

# LA LEGITIMIDAD DE LOS INCENTIVOS EN EL LIBERALISMO IGUALITARIO DE JOHN RAWLS

LEGITIMACY OF INCENTIVES IN JOHN RAWLS'S  
EGALITARIAN LIBERALISM

**NICOLE DARAT GUERRA**

Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Paseo del Prado de la Magdalena s/n

Valladolid, España

nicole.darat@alumnos.uva.es

## RESUMEN

En el siguiente artículo se busca ofrecer una crítica al llamado *principio de diferencia* en la teoría Rawlsiana. Dicho principio ha sido objeto de críticas tanto desde la derecha como desde la izquierda, discusión que abordaremos en este texto a partir del contraste entre las posturas de Robert Nozick y G.A. Cohen, para rescatar desde ahí elementos que nos permitan problematizar los supuestos motivacionales que subyacen a una democracia liberal. El objetivo de este texto será proponer un horizonte teórico alternativo al de Rawls, cuyo lenguaje, deliberadamente o no, tiene un rol preponderante en las discusiones actuales en la

sociedad chilena. La pregunta por la legitimidad de los incentivos es finalmente, la pregunta por la legitimidad de las actitudes estratégicas dentro de un pacto social del que las instituciones serían el reflejo.

*Palabras claves: Rawls, igualitarismo, principios de justicia, incentivos, democracia, solidaridad.*

### ABSTRACT

In the following paper we seek to offer a critique to the so called *difference principle* in Rawlsian theory. This principle has been subjected to criticisms as much of the left as from the right, discussion that we'll address in this text from the contrast between Nozick's and G.A. Cohen's standpoints, to pick up from there the elements that will allow us to problematize the underlying motivational assumptions of a liberal democracy. This text aims at proposing an alternative theoretical horizon to that of Rawls, whose language, deliberately or not, has a predominant role in Chilean society's nowadays discussions. The question for the legitimacy of incentives is, in the end, the question for the legitimacy of strategic attitudes in a social compact of which institutions are the reflection.

*Key words: Rawls, Egalitarianism, Principles of Justice, Incentives, Democracy, Solidarity.*

## 1. NOTAS INTRODUCTORIAS

Que el liberalismo político es una concepción para las instituciones básicas de la vida política, y no para toda la vida, parece evidente; sin embargo esta idea adquiere una particular importancia a la luz del alcance que pueda tener la aplicación de la teoría en la sociedad política concreta y, más precisamente, en los ciudadanos cuya lealtad espera conquistar.

John Rawls hace notar persistentemente a lo largo de su obra que el objetivo de la teoría es encontrar líneas orientativas razonables para las cuestiones clásicas de justicia distributiva en relación con la *estructura básica* de la sociedad. Al determinar de esta forma el alcance de la teoría de la justicia, Rawls define un límite a la misma: la justicia se predica de las instituciones básicas de la sociedad, no de las acciones de los individuos. En esta diferenciación estamos suponiendo en la base de la teoría la distinción entre individuos e instituciones, pero quizá deberíamos preguntarnos antes, si acaso es posible concebir las instituciones al margen de los individuos que las crean y las mantienen. Esta misma distinción tajante, entre individuos e instituciones, redundará más tarde en la difícil cuestión de garantizar la estabilidad social, que recaerá, final e ineluctablemente, sobre los individuos. Sobre esos individuos que no son el objeto primario de la teoría.

## 2. LA ESTRUCTURA BÁSICA DE LA SOCIEDAD

Es preciso identificar qué entiende Rawls por *estructura básica*, a fin de distinguir qué pertenece a ella y qué no. En *El liberalismo político*, Rawls la definirá en los siguientes términos:

Por estructura básica se entiende la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones sociales hasta constituir un sistema único, y cómo éstas asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de ventajas que surgen de la cooperación social. (Rawls, *Political Liberalism* 257)

