, es además una persona que hace por realizar su plan de vida y lo defiende cuando es necesario de acuerdo con el modo descrito. Así, pues, el respeto propio requiere de la autoestima pero no se agota en ella. Segundo, con la caracterización esbozada, queda claro también por qué el amplio catálogo de actitudes que se pueden tomar hacia los demás –detallado por Dillon (1992)– sobaja el respeto propio. Dillon menciona: el servilismo (asumir que los otros merecen mejores condiciones de vida porque el modo de vida propio es inferior), la auto-traición (renunciar a las más profundas convicciones y estándares personales en determinada circunstancia), el auto-sobajamiento (estar dispuesto a cualquier maltrato, a hacer cualquier cosa, con tal de hacer la vida pasajera) e incluso el

auto-engañó (no atender a la evidencia disponible sobre el profundo maltrato de los otros hacia uno mismo). Estas actitudes sobajan el respeto propio precisamente porque violan alguna de las tres condiciones vistas.

### 3. El respeto mutuo

Es claro que el respeto mutuo es importante y que puede tener afectaciones en el propio. A este respecto, Rawls menciona:

Ahora, normalmente el respeto propio depende del respeto de los demás. A menos que sintamos que nuestros emprendimientos son respetados por los otros, nos resulta difícil, si no imposible, mantener la convicción de que nuestros fines merecen realizarse. Por lo tanto, por esta razón las partes aceptarían el deber natural del respeto mutuo, que pide a las personas tratarse unas a otras civilmente y estar dispuestas a explicar los fundamentos de sus acciones, especialmente cuando las demandas de los otros son rechazadas (Rawls 1999, 155-156).

En otro de los pasajes donde Rawls habla del deber natural del respeto mutuo, nos dice:

Este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, esto es, como un ser con un sentido de la justicia y una concepción del bien [...] El respeto mutuo se expresa de muchas maneras: en nuestra voluntad para ver la situación de los otros desde su punto de vista, desde la perspectiva de su concepción del bien; y al estar preparados para dar razones por nuestras acciones cuando los intereses de los otros se vean afectados materialmente (Rawls 1999, 297).

En muy pocos otros lugares Rawls habla del respeto mutuo (véase Rawls 1999, 94, 156, 447), y en ninguno de ellos se especifica suficientemente qué tipo de contenido tiene dicha actitud. Sin embargo, creo que hay claramente dos ideas expresadas en este pasaje que pueden dar contenido a la actitud de

respeto mutuo relevante para esta teoría. Creo, a su vez, que en el nivel más abstracto, las dos ideas que dan forma al deber del respeto mutuo se fundamentan en el valor de la igualdad.

La primera es particularmente relevante en contextos políticos o institucionales, y tiene que ver con todas esas virtudes, deberes y disposiciones que exhibe y cumple un ciudadano razonable en una sociedad democrático liberal: por ejemplo, las virtudes políticas (como la tolerancia y la imparcialidad, Rawls 2005, 194), el deber de civilidad (ofrecer razones fundadas en los valores políticos compartidos por todos cuando se justifique las políticas públicas que se favorecen, Rawls 2005, 217), estar dispuesto a argumentar de manera sincera en los espacios políticos (Rawls 2005, 450), a aceptar que la propia doctrina comprensiva no puede imponerse a otros por los medios coercitivos del estado (Rawls 2005, 60-61) y que la sociedad debe entenderse como un sistema de cooperación equitativa entre personas que se ven a sí mismas y a las demás como libres e iguales (Rawls 2001, 5). Todas estas características, cuya semilla apenas se vislumbra en la segunda parte del pasaje citado, ocuparon gran parte del trabajo realizado por Rawls en su proyecto de liberalismo político, en donde sostiene que éstos son rasgos de carácter y actitudes propias de un ciudadano razonable. Desde mi punto de vista, esos mismos rasgos son necesarios para mostrar respeto a los demás ciudadanos. Así, la primera característica de esta actitud es lo que podríamos englobar bajo el término *razonabilidad* –en el uso técnico que le adscribe esta teoría y que ha sido descrito ahora.

Sin embargo, la noción de respeto mutuo adecuada para una democracia liberal no puede agotarse en la razonabilidad. Esto queda claro cuando pensamos en las interacciones ciudadanas fuera de los contextos institucionales o políticos: las calles, los barrios, el transporte público, los estadios deportivos, los parques, etc. Este otro contexto de interacción personal, en el cual los ciudadanos y sus oficiales no están actuando en la esfera política de la sociedad, es el lugar donde pueden desarrollar su doctrina comprensiva y su modo de vida de mane-

ra libre. Dicha interacción puede ser altamente problemática, dadas las condiciones de pluralismo que ya he mencionado. Pensemos, por ejemplo, en la experiencia de una persona transexual que a diario usa el transporte público. Supongamos que todos los días los demás pasajeros se levantan porque no quieren compartir asiento con ella. Supongamos además que dicha persona tiene que confrontar similares actitudes de rechazo, a veces sutiles, a veces más directas, al caminar por la calle, pedir servicios privados, etc., sin que lleguen a ser violatorias de sus derechos. Parece claro que esta situación puede generar un déficit en el respeto propio, o al menos una carga extra en la persona para mantenerlo con relación a los demás ciudadanos, debido al modo de vida que realiza. Igualmente, esta situación atenta contra el valor de la igualdad: afecta por igual el estatus de igualdad como tal de esa persona, y también puede tener un efecto adverso en sus oportunidades en la sociedad, con lo que también se afectaría la igualdad equitativa de oportunidades. Ejemplos parecidos a este pueden pensarse con respecto a otras formas de hetero-normativismo, racismo, machismo o clasismo en este dominio.

