

TEORÍAS MODERNAS DE LA JUSTICIA

Fernando Aguilar

En las tres últimas décadas las teorías de la justicia distributiva han conocido un desarrollo sin precedentes en este siglo. Habría que remontarse quizás a mediados del XIX, época en que el utilitarismo alcanza su madurez con la obra de John Stuart Mill, para encontrarnos en el terreno de la filosofía política con una preocupación por la justicia semejante a la actual. Desde entonces y hasta la publicación en 1970 de *La teoría de la justicia* de John Rawls, el problema de la justicia prácticamente desaparece de los debates filosóficos centrales. Ello se debió fundamentalmente a dos razones. En el terreno de las ciencias sociales, la enorme influencia, por un lado, de la obra de Marx -quien había considerado que los problemas de justicia distributiva desaparecían en la sociedad comunista-, y el esfuerzo de la ciencia social académica, por otro, para librarse de elementos normativos, alejaron a las nuevas e influyentes ciencias de la sociedad (economía, sociología, ciencia política) de la reflexión sobre la justicia. En el terreno de la filosofía, el éxito de la filosofía analítica y de lo que se conoce como *giro lingüístico*, consiguió que los problemas filosóficos se redujeran a meros problemas de lenguaje. No interesaba tanto qué es la justicia, la igualdad o el bien cuanto su contenido semántico. Ante semejante panorama el utilitarismo ocupó el centro de la filosofía moral y política casi en solitario durante un siglo, precisamente hasta la aparición de la obra de Rawls¹.

En las páginas que siguen presento los elementos centrales de las modernas teorías de la justicia que han aparecido desde que en 1970 Rawls publicara su trabajo: liberales, comunitaristas y marxistas. Aunque en todos los casos el resumen de sus aspectos más destacados empobrece irremediablemente la enorme riqueza de dichas teorías, en esta breve presentación trataré al menos de que se aprecie la profunda reflexión sobre la justicia a la que hemos asistido en el último cuarto de siglo.

¹ 1 Aunque este panorama refleja sumariamente lo ocurrido durante este siglo en la filosofía anglosajona, ello no supone que la filosofía continental se preocupara mucho más por la reflexión política normativa.

1. INTRODUCCIÓN: LA NATURALEZA DE LA IGUALDAD

El concepto de igualdad es puramente relacional. Podemos afirmar con pleno sentido que Pepe es libre pero no podemos decir, sin añadir algo más, que Pepe es igual. ¿Igual a quién?, ¿igual en qué?. La estructura lógica del concepto de igualdad debe responder, para tener sentido, a la siguiente fórmula: ***X es igual a Y en Z***. La primera pregunta que hay que resolver, por lo tanto, cuando se habla de igualdad es entre quiénes se da esa igualdad. "Todos los hombres son iguales" o "Todos los ciudadanos de este país son iguales" o "Todos los caballeros de la tabla redonda son iguales" son fórmulas clásicas que responden a esa pregunta, esto es, que marcan los límites de la igualdad (toda la humanidad o unos pocos privilegiados). Ahora bien, que todos los hombres o todos los ciudadanos de un país sean iguales no da respuesta todavía a la segunda cuestión capital en lo referente a la igualdad: ¿en qué son iguales?. Para responder a esta pregunta es preciso saber qué es lo que se distribuye: recursos, poder, libertad, derechos, dinero... Todos los hombres son iguales ante la ley en un estado de derecho, pero no son necesariamente iguales en dinero u otros recursos. La igualdad *de* todos no implica la igualdad *en* todo.

La igualdad en todo es un ideal de imposible aplicación que ninguna ideología igualitarista ha propuesto jamás. La defensa de la igualdad como principio rector de una sociedad (el igualitarismo) ha supuesto tradicionalmente, como mucho, abogar por la igualación del mayor número de personas en el mayor número de aspectos. Para llevar a cabo esa tarea es preciso establecer no sólo qué se distribuye, sino cómo se distribuye: el ideal de la igualdad tampoco significa que haya que distribuir a todos lo mismo y por igual. Los criterios de distribución de recursos establecen qué distribuciones desiguales son justas, esto es, nos conducen a la igualdad. "A cada cual según sus necesidades", "a cada cual según su trabajo", "a cada cual según su mérito" son típicos criterios de justicia que establecen los límites de las distribuciones legítimas e ilegítimas. La igualdad como ideal de una sociedad obliga a sus miembros, por tanto, a responder a las siguientes preguntas:

1. Qué se distribuye: dinero, derechos, poder, recursos.
2. Cómo se distribuye: criterios de justicia.
3. Entre quiénes se distribuye: la humanidad, los hombres, las mujeres, los niños, los ciudadanos, los aristócratas...

En los apartados que siguen veremos cómo responden a estas preguntas las modernas teorías de la justicia.

2. LAS TEORIAS LIBERALES

Al liberalismo cabe atribuirle, sin duda, la recuperación de los problemas de la justicia distributiva con un rigor sin precedentes. *La teoría de la justicia* de Rawls marca el

inicio de un conjunto de trabajos que han trascendido el estrecho marco de la filosofía política, ejerciendo una gran influencia en ámbitos tan dispares como la economía del bienestar, la ciencia política o las ciencias jurídicas. Del mismo modo, la práctica política de partidos liberales, neoliberales o socialdemócratas en Europa, y republicanos y demócratas en los Estados Unidos ha encontrado con frecuencia su justificación doctrinal en las obras de Rawls, Dworkin, Nagel, Nozick o Gauthier, por citar sólo algunos de los autores liberales más renombrados.

Sin embargo, el liberalismo no se puede considerar como una posición política unitaria. Más bien al contrario, se trata de una familia de teorías a menudo tan dispares entre sí que se hace difícil encontrar el denominador común que nos permita clasificarlas bajo la misma etiqueta. La disparidad es tanta que se ha llegado a decir incluso que el término liberal no tiene hoy un significado claro, un referente unívoco, en el vocabulario político. No obstante, cabe destacar un conjunto de ideas políticas y filosóficas a las que todo liberal -clásico o moderno, anglosajón o continental- se acoge en mayor o menor medida. Por empezar con las primeras, las ideas políticas, el credo liberal se dice defensor ante todo de la limitación estricta del poder (o los poderes) y las funciones del Estado. La limitación del poder conduce al liberal a la defensa del Estado de derecho, esto es, la defensa de un Estado en el que los poderes públicos se ven sometidos a la ley y en el que a los ciudadanos se les reconocen unos derechos individuales que actúan como barreras contra la intervención arbitraria del poder. Por otro lado, un poder limitado es un poder al que se le recortan tareas y funciones, un poder en definitiva que interviene lo menos posible en el desarrollo de la sociedad. La limitación de las funciones del Estado está ligada a la defensa liberal del Estado mínimo, el *vigilante nocturno* que se ocupa a lo sumo del mantenimiento de la ley y el orden.