La idea de “cooperación social” es de vital importancia en la teoría Rawlsiana, en este sentido el funcionamiento de la sociedad se entiende como el producto de un trabajo conjunto, donde cada uno, persiguiendo

sus propios fines, al hacerlo en el marco de un entramado institucional justo, produce un resultado que es beneficioso para toda la sociedad. El énfasis debe ser puesto en la justicia del marco institucional, que encausa las acciones individuales hacia la cooperación, pues este marco institucional no solo actúa como un sistema limitador de las alternativas disponibles, por ejemplo, para el emprendimiento personal, sino también como un sistema de información. Dicho de otro modo, el mantenimiento de las instituciones que, por ejemplo, dan seguridad a la propiedad y que garantizan a cada uno el goce de los frutos de su trabajo, solo es posible bajo una idea de sociedad en tanto un esquema de cooperación, es decir, una sociedad en que sus miembros respetan las normas porque *saben* que los demás las respetarán. Un marco institucional justo y ampliamente aceptado en cuanto tal, nos da la información de que podemos confiar en que los demás también cooperarán. En este sentido, Avner Greif define las instituciones como

. . . un sistema de factores sociales que conjuntamente generan una regularidad de la conducta. Cada componente de este sistema es social dado que es un factor artificial, no físico, que es exógeno a cada individuo cuya conducta influencia. Juntos, estos componentes motivan, permiten y guían a los individuos a seguir una conducta entre las muchas que son tecnológicamente posibles en situaciones sociales. (Greif 30)

Para que las instituciones tengan la capacidad de generar la regularidad conductual que se proponen es necesario que actúen como un sistema de información:

Las reglas que prescriben la conducta, como sean, no influyen la conducta a no ser que las personas estén motivadas a seguirlas. Para que las reglas sean parte de una institución los individuos deben estar motivados a seguirlas. Esta condición puede ser satisfecha si, por ejemplo es de conocimiento común que la infracción será penalizada de forma suficientemente dura como para desincentivar los abusos . . . Aunque cada individuo puede decidir por sí mismo si las sanciones se harán efectivas o no, cada uno tiene que dar por sentado que todos los demás creen que este es el caso. (Greif 31)

Aunque no podamos tener pleno conocimiento de cuáles sean los efectos de nuestras elecciones individuales en el largo y mediano plazo, las instituciones cumplen el papel coordinador de estas. Un marco institucional justo aseguraría así, la justicia de los resultados de las acciones individuales. La cooperación social surge de la voluntad de preservar dichos resultados a través de la modificación de nuestra conducta de acuerdo a los patrones prescritos por dichas instituciones. Quien accede a actuar de este modo y se abstiene de actuar de forma meramente egoísta, lo hace con el conocimiento de que los demás también actuarán así y que puede obtener ventaja de la extensión de esta conducta en el tiempo.<sup>1</sup>

El rol de la estructura básica para Rawls es el de conservar un trasfondo justo que la mera interacción de las elecciones individuales aisladas no conservaría y que, sin embargo, es imprescindible para que la cooperación social tenga lugar. Las condiciones necesarias para un trasfondo justo pueden ser socavadas aun cuando nadie actúe inequitativamente o se percate del modo en que los resultados de las transacciones entre adultos responsables afectan a las oportunidades de los demás; en este sentido, un sistema competitivo de precios no presta atención a las necesidades de los individuos y no puede, por ende, ser el único mecanismo de distribución de la riqueza.

No podemos, pues, confiarles la preservación de la justicia en una sociedad a los individuos ni por la vía de la virtud, ni por la imposición de reglas restrictivas. Esto último resultaría excesivamente costoso, sino imposible, mientras que sobre lo primero conocemos ya la reticencia de Rawls a apoyarse sobre cualidades raras (*A Theory of Justice* 438). Aun cuando los individuos creyeran razonablemente estar actuando de manera justa, respetando las normas, se requeriría de instancias que estén por sobre la conducta de los individuos aislados, con el fin de mantener el trasfondo

---

<sup>1</sup> Véase, sin embargo, Robert M. Axelrod, *The Complexity of Cooperation: Agent-based Models of Competition and Collaboration* (Princeton University Press, 1997). Axelrod habría probado, a través de los llamados “torneos del dilema del prisionero”, que la estrategia dominante entre individuos puestos frente a la clásica problemática del dilema del prisionero de forma reiterada, era la cooperación condicional, la estrategia denominada *tit for tat*. Esta forma de cooperación, de acuerdo con el autor, sería el resultado más esperable incluso en contexto en que no existen instituciones que la sostengan.

social justo (*background fairness*), y esto no es atribuible exclusivamente a la propensión a la inequidad que podríamos suponer en los individuos, sino a la incapacidad de los mismos para comprender el alcance de sus acciones e interacciones vistas colectivamente. Determinar la equidad de un acuerdo requiere ver más allá de las circunstancias inmediatas de quienes pactan, requiere tener en cuenta disposiciones sociales de más largo alcance, como por ejemplo, la igualdad de oportunidades.