La importancia de este otro contexto de interacción en las sociedades democráticas ha sido expresada de manera muy clara por Kymlicka en los siguientes pasajes:

Por tanto, habrá momentos y lugares donde la ciudadanía mínima sea todo lo que podamos o debamos exigir. En cierto sentido, esto reduce la necesidad de virtud cívica. Por ejemplo, las estrictas demandas de “razonabilidad pública” serán menos significativas para quienes no participan políticamente. Pero en otro sentido, el compromiso liberal con la sociedad civil como escenario para perseguir la vida buena genera sus propios problemas de virtud cívica. Así como el estado no puede funcionar correctamente sin un umbral de virtudes *políticas* entre los ciudadanos activos (como la razonabilidad política y una actitud crítica hacia la autoridad), la sociedad civil tampoco puede funcionar correctamente sin un umbral de virtudes *sociales* entre sus ciudadanos pasivos [...] La obli-

gación 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, 300-301).

Estos pasajes ponen en claro la importancia para las sociedades democráticas de que las relaciones entre sus ciudadanos en el dominio de interacción personal se den bajo un marco de respeto que no se agota con la razonabilidad política. En este sentido, me parece que debemos complementar lo que ya he expuesto sobre respeto mutuo para incluir dichas interacciones. Como es bien sabido, Rawls no consideró directamente esta necesidad. Supongo que en parte esto se explica debido a que el dominio de una concepción de la justicia es el político (Rawls 2005, 11). Y, efectivamente, mucho se lograría con relación al respeto mutuo si los ciudadanos se comportaran de manera razonable en ese dominio. Pero, dado que estas interacciones pueden afectar el respeto propio tanto como las interacciones irrazonables en el dominio político, creo que sería incorrecto no extender el contenido del deber de respeto mutuo a este dominio.<sup>5</sup>

¿Cómo dar contenido entonces a esta otra característica del respeto mutuo? Recordemos la primera idea que Rawls (1999, 297) menciona sobre este deber natural: “este es el deber de mostrar a una persona el respeto que se le debe en cuanto ser moral, esto es, como un ser con un sentido de la justicia y una concepción del bien.” Esta es una caracterización mucho más básica que la razonabilidad de la que ya hemos hablado. Es, como parece claro, una especificación de lo que Darwall

---

5. Resulta difícil evitar la sospecha, además, de que si los ciudadanos no se respetan en el dominio personal, entonces el acuerdo detrás de los principios de justicia que gobiernan sus interacciones institucionales es un mero *modus vivendi* (sobre la idea de *modus vivendi* véase Rawls 2005, 146-148).

(1977) llamó el respeto del reconocimiento. En tanto que una persona tiene esas dos propiedades (un sentido de la justicia y una capacidad para elegir un modo de vida), debe ser objeto de respeto *independientemente* del modo de vida que ha elegido.

En sintonía con esto, quiero proponer que el respeto mutuo en este dominio solicita conferir al otro respeto del reconocimiento *qua* persona, y *tolerar* por ello su distinto modo de vida. Las personas que se confieren respeto del reconocimiento sostienen algo así como lo siguiente: “aunque no valore tu modo de vida tanto como el mío, lo *tolero*, y lo hago por respeto a ti como igual persona.” En la literatura sobre tolerancia existen al menos dos nociones básicas, una normativamente más demandante que la otra. Para algunos autores (véase Scanlon 1996, 226), tolerar el modo de vida de otra persona implica una valoración negativa de este, sostener que esa persona se equivoca al realizar ese modo de vida; sin embargo, a pesar de esa valoración crítica a los modos de vida de los otros, las personas se tratan en pie de igualdad debido al contexto de igualdad política conferido por los mismos derechos y libertades. Para otros autores (véase Raz, 1986, 401-407), uno puede tolerar modos de vida de los cuales no hace una valoración negativa directamente —o sin pensar que los otros se equivocan al realizarlos. Raz sostiene que, de hecho, las virtudes que ejemplifican los distintos modos de vida entran en conflicto en lo que él llama “pluralismo competitivo”: poseer cierta virtud hace que uno tenga limitaciones sobre la posesión de otra. Por ello, al encontrarme con una persona cuyo modo de vida ejemplifica virtudes que el mío no tiene, puedo sostener que ese modo de vida tiene muchas ventajas, es valioso y tiene que ser tolerado, pero, a la vez, no es para mí.