Sin embargo, los liberales clásicos, a diferencia de los modernos, no se caracterizaron en especial por su defensa de la democracia como forma de gobierno. Si a los movimientos en favor de la democracia les preocupaba la distribución del poder, al liberal le interesaba antes que nada la limitación del mismo; y la democracia, como una de las encarnaciones posibles del poder, también debía de ser limitada, so pena de caer en la tiranía de las mayorías. Pese a ello, pese a la tensión originaria entre liberalismo y democracia, se puede afirmar que la defensa de la soberanía popular cuenta hoy entre los rasgos característicos del pensamiento político liberal.

Junto con estas ideas políticas el liberalismo se caracteriza por tres principios normativos de gran importancia: el universalismo, el individualismo ético y la neutralidad. Los liberales consideran que el rasgo más característico de los seres humanos es su capacidad para elegir racionalmente. El liberalismo se ve a sí mismo, por tanto, como una doctrina universal capaz de trascender culturas y fronteras apelando exclusivamente a la razón humana para que se valoren sus méritos como forma de organización política. Los derechos propugnados por el liberal no se limitan -no deberían limitarse- a una comunidad concreta, sino que son derechos humanos.

Este universalismo tiene una consecuencia importante: para ser adoptado por personas de muy distintos credos religiosos o morales el liberalismo debe ser neutral entre ellos, esto es, no puede apoyar o justificar ninguna medida política apelando a una concepción concreta (religiosa o ética) de la buena vida. En una sociedad plural cada cual debe vivir como le plazca siempre que no perjudique a los demás, y el Estado no debe favorecer, por tanto, una concepción de la vida frente a otras. Para el liberalismo, el individuo está por encima de la sociedad, y es por ello soberano para elegir cómo debe vivir, qué es lo bueno y lo malo.

La limitación del poder y sus funciones, los derechos individuales, la defensa de la democracia, el universalismo, la neutralidad y el individualismo representan, pues, el común denominador del liberalismo moderno. Ahora bien, según se ponga mayor o menor énfasis en uno u otro elemento tendremos formas diversas de liberalismo. Quien apueste sobre todo por la defensa de un Estado mínimo quizás no se sienta cómodo con aquellos liberales que defienden el derecho individual a la distribución de recursos para que la gente pueda llevar a cabo la vida que quiere vivir, lo que implica una importante intervención del Estado, al menos en la esfera de la distribución. Quien abogue por un liberalismo estrictamente político considerara inviolable la neutralidad frente a los defensores de un liberalismo perfeccionista o ético-político que trate de fundamentar la política liberal en una concepción de la buena vida.

En los apartados 2.1. y 2.2. me centraré en las dos teorías de la justicia más influyentes del liberalismo político: la igualitaria, representada por la obra de John Rawls, y la libertaria o propietarista, representada por la obra de Robert Nozick.

2.1. Liberalismo igualitario: la teoría de la justicia de John Rawls

De manera telegráfica se puede afirmar que en *La teoría de la justicia* Rawls trata de deducir qué criterios de justicia distributiva adoptaría un conjunto de individuos racionales en un contexto de incertidumbre (individuos sobre los que ha caído un velo de ignorancia) en el que desconocen todo sobre sí (su posición social, su sexo, su raza, su inteligencia, su carácter, etc.). El planteamiento del problema en estos términos aleja considerablemente a Rawls de las concepciones usuales de la justicia social, que tratan de establecer bien un criterio ideal de distribución de recursos escasos bien una distribución originaria ideal que permita juzgar las distribuciones reales. Para Rawls, en cambio, la justicia no debe consistir en la conformidad a un criterio o distribución ideales. A su entender, los criterios son justos si el procedimiento mediante el que se adoptan es justo, con independencia de las distribuciones resultantes. La teoría de la justicia de Rawls es, pues, *puramente procedimental*. Un proceso de decisión puramente procedimental se puede ejemplificar, como señala el propio Rawls, con una apuesta justa: si un grupo de personas acuerdan tirar un dado o hacer girar una ruleta como medio para distribuir algo, lo más probable es que el resultado beneficie a unos y perjudique a otros, pero

nadie podrá decir que el resultado es injusto. ¿Qué procedimiento será entonces el correcto para establecer los criterios de justicia?. Rawls considera que la gente acumula en sociedad una serie de prejuicios e intereses privados (debidos a su posición social, clase social, raza, sexo, intereses personales, etc.) que hacen difícil la elección equitativa e imparcial de algún criterio de justicia. Para evitar la elección imparcial de principios de justicia, Rawls parte del supuesto de que un conjunto de personas ha de elegir dichos principios como si se hallaran en una **posición original** en la que desconocen el tipo de sociedad en que vivirán, el lugar que ocuparían en ella, su clase social, su sexo, su inteligencia, su raza o cualesquiera otros rasgos personales o sociales que les permita identificarse con algún interés ajeno a la justicia. Dicho en otras palabras, la teoría de la **justicia como equidad** o imparcialidad (*justice as fairness*) de John Rawls adopta el siguiente procedimiento de naturaleza contractualista: una serie de individuos sobre los que ha caído un grueso **velo de ignorancia** que los sitúa en una posición original equitativa (nadie sabe quién es, sólo se conserva la capacidad de razonar), han de establecer, mediante un **contrato social hipotético**, la estructura básica de la sociedad en que vivirán:

"Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por instituciones más importantes entiendo la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales" (1978: 23).