Me parece que Raz tiene razón en identificar casos en los cuales uno tolera modos de vida que no le parecen equivocados, pero para los cuales uno siente cierto rechazo debido al tipo de persona que uno es, o el modo de vida que uno prefiere. Sin embargo, considero que hay muchos casos, quizás la mayoría, en los cuales toleramos modos de vida para los que te-

nemos una valoración directamente negativa. En este sentido, la noción de tolerancia que quiero defender se distancia de la idea (que no es estrictamente la *raziana*) de que, para tolerar un modo de vida, uno debe tener cierta valoración positiva de éste –a pesar de que, por diversas razones, uno crea que dicho modo de vida no es para uno. Una noción de este tipo tendría al menos dos problemas serios. Primero, como he dicho antes, suponer que todos los ciudadanos convergerán en que los modos de vida de los otros tienen un valor parecido al suyo es crear una expectativa irrealizable en sociedades altamente plurales –en las cuales hay modos de vida tan radicalmente encontrados entre sí. Segundo, y más de fondo, exigir a los ciudadanos que confieran valor al modo de vida de los otros iría en contra de unas de las premisas más básicas del liberalismo mismo: las libertades de conciencia y de pensamiento. Después de todo, estas libertades permiten a los ciudadanos creer que su modo de vida es superior, o el correcto, o el verdadero, ante cualquier otro. Así, pues, tenemos una razón pragmática como una de principio para negar que la tolerancia requiere una valoración positiva o estima a los modos de vida que uno no realiza.<sup>6</sup>

En cambio, si afirmamos que el respeto mutuo en contextos de interacción personal sólo requiere de expresar respeto del reconocimiento y tolerancia en la forma descrita, no en-

---

6. Otras tres características de la noción de tolerancia que estoy empleando son: primero, como queda claro, es una actitud que regula las interacciones de los ciudadanos entre sí, y no las relaciones del estado con ellos –a diferencia de las visiones clásicas de Locke 2005 y Voltaire 2013, que se ocupan de la relación del estado con las distintas religiones de los ciudadanos. Segundo, es una noción que va más allá de la tolerancia religiosa –pues tiene que ver con las conductas adecuadas ante el modo de vida de los otros, sean estos religiosos o no. Y, tercero, no se compromete con la idea de que para poder tolerar un modo de vida, debe ser el caso que uno esté en la posibilidad de coercerlo (como afirma, por ejemplo, Farrell 2000). En cambio, basta con tener la capacidad para expresar las conductas de rechazo que he expresado.

contramos esos problemas. Imaginemos a una ciudadana que profesa una religión determinada. Ella podría pensar que sólo aquellos ciudadanos que profesan su misma doctrina comprensiva realizan el modo de vida *moralmente* correcto y, en tanto que los demás no lo hacen, sus modos de vida son inferiores desde un punto de vista moral, o no son de igual valía, o no merecen el mismo respeto que el suyo. Esta creencia puede entenderse como un déficit en respeto valorativo hacia los demás. Pero Darwall mismo menciona que 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 sólo por el simple hecho de ser personas y que personas merecen más o menos respeto en función de sus características personales (Darwall 1977, 192).

De este modo, el sostener que una persona debe respeto del reconocimiento a sus conciudadanos y tolerancia a su modo de vida, mas no respeto valorativo, nos permite ver cómo una sociedad liberal puede conciliar el ejercicio de la *libertad* de las personas (en este caso, a creer que su modo de vida es superior, o el correcto, o el verdadero) con el reconocimiento de la *igualdad* de todas ellas. Por ello, creo que esta caracterización del respeto mutuo atiende las principales aspiraciones del liberalismo igualitario con relación a este dominio de interacción.

En resumen, he defendido que la caracterización correcta de respeto mutuo es como sigue:

**Respeto mutuo:** actitud moral que requiere (i) conducirse razonablemente en el dominio político y (ii) conferir respeto del reconocimiento a los demás en tanto personas y, por esa razón, tolerar su distinto modo de vida en el dominio de interacción personal.

Quiero apuntar dos cosas antes de concluir esta sección. Primero, al sostener que la razonabilidad es uno de los elementos del respeto mutuo, me alejo de la textualidad en la interpretación de la teoría rawlsiana. No sólo porque Rawls no sostuvo esto, sino porque resulta polémico afirmar que parte del deber *natural* de respetar a otros implica la razonabilidad. La razonabilidad presupone instituciones democráticas y eso parece alejarla de los deberes naturales. Una forma de evitar este posible problema es afirmar que el respeto mutuo es un deber en parte natural y en parte político. Natural, en tanto que obliga a ofrecer respeto del reconocimiento a la persona y tolerancia a su modo de vida; político, en tanto que obliga a ser razonable en el contexto político de las sociedades democráticas liberales. Segundo, conferir respeto del reconocimiento a la persona y tolerancia a su modo de vida tiene muchas implicaciones para el contexto de interacción personal. Desde mi punto de vista, si las personas se respetaran mutuamente de esta manera, una persona transgénero (para volver al ejemplo mencionado anteriormente) no sufriría las actitudes de patente y constante rechazo en su vida pública. Respetar en el sentido expuesto implica compartir espacios, estar de acuerdo en ver a los otros en lugares de poder, de toma de decisión, etc.<sup>7</sup>

#### 4. Las bases sociales

¿Qué pueden ser las bases sociales del respeto propio? Ante todo, como vimos en la primera sección, dado que son un bien

---

7. Algo parecido a la posición que he defendido es presentada en Balint (2006, 55-57). Balint defiende lo que él llama “acomodación mediada”: esto es, basar el respeto a la persona en propiedades compartidas (ciudadanía) y debido a ello “acomodar” las diferencias de su modo de vida. A pesar de que Balint no lo dice con estas palabras, su texto parece indicar que “acomodar” es tolerar el modo de vida de los otros.

primario, tienen que ser algo objetivo, cuantificable al menos al mismo grado que los otros bienes primarios.

En un pasaje cardinal de la última sección de *Teoría de la Justicia*, Rawls sostiene:

Por supuesto, no se sigue que en una sociedad justa nadie este preocupado por cuestiones de estatus. La idea de que el respeto propio es quizás el bien primario más importante remarca la gran importancia que otorgamos a cómo nos valoran los demás. Pero en una sociedad bien ordenada, la necesidad por estatus se cumple con el reconocimiento público de instituciones justas, junto con la vida interna, completa y diversa, de las muchas libres comunidades de intereses que permiten las iguales libertades. La base para el respeto propio en una sociedad justa, entonces, no es el ingreso sino la afirmación pública de la distribución de los derechos y libertades fundamentales (Rawls 1999, 477).

Rawls escribe este pasaje en el contexto de explicar por qué las pequeñas diferencias salariales permitidas por el principio de diferencia no afectarán el estatus de igualdad de las personas en una sociedad gobernada de manera perfecta por los principios de la justicia-como-equidad. La respuesta rawlsiana es que las personas en dicha sociedad no basan tal estatus en la igualdad salarial, sino el reconocimiento mutuo de vivir en una sociedad justa, esto es, una sociedad que confiere *iguales* derechos y libertades a todos. Así, como el final del pasaje apuntala, iguales derechos y libertades *son bases sociales* del respeto propio –véase Rawls (2001, 60) para el mismo punto.

El efecto en el respeto propio de una repartición igualitaria de derechos y libertades (y, podríamos añadir, oportunidades, como lo mandata el principio de igualdad equitativa de oportunidades) no puede negarse. Saber que las instituciones del estado son justas en este sentido, y que amparan a todos por igual por el simple hecho de ser ciudadanos, facilita a cada uno de ellos poder cumplir con las tres condiciones que, desde mi punto de vista, permiten que uno se respete a

sí mismo.<sup>8</sup> Sin embargo, sería extraño sostener que estas son las únicas bases del respeto propio en una sociedad justa. Después de todo, Rawls mismo sostuvo que las bases sociales del respeto propio son un bien primario distinto a los demás. Además, como hemos visto, una sociedad en la que hay igual repartición de derechos y libertades puede albergar a pesar de ello fuertes faltas de respeto en el dominio de interacción personal –lo que puede tener un efecto negativo en el respeto propio.

Esta idea apunta a que el respeto mutuo como tal es otra de las bases sociales del propio. En particular, el respeto mutuo como lo he caracterizado en la sección anterior: razonabilidad en el dominio político y respeto del reconocimiento y tolerancia en el dominio de interacción personal. Si esta idea es correcta, en una sociedad perfectamente justa, esto es, una sociedad cuyas instituciones básicas distribuyen de manera correcta los bienes primarios entre sus ciudadanos, éstos se conducen de esta manera y lo hacen porque el respeto propio de cada uno es fundamental.

Sostener que el respeto mutuo es una de las bases sociales del propio tiene varias ventajas: primero, mantiene la razón por la cual de hecho Rawls consideró en *Una teoría de la justicia* que el respeto mutuo es un deber natural (ver Rawls 1999, 155-156). Segundo, ayuda a aclarar (en contra de lo que defiende Shiffrin 2004) que en una sociedad rawlsiana justa no se dan formas de discriminación, de racismo, de machismo, de clasismo o de hetero-normativismo, aunque no violatorias de derechos, en el dominio de interacción personal.

Sin embargo, al igual que el respeto propio, el respeto mutuo no puede ser distribuido por el estado como tal. Esto es así por las mismas dos razones vistas: primero, la métrica de

---

8. Freeman (2007, 135-136, 186-187), en su comprehensivo libro sobre la teoría de Rawls, recalca en varios momentos que esas son las bases del respeto propio.

los bienes primarios debe proveer una base pública para hacer comparaciones interpersonales (Rawls 2005, 187-188) y, en este caso, sólo *medios objetivos* para alcanzar el respeto mutuo pueden cumplir con esta característica. Segundo, aunque el estado pueda proporcionar todos los medios necesarios para que los ciudadanos se respeten mutuamente, no puede garantizar que cada ciudadano respetará a los demás en todas las circunstancias; en última instancia, y en especialmente en el dominio de interacción personal, el respeto mutuo es una actitud moral que los ciudadanos se confieren entre sí sin la intervención directa de las instituciones. Pero, a pesar de que el estado no puede distribuir directamente el respeto mutuo, sí puede ofrecer medios objetivos para promoverlo. La propia distribución de iguales derechos, libertades y oportunidades son parte de estos medios (y no sólo para el respeto propio). Además, otro medio objetivo e igualmente importante, desde mi punto de vista, es la promoción de un *ethos* igualitario entre sus ciudadanos: un *ethos* que guíe las relaciones de las personas también en los dominios de interacción personal.

La mayor parte de la discusión actual con respecto a dicho *ethos* ha girado en torno a si el principio de diferencia debe regular las decisiones de trabajo y peticiones salariales de las personas y cómo ello puede contradecir el argumento que Rawls ofrece a favor de los incentivos económicos (ver Cohen 1992, Williams 1998, Van Parijs 2003, Scheffler 2006, Titelbaum 2008, Shiffrin 2010). Podemos distinguir tres posiciones en este debate. Por un lado, Cohen argumenta extensamente que los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben guiar sus decisiones de trabajo y peticiones salariales de acuerdo con el principio de diferencia, de modo que no deberían solicitar incentivos económicos para trabajar más productivamente —ya que así beneficiarían a los menos favorecidos lo más posible (véase Cohen 1992, 1997). Por el otro lado, algunos autores niegan que los ciudadanos deberían guiar dichas decisiones y peticiones por el principio de diferencia (véase Williams 1998 y Scheffler 2005, 2006). Scheffler, en particular, apoya esta