Las partes contratantes que se hallan en la posición original deben elegir, pues, una serie de principios que regulen con justicia "el modo en que las instituciones...distribuyen" cargas y beneficios, derechos y deberes. Esos principios deben ser *generales*, pues no deben hacer mención de personas concretas; *universales*, en la medida en que son aplicables a todo el mundo; y *públicos*, ya que deben ser la instancia a la que se remitan los conflictos individuales de intereses. Ahora bien, ¿de qué principios se trata?. Puesto que nadie sabe cuál será su suerte en la sociedad, todo el mundo tratará de elegir, según Rawls, aquel principio que le beneficie lo más posible si, al desaparecer el velo de ignorancia, se encuentra entre los más desfavorecidos de la sociedad (si nace en una familia pobre, o tiene alguna minusvalía o pertenece a una minoría discriminada, etc.). En otras palabras, con la deducción de los principios en una posición original equitativa en la que se establece un contrato social hipotético, Rawls trata de limitar al máximo los efectos del azar en nuestra vida social. Por ello cree que la concepción general de la justicia que elegirían individuos racionales sobre los que cae un velo de ignorancia sería la siguiente:

"Todos los bienes sociales primarios -libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza y las bases del respeto mutuo- han de ser

distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes fuese ventajosa para los menos favorecidos" (341).

Puesto que no sé que será de mí cuando desaparezca el velo de ignorancia, puesto que desconozco mi identidad social y personal, lo más racional será, según Rawls, que elija el principio de justicia que me proporcione más bienes sociales primarios - aquellos que desea cualquier individuo racional para llevar adelante su plan de vida- si resulta que soy de los que tienen menos. O dicho en otros términos, la sociedad sólo debe admitir distribuciones desiguales de bienes sociales primarios cuando maximicen el beneficio de los menos aventajados (**principio de diferencia**). Con ello se opone Rawls directamente a la tradición utilitarista; en primer lugar porque rechaza que el *distribuendum* (lo que hay que distribuir) puede reducirse a utilidad o placer, como hacen los utilitaristas. El concepto de bienes sociales es mucho más complejo y objetivo que el de utilidad. En segundo lugar, porque el criterio de distribución utilitarista -la suma de utilidades- puede resultar muy perjudicial para los menos favorecidos socialmente.

La concepción general de la justicia adoptada en la posición original no sólo implica, pues, el rechazo del utilitarismo y de otras concepciones de la justicia, sino que entraña dos principios de distribución distintos: uno para la libertad y otro para los demás bienes primarios,

"1. Cada persona ha de tener derecho por igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

2. Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

b) que cargos y posiciones estén abiertos a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades" (341)".

Para evitar conflictos entre ambos principios o entre las dos partes del segundo (conflictos entre libertad, igualdad y bienestar), Rawls establece una regla de prioridad según la cual el primer principio tiene prioridad sobre el segundo y, dentro del segundo, la segunda parte tiene prioridad sobre la primera. En ningún caso se puede, por lo tanto, violar el sistema de libertades en nombre de la igualdad, el bienestar, la eficiencia o cualquier otro valor social. Y del mismo modo, la igualdad de oportunidades no se puede violar nunca en nombre del principio de diferencia, aunque ello mejorara la suerte de los menos favorecidos.

Como hemos visto, los bienes sociales primarios responden en la teoría de Rawls a la pregunta sobre qué se distribuye, y los dos principios de justicia responden a la pregunta sobre cómo se distribuye. Además, la teoría de Rawls es claramente liberal: es universalista, pues podría ser adoptada por cualquier individuo racional; es neutral, ya que no se apoya en una concepción concreta de la buena vida y, además, defiende la limitación del poder mediante una serie de derechos liberales (libertad de expresión, de reunión, de conciencia, etc.) que actúan como barreras contra la intervención arbitraria del Estado. Sin embargo, el principio de diferencia y la defensa de la igualdad de oportunidades alejan el liberalismo rawlsiano de la idea del estado mínimo. El liberalismo igualitario de Rawls implica la intervención de los poderes públicos para corregir desigualdades y mejorar la suerte de los menos favorecidos. Ello supone necesariamente la puesta en práctica de importantes políticas redistributivas que enmienden las desigualdades generadas por el mercado, lo que diferencia a Rawls de ciertas concepciones estrechas del liberalismo como puro *laissez faire* o liberalismo económico.

Pese a su innumerables aspectos positivos frente a otras teorías de la justicia y su notable originalidad, la propuesta de Rawls no ha escapado a la crítica más severa. De las múltiples críticas que ha recibido voy a señalar tres de las más importantes. En primer lugar, se ha considerado que un contrato social hipotético no puede ser el mejor mecanismo para determinar los criterios de justicia, pues no habría nada que obligara a la gente a cumplir con ellos (¿por qué nos hemos de guiar por principios establecidos en una situación imaginaria?²). En segundo lugar, se considera que los fundamentos psicológicos de la teoría de Rawls son más bien pobres, pues sólo tiene en cuenta a individuos con gran aversión al riesgo. A las personas con gran aversión al riesgo le resulta racional el criterio maximín para tomar decisiones en contextos de incertidumbre como el representado por la posición original. El criterio maximín recomienda optar por el máximo de los mínimos (lo mejor de lo peor o lo menos malo), y es el que se halla a la base del principio de diferencia rawlsiano. Pero personas neutrales con respecto al riesgo o incluso amantes del riesgo pueden considerar racionales otros criterios de decisión (maximax, minimax, etc.). No parece justificado pensar, pues, que en la posición originaria los individuos actuarían guiados sólo por el criterio maximín y que, por lo tanto, adoptarían necesariamente el principio de diferencia y no otro bien distinto. Por último, se ha dicho también que bajo la etiqueta de bienes sociales primarios Rawls engloba bienes de naturaleza muy diferente, y que no ofrece un método para compararlos (esto es, un método que nos permita saber si una persona tiene más de un bien y otra de otro, de manera que podamos corregir situaciones de desigualdad).

² Sería injusto con Rawls no añadir aquí, aunque sea a pie de página, que en su obra se adelanta de alguna manera a esta objeción proponiendo el *método del equilibrio reflexivo*: los principios de justicia no surgen sin más de una situación imaginaria, sino que son contrastados con las intuiciones de la gente real, pues todo el mundo tiene un claro sentido de la justicia.