idea apelando a una división del trabajo moral entre los principios necesarios para la estructura básica que aseguran un trasfondo de justicia y los principios para la conducta personal (véase Scheffler 2005, 2006). Finalmente, autores en la tercera posición han defendido que, mientras un ‘correlato’ del principio de diferencia de hecho sí debe regular la conducta personal de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada, también debe hacerlo un ‘correlato’ del principio de las libertades. Titelbaum, en particular, sostiene que un ‘*ethos* completo’ que incluya ambos ‘correlatos’ permitiría a los ciudadanos ejercer lo que llama ‘laxitud productiva’ (esto es, no siempre tratar de beneficiar a los menos favorecidos lo más posible al tomar decisiones laborales y salariales), como quedaría establecido por la prioridad del correlato del principio de las libertades sobre el correlato del principio de diferencia dentro del *ethos* completo (véase Titelbaum 2008, 315-322).<sup>9</sup>

Todo este trabajo sobre el supuesto *ethos* igualitario apropiado para una sociedad bien ordenada ha sido dominado por la crítica inicial de Cohen al argumento rawlsiano de los incentivos. Sin embargo, la relevancia de dicho *ethos* es todavía mayor considerando la importancia para el estado de lograr que los ciudadanos se respeten mutuamente en el dominio de interacción personal. Al concentrarse en cómo los dos principios de justicia originales podrían guiar dicho *ethos*, estos autores no han visto que, más generalmente, los ciudadanos también tienen que guiar sus interacciones por el deber del respeto mutuo –que, como vimos, está fundamentado en el valor de la igualdad. Adscribir este contenido al *ethos* igualitario

---

9. Cohen también defiende la posibilidad de ejercitar laxitud productiva. Lo hace apelando a lo que él llama una legítima “prerrogativa centrada en el agente” (véase Cohen 1992, 302). Sin embargo, como Titelbaum (2008, 322) sostiene, Cohen no ofrece un argumento sobre cómo dicha prerrogativa se podría justiciar a los menos favorecidos. Esto, sostiene Titelbaum, es una ventaja de defender un *ethos* igualitario de justicia como el suyo frente a la propuesta de Cohen.

es menos polémico y, en este sentido, independiente de cuál de las tres posiciones mencionadas es correcta sobre la crítica de Cohen al argumento de Rawls de los incentivos. Aquí, pues, una formulación del deber en cuestión:

**Deber del respeto mutuo (DRM):** En el dominio político, compórtate razonablemente. En el dominio personal, compórtate como si ningún ciudadano fuera moralmente inferior a ti o tu subordinado y tolera por ello su distinto modo de vida.

DRM es un deber general de conducta personal y las instituciones de la estructura básica deben fomentarlo entre sus ciudadanos. Esto puede hacerse a través de contenidos educativos en la escuela básica, en campañas públicas, con los recursos simbólicos del Estado, etc. Por supuesto, DRM, 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; pueden existir discusiones genuinas sobre si una conducta particular constituye una violación a DRM. Sin embargo, esta posible ambigüedad no es única de este deber. Muchos otros deberes de conducta personal también contienen espacio para interpretaciones y casos difíciles. A pesar de ello, considero que sería un gran avance que los ciudadanos lo tuvieran en cuenta en las interacciones diarias, de modo que todos puedan generar expectativas sobre la conducta de los demás en función de él.

Así, podemos concluir que las bases sociales del respeto propio deben caracterizarse como sigue:

**Las bases sociales del respeto propio:** (i) igual distribución de derechos, libertades y oportunidades; y (ii) el fomento de un *ethos* igualitario guiado por DRM.

Quizás algunos defensores de la teoría de Rawls puedan tener reticencias sobre si acaso es tarea del estado fomentar este tipo de deber para la conducta personal. Después de todo, como ya he mencionado antes, Rawls (2005, 11) fue muy claro

al sostener que el dominio de los principios de justicia era el político. Pero esta reticencia es infundada. Primero, como ya hemos visto, en tanto que DRM sólo pretende que los ciudadanos se muestren respeto del reconocimiento y tolerancia, y no respeto valorativo, este deber no viola las aspiraciones del liberalismo político. Los ciudadanos pueden seguir creyendo que su modo de vida en particular es el correcto, el más valioso, el superior.

Segundo, resulta extraño que no se haya considerado mucho más seriamente en la literatura sobre el posible *ethos* de una sociedad rawlsiana el “papel amplio” de la justicia-como-equidad que el propio Rawls inequívocamente resaltó en la última formulación de su teoría:

Si los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben reconocerse mutuamente como libres e iguales, las instituciones básicas deben educarles en esta concepción de sí mismos, así como exhibir y fomentar ese ideal de justicia política. Esta tarea de educación pertenece a lo que puede llamarse el papel amplio de una concepción política de justicia. En este papel la concepción política es parte de la cultura política pública: sus primeros principios están encarnados en las instituciones de la estructura básica y se apela a ellos para interpretarlas. Tener conocimiento y participar de esa cultura pública es una de las formas con las que los ciudadanos aprenden a concebirse a sí mismos como libres e iguales; una concepción que, si se dejara a sus propias reflexiones, seguramente nunca formarían y mucho menos aceptarían ni desearían que se realizara (Rawls 2001: 56).

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. Así, un *ethos* igualitario que fomenta DRM parece no sólo permisible sino necesario para que la justicia-como-equidad cumpla con el papel educador en la

cultura política pública que Rawls le adscribe. En este sentido, el fomento de DRM sería simplemente una más de las múltiples formas en las que el estado ya promueve los valores políticos básicos y compartidos por todos los ciudadanos de una democracia liberal e igualitaria.

Todo lo anterior muestra, pues, que el *ethos* igualitario de una sociedad bien ordenada impulsaría un deber para el respeto mutuo en contextos personales. La teoría de Rawls tiene las ideas necesarias para justificarlo –a diferencia de lo que Titelbaum (2008) sostiene en el contexto de la crítica de Cohen. Además, dicho *ethos* no violaría el carácter no-comprehensivo de la justicia-como-equidad –a diferencia de lo que Van Parijs (2003) defiende en el contexto de la crítica de Cohen. Y, finalmente, dicho *ethos* no violaría la división moral del trabajo en la teoría rawlsiana –a diferencia de lo que Scheffler (2005) sostiene en el contexto de la crítica de Cohen.<sup>10</sup>

## 5. Aclaraciones Finales

Quisiera hacer dos aclaraciones finales. Hemos visto que existe una clara vinculación entre ser respetado y mostrarse respeto a uno mismo; tanto, que he defendido que el respeto mutuo es una de las bases sociales del respeto propio que debe tratar de distribuir el estado. Sin embargo, me parece que debemos negar lo que Bird (2008, 17) denomina *la tesis*

---

10. El *ethos* igualitario que propongo también difiere de la propuesta realizada por Jenkins (2015, 198-205). Jenkins ofrece un *ethos* basado en la solidaridad o la fraternidad (que él toma por conceptos intercambiables) para situaciones donde existen profundas injusticias en la sociedad. En cambio, el *ethos* que yo propongo tiene que ser promovido por el estado incluso cuando ya no existan tales injusticias. Es una labor rutinaria de las instituciones de una sociedad bien ordenada, mandatada por el papel educador de los principios de justicia –quizás, precisamente, para evitar *ex ante* tales injusticias.

*de la dependencia*: esto es, la idea de que existe una conexión necesaria entre el respeto mutuo y el respeto propio. Una vez que seguimos a Rawls en la idea de que un respeto propio saludable está conectado con realizar un modo de vida de manera satisfactoria (Rawls 1999, 386), la posible independencia entre las dos formas de respeto (mutuo y propio) es evidente. Hay al menos cuatro versiones de la tesis de la dependencia.

La primera sostiene que una falta de respeto mutuo *siempre* se traducirá en un déficit en respeto propio. En contra de esta idea, muchos ejemplos muestran que se puede realizar satisfactoriamente un modo de vida incluso si se experimenta importantes déficits en respeto mutuo. Este es el caso de muchas víctimas de injusticia histórica. A pesar de que la sociedad falla en mostrar respeto por ellas (al no ofrecer provisiones institucionales de rectificación histórica), ellas logran desarrollar un modo de vida significativo con el que se identifican plenamente. Lo mismo pasa con muchísimas mujeres en nuestras sociedades patriarcales. A pesar de que la sociedad falla en ofrecer para ellas un contexto libre de privilegios machistas, muchas logran desarrollar satisfactoriamente su modo de vida. Y lo mismo podría decirse de muchísimos integrantes de la comunidad LGTBTTTI y de otros grupos oprimidos o discriminados en las sociedades democráticas contemporáneas.

La tesis de la dependencia también falla de modo inverso: una persona puede no lograr respetarse a sí misma incluso cuando experimente respeto completo por parte de la sociedad. Esta es una de las razones, de nuevo, para tomar las bases sociales del respeto propio y no el respeto propio como tal como un bien primario. Cuando dichas bases han sido provistas, el estado ha cumplido con su obligación de mostrar respeto por sus ciudadanos. Sin embargo, como he dicho, puede ser el caso que una persona experimente déficits en su respeto propio incluso cuando estas bases han sido provistas. Esto puede tener muchas causas. En los casos de las víctimas de injusticia histórica, por ejemplo, el estrés de haber experimentado tales

formas de violencia en el pasado puede ser simplemente insoportable (ver Hamber 2006, 567), incluso cuando se hayan establecido medidas rectificatorias que incluyan apoyo psicológico completo y adecuado como parte de las bases sociales que el estado provee. Esto muestra que, *pace* Margalit (1994, 124), el que una persona se respete a sí misma es algo que depende en última instancia de sus propias capacidades y fortalezas. Depende de si logra cumplir con las tres condiciones propuestas en la sección anterior.

Una tercera versión de la tesis de la dependencia también falla. Algunos autores sostienen que, si una persona le falta al respeto a otra, expresa con ello una falta de respeto a sí misma (véase Buss 1999, 540). En otras palabras, no ofrecer respeto a los demás genera un déficit en el respeto propio de uno mismo. Sin embargo, una persona puede realizar a cabalidad su modo de vida incluso si ejerce fuertes faltas de respeto a los demás. Por supuesto, como hemos visto, conducirse de esa manera es totalmente indeseable y ultimadamente incorrecto debido a la importancia del deber del respeto mutuo, pero puede no tener una afectación en el respeto propio como tal.