2.2. Liberalismo libertario: la teoría de la justicia de Nozick

A diferencia de Rawls, y en parte como respuesta a su obra, el objetivo central de la teoría que nos presenta Robert Nozick en *Anarquía, estado y utopía* (1988) es la defensa del mercado (del capitalismo sin limitaciones, más en general) como el mecanismo social más justo de distribución de bienes, y del estado mínimo como expresión del poder público. La pregunta que se impone, entonces, es la siguiente: ¿cómo relaciona Nozick mercado y justicia sabiendo que el mercado genera desigualdades considerables?. La teoría de la justicia de Nozick afirma, de manera muy resumida, lo siguiente: si asumimos que todo el mundo tiene derecho a los bienes que posee si los obtiene de manera legítima (ya veremos en qué consiste esa legitimidad), entonces una *distribución justa* de bienes sólo puede ser aquella que resulte del *libre intercambio* entre personas. Por ello ningún gobierno puede realizar políticas redistributivas legítimamente sin cometer una injusticia, a saber, aquella que consiste en quitarle a alguien lo que es suyo (vía impuestos por ejemplo) para dárselo a otros.

La teoría de Nozick se apoya en tres principios centrales:

a) **Principio de Transferencia:** lo que es adquirido con justicia puede ser transferido libremente.

b) **Principio de adquisición inicial justa:** principio que determina cómo se puede adquirir la propiedad inicial de las cosas.

c) **Principio de rectificación de injusticias:** permite tratar los casos en los que la adquisición o transferencia de bienes no fue justa.

A partir de estos principios Nozick llega a la conclusión de que sólo es legítimo un Estado mínimo que se limite a proteger a las personas contra el abuso, el fraude, el robo, etc. Cualquier otra cosa (financiación pública de colegios, carreteras, hospitales, parques) significa coaccionar a la gente contra su voluntad.

¿Cómo justifica Nozick su teoría, de dónde proceden sus principios?. Dos argumentos de distinta naturaleza le valen a este autor para defender su propuesta: uno al que denomina intuitivo (pues Nozick lo considera evidente por sí solo) y otro que defiende la inviolabilidad de la propiedad privada sobre la base de la noción de autopropiedad). Veamos por partes cada uno de estos argumentos.

A) EL ARGUMENTO INTUITIVO: EL CASO DE WILT CHAMBERLAIN

Supongamos, nos pide Nozick, que partimos de una situación inicial justa en la que todo el mundo está de acuerdo en que los bienes se distribuyan de manera equitativa. Para facilitar el ejemplo, aceptemos que en esa situación (a la que vamos a llamar D1) a todos se nos distribuye una misma cantidad X de dinero. Y supongamos que existe un jugador de baloncesto excepcional, Wilt Chamberlain (uno de los mejores jugadores de la NBA de todos los tiempos), al que todos queremos ver jugar. Chamberlain firma un contrato con un equipo: según este contrato él se quedará con el 10 por ciento del precio de las entradas cuando su equipo juegue en casa. De esta forma, al final de la temporada, Wilt resulta que ha ganado 1 millón de dólares y la distribución inicial D1 se ha transformado en la distribución D2, en la que todos tenemos X menos el precio de nuestra entrada y Wilt tiene X más 1 millón de dólares. ¿Es injusta la distribución en D2?; ¿tiene derecho Wilt a esos ingresos? Según Nozick sí, pues los ha adquirido justamente (principio de adquisición inicial justa). ¿Tiene derecho el estado a quitarle nada a Wilt?. Según el principio de transferencia no tiene derecho, aunque ese dinero sirviera, por ejemplo, para poner un hospital, pues la adquisición inicial fue justa. Si Wilt quiere donar parte de lo suyo para el hospital estará en su derecho, pero no se le puede obligar vía impuestos.

Sin embargo, el argumento intuitivo de Nozick es erróneo. Toda teoría de la justicia distributiva se puede descomponer en tres elementos:

P) Principios morales (como, por ejemplo, el principio kantiano de que no se trate a ninguna persona como un medio para nuestros intereses, sino siempre como un fin).

R) Reglas o criterios de justicia que gobiernan la estructura básica de la sociedad (por ejemplo, el principio de diferencia de Rawls o el principio marxista "a cada cual según sus necesidades").

D) Una distribución de bienes concreta en una sociedad dada.

Una teoría correcta de la justicia distributiva debe partir de unos principios morales (P) que dan lugar a una regla de justicia (R) que genera una distribución (D) de bienes. Nozick, en cambio, pretende que una distribución dada (D2) genere unos principios morales y una regla de justicia. En otras palabras, si -siguiendo su ejemplo- una persona acepta la distribución equitativa D1 es porque se ajusta a los principios morales que esa persona defiende (por ejemplo, sobre la igualdad de todos los seres humanos) y a una regla que considera justa (por ejemplo, "a cada cual según sus necesidades"): por ello, aunque la distribución de bienes D2 se genere a partir de D1, si D2 viola los principios morales y la regla de justicia en que aquella persona cree (o que la sociedad ha establecido democráticamente) no tiene por qué aceptarla. La justicia de una distribución originaria, como vimos al tratar la

obra de Rawls, no implica la justicia de distribuciones que esa situación originaria genere.

B. EL ARGUMENTO DE LA AUTOPROPIEDAD

El segundo argumento de Nozick está más elaborado y supone una defensa de la incompatibilidad de la libertad y la igualdad. En esta ocasión Nozick desarrolla su teoría de la justicia distributiva correctamente, esto es, partiendo de un principio moral aceptado por todos (a saber, que no somos esclavos y que, por lo tanto, cada cual es dueño de sí mismo), estableciendo luego una regla de justicia (la de la justa apropiación inicial de los recursos externos) y deduciendo el tipo de distribución de bienes (no igualitaria) que sería justa. Su argumentación se puede resumir como sigue³:

1. Nadie es esclavo de nadie en medida alguna, por ello
2. Nadie pertenece, totalmente o en parte, a nadie, por ello
3. Toda persona se pertenece a sí misma. Por lo tanto
4. Toda persona tiene que ser libre de hacer lo que le plazca si no perjudica a nadie, y no se le puede exigir que ayude a nadie.

Puesto que yo soy dueño de mí mismo, nadie puede exigirme nada sin mi consentimiento. De otra forma se me estaría coaccionando y no sería dueño de mí (sería un esclavo). Si el Estado me quita, en contra de mi voluntad, dinero o bienes que me pertenecen legítimamente para ayudar a los más desfavorecidos, éstos recibirán la ayuda porque el Estado me ha coaccionado (mediante una sanción), lo cual supone que yo soy, en parte, un esclavo, pues no soy dueño de mí mismo, al no poder hacer el uso que me plazca de lo que es legítimamente mío.

Ahora bien, hasta ahora nada se ha dicho de la legitimidad de mis posesiones, de "lo que es mío" (esto es, de la propiedad privada): el argumento 1-4 no basta para defender ni el derecho a la posesión privada de recursos ni las situaciones no igualitarias. Para ello Nozick introduce la siguiente premisa de carácter histórico:

5. Los recursos externos, en su estado original, no pertenecían a nadie. A partir de 4 y de 5, Nozick deduce su principio de la justa adquisición:

³ Este resumen lo tomo de Cohen (1995: 112-115).

6. Condición lockeana: Toda persona puede acumular para sí cantidades ilimitadas de recursos naturales sin con ello no perjudica a nadie (no empeora su situación). De donde se deduce,

7. Cantidades desiguales de recursos naturales pueden ser legítimamente propiedad privada de una parte de la población.

Así pues, si todo el mundo es dueño de sí mismo y los recursos naturales pueden ser legítimamente monopolizados por unos pocos, siempre que los demás no vean empeorada su situación, el resultado será una sociedad en la que resulten legítimas enormes desigualdades de resultados.

8. Las desigualdades de resultados, por grandes que sean, son inevitables; o sólo se pueden evitar violando el derecho de la gente a la posesión de sí mismos y de las cosas.

Si una persona adquiere su riqueza sin perjudicar a otros (gracias, por ejemplo, a su esfuerzo o talento) la desigualdad que se genera, por grande que sea, no será injusta, y no se podrá obligar a aquella persona a transferir parte de su riqueza en beneficio de otros. Esto es lo que hace imposible, para Nozick, tanto una forma de estado que vaya más allá del Estado mínimo como un mecanismo de distribución ajeno al mercado, en el cual se realiza plenamente la idea del intercambio libre. La teoría de Nozick trata, pues, de dotar de fundamentos normativos al principio de la justa adquisición de títulos de propiedad privada (*entitlement theory*) basándose en el principio moral de la autopropiedad y en el principio histórico de que en su origen los recursos externos no pertenecían a nadie.

Desde un punto de vista práctico, así como los defensores del Estado del bienestar han visto en la teoría de Rawls el espaldarazo normativo de sus argumentos, los adalides del mercado libre y de la iniciativa privada frente al estado providencia han recurrido al liberalismo propietario de Nozick y otros *anarcocapitalistas* para reforzar sus argumentos. Sin embargo, los argumentos de Nozick son muchos más débiles que los de Rawls, pues resulta fácil que se vuelvan contra su propia teoría. Como hemos visto, el principio de adquisición añade la cláusula de que las apropiaciones son justas sólo si no perjudican a nadie. ¿Se puede afirmar que las sociedades actuales se han desarrollado sobre la base exclusiva de adquisiciones justas en el sentido de Nozick?. Si no se puede afirmar -y hay razones históricas para pensar que no se puede- el principio nozickiano de rectificación de injusticias supondría la puesta en práctica de políticas redistributivas más radicales aún que las que se desprenden de la teoría de Rawls, echando por tierra la defensa del Estado mínimo y del mercado libre.

3. LA CRÍTICA COMUNITARISTA AL LIBERALISMO

Para las teorías de la justicia liberales la respuesta a las preguntas sobre qué se distribuye y cómo se distribuye puede ser muy distinta según se abogue por el igualitarismo o por la defensa a ultranza de la propiedad privada. Sin embargo, la respuesta a la pregunta "entre quiénes se distribuye" es similar y, como vimos más arriba, denota uno de los rasgos característicos de toda concepción liberal de la justicia. O dicho de otra forma; si para la tradición liberal el objeto de la justicia puede ser muy diverso, el sujeto de la justicia es siempre más o menos el mismo: un decisor racional que elige en función de sus intereses y que es capaz de estar por encima de toda determinación social y personal.

"Según la visión liberal del yo, se considera que los individuos son libres de cuestionar su participación en las prácticas sociales existentes, y de hacer elecciones independientemente de éstas, en el caso de que tales prácticas ya no merezcan ser seguidas. Como resultado, los individuos ya no se definen en cuanto participantes de ninguna relación económica, religiosa, sexual o recreativa en particular, ya que son libres de cuestionar y rechazar cualquier relación. Rawls resume esta versión liberal afirmando que "el yo es previo a sus fines" (Kymlicka, 1995: 229).

Cuando tratamos de dar respuesta a la cuestión sobre los sujetos de la justicia, cuando nos preguntamos entre quiénes se distribuyen recursos, no podemos apelar, según los comunitaristas⁴, a un yo desvinculado (*unencumbered self*) capaz de elegir neutral e imparcialmente principios ideales y universales de justicia. Para los comunitaristas la concepción liberal del yo resulta vacía, pues atenta contra nuestra percepción de nosotros mismos como individuos que se hallan inmersos en las más diversas prácticas comunitarias (inmersos, esto es, en tradiciones, culturas, lenguajes, etc. diversos). El yo no es previo a sus fines, sino que constituye en función de fines que están determinados por la comunidad a la que se pertenece y de la que resulta muy difícil desvincularse.

La crítica de los comunitaristas a la concepción liberal de la persona desvinculada de toda comunidad les conduce al rechazo de los principios filosóficos y políticos del liberalismo. Los comunitaristas, obvio es decirlo, no son universalistas, pues a su entender las prácticas políticas, los principios de justicia, la noción de igualdad, etc. deben extraerse del seno de comunidades concretas; se oponen, asimismo, a la neutralidad liberal, pues consideran que resulta imposible no justificar la práctica política sobre la base de una concepción sustantiva del bien común que arraigue en la forma o formas de vida de la comunidad; no son tampoco defensores del estado mínimo, ya que

⁴ Aunque se trata de pensadores muy distintos entre sí, bajo el nombre de comunitarismo se han englobado las obras de Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Charles Taylor y Michael Walzer, entre otros (ver bibliografía más abajo).

consideran que el estado debe intervenir para promover y proteger las formas de vida comunitarias (la cultura, el lenguaje, las tradiciones...). Por último, los comunitaristas se oponen al individualismo liberal: para ellos la comunidad está por encima del individuo.