Finalmente quisiera negar una cuarta versión de la tesis de la dependencia: la idea de que sólo una persona que se respeta a sí misma *puede* respetar a otros (véase Verdeja 2006, 118 y Rawls 1999 156). Las razones son las mismas ya vistas: se puede ser razonable en el dominio político y ofrecer respeto del reconocimiento y tolerancia en el dominio personal, incluso cuando no se es capaz de desarrollar un modo de vida significativo –que cumpla con las tres condiciones.

A pesar de que la tesis de la dependencia falla en todas sus versiones, dado que plantea una conexión necesaria entre ambas formas de respeto, cabe recalcar una vez más que el respeto mutuo es fundamental para lograr el respeto propio. Como hemos visto, las actitudes de los otros en el dominio de interacción personal pueden tener un efecto altamente nocivo para el respeto propio. El hecho de que haya personas que, a pesar de la adversidad social hacia sí mismas logran

desarrollar el modo de vida que han elegido, no es una razón para defender que al estado le es ajeno intentar que las personas se respeten. Vivir con esa carga extra, ese prurito de resistir e ir con la guardia en alto todo el tiempo, es algo que no puede exigírsele a los ciudadanos de una sociedad democrático-liberal sin echar por tierra la importancia del valor de la igualdad.

La segunda aclaración tiene que ver con el posible cargo de perfeccionismo a lo presentado en este trabajo. Podría sostenerse que un estado preocupado por el respeto propio y por fomentar un *ethos* igualitario que incluya DRM, será un estado perfeccionista o paternalista. Llamemos a esta idea la *tesis perfeccionista*. En contra de esta tesis, quiero resaltar que la noción de respeto propio defendida en este trabajo es descriptiva: enuncia cuándo una persona muestra respeto por sí misma y no que una persona *debe* respetarse a sí misma o que deba ser *culpada* por no mostrarse respeto (véase Dillon 1992, 125). Tales valoraciones están fuera de lo que un estado liberal y democrático debe realizar. Efectivamente promover el deber de respetarse a uno mismo con el aparato del estado sería paternalista, o una forma de perfeccionismo incompatible con el liberalismo político. Sin embargo, no es perfeccionista sostener que el estado debe proveer las bases sociales para que las personas se respeten a así mismas: distribuir iguales libertades, derechos y oportunidades y fomentar un *ethos* igualitario.

En contraste, recordemos los argumentos ofrecidos por Raz (1986) a favor del perfeccionismo liberal. Raz sostiene que es función del estado ayudar a las personas a elegir un modo de vida *con valor*, considerando que la autonomía personal sólo tiene valor cuando se utiliza para elegir algo con valor (Raz 1986, 411-412). Sin embargo, Raz ofrece tres razones de corte empírico para limitar la acción perfeccionista del estado por medios coercitivos: primero, el gobierno tiende a equivocarse por falta de información, por error de juicio, por corrupción, por burocracia, por concentración de poder, con respecto a cuál

les opciones tienen valor y cuáles no (Raz 1986, 427-429). Segundo, el gobierno no tiene la capacidad práctica para limitar la autonomía de los ciudadanos para elegir lo malo sin perjudicar su capacidad para elegir lo bueno (Raz 1986, 418-419). Y, tercero, el gobierno se confrontaría con la resistencia de los ciudadanos ante la acción perfeccionista aunque ésta esté justificada, por lo que habría conflicto civil (Raz 1986, 419). Por estas tres razones Raz (1986, 429) cierra su impresionante libro diciendo: “las circunstancias adversas muestran que un intento por parte del gobierno de lograr más libertad logrará menos.” Ahora, Raz (1986, 419) mismo manifiesta la naturaleza empírica de su razonamiento: si el estado tendiera a no equivocarse, pudiera limitar la capacidad para elegir lo malo sin perjudicar la capacidad para elegir lo bueno y además no hubiera una reacción adversa de la ciudadanía, entonces el estado quizás debería ser más perfeccionista de forma coercitiva de lo que ahora puede ser. Con ello, estaría ayudando a los ciudadanos a realizar mejor su autonomía –al ayudarlos a escoger sólo cosas con valor.

En cambio, dados los compromisos de la teoría rawlsiana con el liberalismo político, la razón por la cual el estado no obliga a las personas a elegir modos de vida con valor no es contingente a las malas consecuencias que esta acción puede tener. Como Quong (2011, 55) ha desarrollado a detalle, incluso si esas consecuencias negativas no estuvieran ahí, sería injustificadamente paternalista que el estado forzara o manipulara a las personas hacia los buenos modos de vida. El estado pone las bases para respetarse a uno mismo, pero es uno mismo quien debe hacerlo –realizando un modo de vida que cumpla con las tres condiciones. Esto es así no por cuestiones contingentes, sino por principio. En esta sutil diferencia encontramos toda la diferencia del mundo entre una forma de liberalismo perfeccionista y una que no lo es.

## Agradecimientos

Agradezco por sus comentarios sobre este trabajo a Amalia Amaya, Bernardo Bolaños, Luis Camacho, Juan Antonio Cruz, Juan Espíndola, Nalleli Delgado, Itzel Mayans, Luis Muñoz, Faviola Rivera y Ambrosio Velasco; al Seminario de Filosofía Práctica del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México; y, especialmente, a un revisor anónimo que hizo excelentes correcciones y anotaciones críticas –aunque quizás no pude responder a todas ellas de manera totalmente satisfactoria– para mejorar las ideas del texto.