Sin embargo, el pensamiento político comunitarista no ha desarrollado teorías de la justicia social tan elaboradas como las liberales. Buena parte de su trabajo en este terreno ha consistido, más bien, en la crítica a las concepciones liberales de la justicia. Por ello me centraré brevemente, en el siguiente apartado, en la única obra comunitarista que ha propuesto expresamente una teoría de la justicia alternativa a las liberales.

3.1. Esferas de la justicia: la teoría de la justicia social de Michael Walzer

En su influyente obra *Las esferas de la justicia* (1993) Walzer propone lo que denomina una teoría pluralista de la justicia dirigida a la elaboración de un concepto "complejo" de igualdad. Walzer rechaza la noción "simple" de la igualdad liberal que trata de hallar un criterio de justicia único que iguale a todo el mundo en todos los ámbitos posibles. Partiendo de la idea comunitarista de que los personas estamos íntimamente ligadas a una comunidad que nos proporciona una identidad y una forma de entender en común las prácticas sociales, Walzer considera que no podemos distribuir los distintos bienes de interés social mediante un único criterio de distribución. Las convenciones sociales de nuestras comunidades atribuyen **esferas** distintas a los diversos bienes que hay que distribuir, y en cada esfera rige un criterio distributivo distinto. Así, por ejemplo, en nuestra sociedad los bienes que se precisan para tener una buena salud se distribuyen según el principio "a cada cual según sus necesidades"; los premios y castigos se distribuyen según el mérito; la educación superior según el talento; la ciudadanía según las necesidades y tradiciones de la comunidad; y la riqueza según la habilidad y la suerte que se tenga en el mercado. Y lo que es más, distintas comunidades valoran bienes distintos y desarrollan también principios distributivos diferentes: Walzer analiza en su obra la distribución de recursos mediante intercambios rituales de regalos en las islas Trobiand, los principios meritocráticos de las dinastías Chinas, la solidaridad entre los miembros de una empresa cooperativa de San Francisco, etc.

La teoría de Walzer se asienta, pues, en dos ideas básicas. En primer lugar, cada tipo de recurso debe distribuirse según un principio adecuado a la esfera que le corresponde (salud, educación, política, riqueza...). En segundo lugar, el éxito en una esfera no debe implicar el dominio sobre otras esferas. El éxito de una persona en el mercado no debe implicar que esa persona pueda comprar votos o recursos para la salud enormemente escasos, como pueden ser corazones o pulmones.

El esfuerzo de Walzer para extraer los principios de justicia de las prácticas sociales de la comunidad en distintas esferas está encaminado, por una parte, a cuestionar que la filosofía política deba ser una labor abstracta, ajena a la sociedad, cuyo fin consista en hallar los verdaderos y únicos principios de justicia y, por otra parte, supone una crítica a la noción rawlsiana de los bienes primarios como bienes que desea cualquier individuo racional en toda sociedad. Sin embargo, como se ha señalado con frecuencia, dicho esfuerzo encierra dos de los puntos más débiles no sólo de la obra de Walzer, sino de todo el pensamiento comunitarista: el relativismo en temas de justicia y la concepción idealizada de la comunidad. Walzer afirma que la sociedad es justa cuando es fiel a la forma de vida compartida por sus miembros. Así, por ejemplo, sería injusto que se llevaran a cabo distribuciones igualitarias en una sociedad cuyas tradiciones aceptan el sistema de castas. Lo cual no implica, según este autor, que una sociedad justa no deba establecer mecanismos alternativos de distribución para los que no estén de acuerdo con las tradiciones. Pero esto resulta difícil de entender, pues si la justicia tiene que ver con las prácticas sociales compartidas, con la comprensión común que comparten los miembros de una comunidad, ¿cómo pueden ponerse de acuerdo, hablar siquiera, sobre temas de justicia quiénes por pertenecer a comunidades distintas o, incluso perteneciendo a una misma comunidad, no comparten las mismas prácticas y tradiciones?, ¿cómo podrían llegar a un acuerdo sobre justicia el defensor de la desigualdad en un sociedad de castas con la defensora, en esa misma sociedad, de distribuciones igualitarias?. Esto nos lleva al problema, característico también del pensamiento comunitarista, de la idealización de la comunidad como una entidad homogénea. No sólo las comunidades no son internamente homogéneas sino que resulta difícil trazar los límites de una y otras, pues a menudo se hallan entremezcladas. ¿Es España, por ejemplo, una comunidad?, ¿es más bien una comunidad de comunidades que comparten unos valores sí y otros no?, ¿es una comunidad que se halla inmersa en una comunidad supranacional que comparte un conjunto de valores (Europa, la sociedad occidental)?. Seguramente será todo eso, pero entonces resultará difícil apelar a una entidad idealizada -la comunidad- para extraer de ella principios de justicia.

La crítica comunitarista ha hecho mella, con todo, en el liberalismo, que ha tratado en los últimos años de mostrar cuáles serían los elementos centrales de una comunidad liberal pluralista, y cómo se puede hacer frente, en una comunidad semejante, a los derechos de las distintas minorías culturales (Kymlicka, 1996). Sin embargo, buena parte de los comunitaristas no rechazan tanto los criterios liberales de justicia como su justificación. En ese sentido, las ideas comunitarista no han ido tan lejos en la superación de los principios de justicia liberales como la propuesta de tradición marxista que comento a continuación.

4. LA SOCIEDAD DEL INGRESO BÁSICO GARANTIZADO: UNA TEORÍA MARXISTA DE LA JUSTICIA

Marx siempre fue reacio a imaginar con detalle la sociedad del futuro. Su firme voluntad de construir una teoría socialista "científica" le condujo a deplorar toda fantasía utópica sobre la posible naturaleza del socialismo. Pese a ello, su concepción de la historia como un progresivo desarrollo de las fuerzas productivas le permitía albergar la esperanza -compartida con los socialistas utópicos- en un orden social muy superior al capitalismo. Ese orden sólo se alcanzaría mediante un lento proceso dividido en dos fases bien diferenciadas. La primera de ellas, el socialismo, que aún portaría elementos del modo de producción del que surgió, tendría por función hacer posible el advenimiento de la fase superior, el comunismo. Tímidamente esbozados por Marx en la *Crítica del programa de Gotha*, los rasgos de ambas fases serían, aproximadamente, los que destaco a continuación.