## REFERENCIAS

- Balint, Peter. 2006. “Respect Relationships in Diverse Societies”. *Res Publica* 12: 35-57.
- Bird, Colin. 2008. “Self-respect and Respect for Others”. *European Journal of Philosophy* 18, no. 1: 17-40.
- Boxill, Bernard. 1976. “Self-Respect and Protest”. *Philosophy and Public Affairs* 6, no. 1: 58-69.
- Buss, Sarah. 1999. “Respect for Persons”. *Canadian Journal of Philosophy* 4: 517-550.
- Cohen, Gerald A. 1992. “Incentives, Inequality, and Community”. En *The Tanner Lectures on Human Values, Vol. 13*. Salt Lake City (Utah): University of Utah Press, 261-329.
- Cohen, Gerald A. 1997. “Where the Action Is: on the Site of Distributive Justice”. *Philosophy and Public Affairs* 26: 3-30.
- Cohen, Gerald A. 2011. “Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities”. En *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Constance, Roland & Foxx, Richard. 2003. “Self-Respect. A Neglected Concept”. *Philosophical Psychology* 16, no. 2: 247-288.

- Eyal, Nir. 2005. "Perhaps the Most Important Primary Good': Self-Respect and Rawls's Principles of Justice". *Politics, Philosophy, and Economics* 4, no. 2: 195-219.
- Darwall, Stephen. 1977. "Two Kinds of Respect". *Ethics* 88, no. 1: 136-149.
- Dillon, Robin. 1992. "How to Lose Self-Respect". *American Philosophical Quarterly* 29, no. 2: 125-139.
- Farrell, Martín. 2000. *Privacidad, autonomía y tolerancia: Ruidos disonantes en la ética*. Buenos Aires: Hammurabi.
- Freeman, Samuel. 2007. *Rawls*. New York: Routledge.
- Hamber, Brandon. 2006. "Narrowing the Micro and the Macro: A Psychological Perspective on Reparations in Societies in Transition". En de Grief, P., *The Handbook of Reparation*, New York: Oxford University Press, 560-588.
- Hill, Thomas. 1973. "Servility and Self-Respect". *The Monist* 57, no. 1: 87-104.
- Hill, Thomas. 1985. "Self-Respect Reconsidered". Reimpreso en Dillon, R. (ed). *Dignity, Character, and Self-Respect*. 1995. New York: Routledge, 76-93.
- Jenkins, David. 2015. "An ethos for (in)justice". *Social Theory and Practice* 41, no. 2: 185-206.
- Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosophy*. Segunda Edición. New York: Oxford University Press.
- Locke, John. 2005. *Ensayo Y Carta Sobre La Tolerancia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Margalit, Avishai. 1994. *The Decent Society*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Massey, Stephen J. 1983. "Is Self-Respect a Moral or Psychological Concept?". *Ethics* 93, no. 2: 246-261.
- Moody-Adams, Michelle. 1992. "Race, Class, and the Social Construction of Self-Respect". Reimpreso en Dillon, R. (ed.). *Dignity, Character, and Self-Respect*. 1995. New York: Routledge, 271-289.
- Middleton, David. 2006. "Three Types of Self-Respect". *Res Publica* 12: 59-76.

- Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Edición revisada. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge (Mass): Harvard University Press.
- Rawls, John. 2005. *Political Liberalism*. Edición expandida, New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Sach, David. 1981. "How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem". *Philosophy and Public Affairs* 10, no. 4: 346-360.
- Scanlon, Tim. 1996. "The difficulty of Tolerance". En, Heyd, D. (ed), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton (NJ): Princeton University Press, 226-240.
- Scheffler, Samuel. 2005. "The Division of Moral Labour". *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume* 79, no. 1: 255-284
- Scheffler, Samuel. 2006. "Is the Basic Structure Basic?" En Sypnowich, C. (ed) *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G. A. Cohen*, New York: Oxford University Press, 102-129.
- Shiffrin, Seana. 2004. "Race, Labour, and the Fair Equality of Opportunity Principle". *Fordham Law Review* 72: 1643-1675.
- Shiffrin, Seana. 2010. "Incentives, Motives, and Talents". *Philosophy and Public Affairs*, 38, no. 2: 111-142.
- Sypnowich, Christine. 2005. "Cosmopolitans, cosmopolitanism, and human flourishing". En Brock y Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge: Cambridge University Press
- Quong, Jonathan. 2010. *Liberalism without perfection*. New York: Oxford University Press.
- Titelbaum, Michael. 2008. "What Would a Rawlsian Ethos Look like?" *Philosophy and Public Affairs* 36, no. 3: 289-322.
- Thomas, Laurence. 1983. "Self-Respect: Theory and Practice". En Harris, T. (ed), *Philosophy Born Struggle: Anthology*

- of Afro-American Philosophy from 1917*. Hunt Publishing House Company.
- Van Parijs, Philippe. 2003. "Difference Principles". En, Freeman (ed.), *The Cambridge: Cambridge Companion to Rawls*, 200-240.
- Verdeja, Ernesto. 2006. "Reparations in Democratic Transitions". *Res Publica* 12: 115-136.
- Voltaire. 2013. *Tratado sobre la Tolerancia*. Traducido por Carlos R. de Dampierre. Madrid: Editorial Tecnos.
- Williams, Andrew. 1998. "Incentives, Inequalities, and Publicity". *Philosophy and Public Affairs* 27: 225-247.

*Fecha de recepción*, 31 de octubre de 2020

*Fecha de aceptación*, 10 de mayo de 2021