Si bien el capitalismo entraña un desarrollo de las fuerzas productivas sin precedentes en la historia, las contradicciones inherentes a un sistema en el que impera la propiedad privada de los medios de producción, terminan encadenando irremediabilmente ese desarrollo. El socialismo (caracterizado por la propiedad colectiva de los medios de producción) permite de nuevo que las fuerzas productivas se desenvuelvan vertiginosamente sin ligaduras. Se va originando así, según Marx, una situación de abundancia tal que hace posible el futuro tránsito al comunismo. La propiedad pública de los medios de producción supone bajo el socialismo, además, tanto el control colectivo del producto social, distribuido según el principio "a cada cual según su trabajo", como la ausencia de explotación.

El comunismo, fruto del socialismo, tendría a su vez las siguientes características (van Parijs, 1986):

- a) El principio de distribución vendría definido por la fórmula "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades", lo que implicaría que
- b) el producto social se distribuiría entre los individuos de forma que cubriera sus necesidades fundamentales y
- c) no se tendría en cuenta la contribución individual a dicho producto. Esto supondría que
- d) los incentivos materiales no serían el único motivo para contribuir al producto social (lo que excluiría la alienación) y
- e) tal contribución no sería forzosa.

La transición del capitalismo al socialismo y de éste al comunismo se presenta, desde un punto de vista económico, como una *restricción progresiva de la esfera del intercambio*. En el capitalismo tanto los medios de producción como la fuerza de trabajo y los bienes de consumo son objeto de intercambio mercantil. En el socialismo sólo existiría intercambio de bienes de consumo. El comunismo, por último, haría desaparecer también esa transacción. Por el lado normativo esa doble transición supone, como hemos visto, la desaparición bajo el socialismo de la explotación, y la ausencia de alienación en el comunismo: nadie trabajaría para otro contra su voluntad.

¿Sería posible concebir el paso al comunismo -a una sociedad libre y justa- no como la progresiva restricción de la esfera del intercambio sino como la *distribución gradual del producto social según el principio "a cada cual según sus necesidades"*? Esta es la pregunta que se hacen Robert Van de Veen y Philippe van Parijs en su teoría marxista de la justicia. Según estos autores, el principio de distribución comunista supone que "el producto social se distribuye de tal forma que 1) las necesidades básicas de todos son debidamente satisfechas, y 2) que la parte de cada individuo es independiente de su aportación de trabajo (libremente realizada)" (Van der Veen y Van Parijs, 1988a: 21). Para estos autores el ideal comunista se preserva si nos acercamos a dicho principio distributivo -"a cada cual según sus necesidades"- con independencia de que los medios de producción sean o no propiedad colectiva. De ello se desprende que no sea imposible acceder al comunismo desde el capitalismo: basta con que tal principio vaya regulando paulatinamente la distribución del producto social. Van der Veen y Van Parijs proponen con ese fin la introducción de un *subsidio o ingreso universal garantizado* que satisfaga las necesidades básicas de todos y haga del trabajo una actividad voluntaria, no alienada⁵. La doble transición que habría de tener lugar prescindiría, en este caso, del socialismo: en una primera fase se sustituiría el capitalismo del estado del bienestar por el *capitalismo del subsidio universal*. La red de beneficencia social condicionada del estado del bienestar desaparecería y daría paso a un ingreso incondicional que cubriera las necesidades fundamentales de todos, definidas en función del grado de desarrollo del país. En una segunda etapa, el capitalismo del subsidio terminaría por engendrar "una situación en la que el producto social se distribuyera enteramente en forma de subsidios incondicionales" (VV y VP, 1988b:130). Esta segunda fase, regida del todo ya por el principio distributivo "a cada cual según sus necesidades", podría denominarse comunista sin alejarse demasiado de la concepción del propio Marx.

La teoría de la justicia de Van Parijs y Van der Veen trata de ir más allá, como vemos, de las propuestas liberales igualitaristas, rescatando los elementos

⁵ "Un ingreso básico es un ingreso pagado por el gobierno a todo miembro de pleno derecho de la sociedad 1) incluso si no tiene voluntad de trabajar, 2) con independencia de que sea rico o pobre, 3) viva con quien viva y 4) sin importar en que parte del país viva" (van Parijs, 1996: 35).

más interesantes y aún válidos de la concepción marxista de la sociedad comunista. Trata de ir más allá del liberalismo porque está interesada en una concepción de la distribución justa que no sea sólo igualitaria, sino que erradique también la explotación y la alienación propia de las sociedades en las que una parte de la población se ve obligada a vender su fuerza de trabajo para subsistir. El liberalismo igualitarista (no así el propietario o libertario de un Nozick) intenta mitigar este problema distribuyendo recursos a los más desfavorecidos. Pero a lo más que llega ese liberalismo es a contrarrestar las consecuencias negativas de la explotación y del mercado, sin atender al problema de la alienación. Una sociedad liberal justa puede ser una sociedad de individuos alienados. El problema de la alienación está relacionado con lo que se considera que deben ser los elementos de una vida buena; por ello la política liberal no puede justificar sus medidas distributivas sobre la base de mitigar la alienación, pues violaría el principio de la neutralidad. La sociedad del subsidio universal garantizado, por el contrario, no sólo impide que se den situaciones de explotación sino que, además, al proporcionar a todo el mundo un ingreso con independencia de que trabaje o no, hace del trabajo una actividad voluntaria, otorgando a los individuos la *libertad real*, no formal como en las sociedades liberales, de vivir la vida que desean vivir. Una sociedad basada en un ingreso universal garantizado estaría compuesta, según Van der Veen y Van Parijs, por personas realmente libres, ni explotadas ni alienadas. En esa sociedad no tendría por qué desaparecer el mercado, pero sí se llevaría a cabo la desmercantilización total de la fuerza de trabajo; mucho más allá, sin duda, de la que ya se da en el estado del bienestar (que desliga en parte la obtención de un ingreso mínimo del hecho de estar trabajando, esto es, de poder o no vender la fuerza de trabajo). Por otro lado, la sociedad del ingreso básico implica -a diferencia del liberalismo y de la concepción que tenía Marx del comunismo- la existencia de un estado fuertemente interventor que recaude los impuestos necesarios para distribuir el subsidio.

La propuesta de van Parijs y van der Veen se enfrenta, sin embargo, a dos críticas muy graves. La primera de ellas apela a la casi imposibilidad económica de instaurar en ningún país (excepto en unos pocos muy ricos) un ingreso básico universal⁶. La segunda crítica afirma que, aunque fuera económicamente viable, mucha gente no consideraría moralmente legítimo que a los que no deseen trabajar se les garantice un ingreso. Con respecto a la primera crítica van Parijs y Van de Veen afirman que la mayoría de los países capitalistas avanzados gozan de una situación de *abundancia relativa* mal distribuida que permite la implantación de un subsidio garantizado para todos que satisfaga las necesidades básicas de los ciudadanos del país en que se instaure. Ello siempre y cuando desaparezca por completo, claro está,

⁶ Tanto la propuesta sobre el subsidio como el debate sobre las posibilidades económicas y políticas de implantarlo se encuentran recogidos en el número 46/47 de la revista *Zona Abierta*.

la red actual de protección social (pensiones, subsidios de desempleo, becas, salarios sociales condicionales, etc.). En segundo lugar, los autores de esta propuesta consideran que si todo el mundo tiene derecho a *no* trabajar el problema moral no se plantea. Pero entonces, ¿quién trabajaría?. Trabajaría todo aquel que quisiera aumentar sus ingresos más allá del subsidio, trabajaría todo aquel que tuviera una motivación no sólo económica y quisiera desarrollar su vocación (como médico, abogado, pintor o empresario), trabajaría todo aquel al que la sociedad le incentivara económicamente con sueldos elevados (mineros, poceros o barrenderos, trabajos que, al ser más duros nadie querría sin un incentivo económico muy por encima del subsidio). En todos estos casos se recibiría el subsidio más el salario, razón por la cual no parece que la motivación para el trabajo sea necesariamente un problema.

Se trata, en cualquier caso, de una propuesta polémica que merece ser discutida y que se halla en la línea de algunas de las soluciones de izquierdas a la crisis del estado del bienestar; soluciones que proponen, entre otras cosas, la instauración de salarios sociales condicionales que simplifiquen el complejo entramado actual de ayudas. El carácter incondicional del subsidio de Van der Veen y Van Parijs hace que sus consecuencias sean más radicales y novedosas, aunque más complejas también de llevar a la práctica.

5. CONCLUSIÓN

A pesar de sus enormes diferencias y orígenes, casi todas las teorías modernas de la justicia comparten una serie de elementos sin los cuales apenas serían tomadas en cuenta. En primer lugar, todas parten del principio moral de que todo el mundo merece igual consideración o respeto. Ninguna teoría moderna pasaría la prueba del rigor filosófico si tomara como punto de partida la superioridad moral de unas personas frente a otras (la superioridad de los blancos frente a los negros, de los arios frente a los no arios, de los cristianos frente a los paganos, de los serbios frente a los croatas, etc.). En segundo lugar, y estrechamente vinculado con lo anterior, todas las teorías modernas de la justicia defienden la igualdad de oportunidades como ideal social. La diferencia entre ellas se halla, como ha señalado John Roemer (1998), en el lugar en que sitúan el "antes" y el "después" del que han de partir los individuos. Las teorías más igualitaristas -como la de Rawls o la de van Parijs y van der Veen- consideran que los individuos deben partir de una situación inicial en la que se produzca una importante distribución de recursos, aunque ello implique la intervención del estado. Las menos igualitaristas, defensoras en general del estado mínimo, igualan las oportunidades de manera más difusa, apelando, como en el caso de Nozick, a una situación originaria en la que nada pertenecía a nadie.

En tercer lugar, la mayoría de las teorías modernas de la justicia (excepto las libertarias o propietaristas, que no son consideradas coherentes y rigurosas de manera unánime), implican la aplicación de importantes correcciones a los resultados distributivos del mercado, lo que supone, en última instancia, la necesidad de que exista un estado interventor que redistribuya el producto social.

Por último, a diferencia de las teorías clásicas de la justicia, de naturaleza utópica, las teorías modernas no sólo se preocupan de ser coherentes y rigurosas en sus argumentaciones, sino que también tratan de ser factibles. Para ello han establecido un fértil diálogo con la ciencia social positiva más reciente, abriendo cada vez mayores e importantes vías de influencia mutua⁷.

6. BIBLIOGRAFIA

Ackerman, B. (1993), *La justicia social en el estado liberal*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

--- (1995), *El futuro de la revolución liberal*. Barcelona: Ariel.

Bobbio, N. (1989), *Liberalismo y democracia*. México: F.C.E.

--- (1993), *Igualdad y libertad*. Barcelona: Paidós.

Cohen, G. (1995), *Self-ownership, Freedom and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dworkin, R. (1983), "Liberalismo", en Hampshire, S. (comp.), *Moral pública y privada*. México: F.C.E.

--- (1989) *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel

Kymlicka, W. (1995), *Filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.

--- (1996), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*. Madrid: Alianza Editorial

Mulhall, S. y Swift, A. (1996), *El individuo frente a la comunidad*. Madrid: Temas de Hoy.

⁷ Desde el terreno de la economía del bienestar, por ejemplo, se ha discutido la obra de Rawls casi tanto como desde la filosofía política, y ésta última ha empleado con profusión argumentos económicos para elaborar propuestas de justicia social.

- Nozick, R. (1988), *Anarquía, estado y utopía*. México: F.C.E. [publicada originalmente en 1974]
- Rawls, J. (1978), *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE [Edición original de 1970].
- (1996), *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Roemer, J. (1995), *Un futuro para el socialismo*. Barcelona: Crítica.
- (1998), *Equality of Opportunity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1996), *Democracy's Discontent*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- , (1996), *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Vallespín, F. (1985), *Nuevas teorías del contrato social: Rawls, Nozick y Buchanan*. Madrid: Alianza Editorial.
- Van der Veen, R. y Van Parijs, Ph. (1988a); "Una vía capitalista al comunismo", *Zona Abierta*, nº 46/47, pp. 19-46.
- (1988b); "Subsidios universales frente a socialismo", *Zona Abierta*, nº46/47, pp. 129/178.
- Van Parijs, Ph. (1986); "Marxismo, ecologismo y transición directa al comunismo", *Mientras tanto*, nº 26, pp. 107-129.
- (1993), *¿Qué es una sociedad justa?*. Barcelona: Ariel.
- (1996), *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós.
- Walzer, M. (1993), *Las esferas de la justicia*. México: F.C.E. [publicada originalmente en 1983].
- (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Madrid: Alianza Editorial.