Tampoco las reglas pueden hacer el trabajo de velar por la equidad de las transacciones, debido a la serie de requisitos que debe cumplir una regla, principalmente la simplicidad en su comprensión y aplicación, que sería muy difícil cumplir cuando lo que se busca reglar es un ámbito tan amplio. La estructura, por el contrario, refuerza a través del sistema jurídico otro conjunto de reglas que sí son simples y viables, que regulan los contratos y otros acuerdos.

La preservación de un trasfondo justo a través del proceso social es una tarea que debe llevarse a cabo de modo constante, por lo que una distribución justa de las cargas y beneficios de la cooperación social, es decir, el establecimiento de un esquema de cooperación equitativo, debe estar inscrito en los mismos principios que rigen a las instituciones. (Rawls, *A Theory of Justice* 243)

Existiría, pues, una división del trabajo entre los principios que regulan la estructura básica y las reglas, que lo hacen sobre las acciones concretas de los individuos y asociaciones.

Si puede instaurarse esta división del trabajo, entonces los individuos y las asociaciones son dejados en libertad para promover sus fines más efectivamente en el marco de la estructura básica, seguros de que, en alguna parte del sistema social están haciéndose las correcciones necesarias para preservar un trasfondo justo. (Rawls, *Political Liberalism* 269)

Aquí logramos entender a qué apunta la limitación del alcance de su *Teoría*, orientada a la justicia de las instituciones básicas de la sociedad y no a *toda la vida*: una teoría liberal de la justicia es una teoría que busca especificar el procedimiento mediante el cual se elegirían los principios más justos que actúen como guías para las instituciones y no una que pretenda cambiar

las disposiciones de ánimo de los ciudadanos, aquello que a los antiguos les gustaba llamar *virtú*. Es por esto que Rawls parece no tener problema en dejar espacio al libre juego del interés de los individuos, una vez establecida la estructura básica. Los individuos podrían entonces despreocuparse de la justicia de sus acciones, pues “en alguna parte del sistema social” se operará la conversión alquímica del egoísmo, en reciprocidad. La ambigüedad con que Rawls se refiere a esta función de la estructura básica, bastaría para reflejar que no es necesario que los individuos conozcan siquiera la articulación de las instituciones en esta estructura para *transformar* la actividad aislada de estos en cooperación social. Ciertamente las relaciones sociales son anónimas, y no podemos exigir sentimientos de fraternidad entre miembros que carecen de cualquier vínculo natural entre sí; los mismos entusiastas de la simpatía como Hume y Smith no dudaban en reconocer los límites de ésta. Sin embargo, no es esta clase de fraternidad la que extrañamos aquí, sino una que se derivaría lógicamente del sentido de la justicia, que en otra parte Rawls le atribuye a los ciudadanos en el marco de lo que llama psicología moral razonable (Rawls, *A Theory of Justice*; Cap. VIII).

El fundamento de la estabilidad es la idea de que las personas morales son racionales y razonables, es decir, se asume que son capaces, tanto de concebir y promover una idea propia del bien, como de tener un sentido de la justicia. Rawls señalará este último como el puntal de la concepción pública de la justicia. No basta pues con que las instituciones justas, ordenadas por los principios de justicia, regulen la convivencia y la cooperación social, sino que será necesario que estas sean capaces de fomentar el sentido de la justicia que ya poseen las personas, en tanto que personas morales.

Una concepción de la justicia es más estable que otra si el sentido de la justicia que ésta tiende a generar es más fuerte y tiene más capacidad de vencer las inclinaciones perjudiciales y si las instituciones que esta permite, promueven el debilitamiento de los impulsos y tentaciones a actuar injustamente. La estabilidad de una concepción depende de un balance de los motivos: el sentido de justicia que ésta cultiva y los objetivos que ésta alienta deben normalmente vencer frente a las propensiones a la injusticia. Para estimar la estabilidad de una concepción de la justicia (y de la sociedad bien ordenada que ésta define), uno debe examinar la fuerza relativa de estas tendencias opuestas. (Rawls, *A Theory of Justice* 398)

Una de las ventajas que Rawls atribuye a la justicia como equidad frente a concepciones rivales es la de su capacidad interna para generar estabilidad. Esta capacidad depende de la eventual coincidencia entre la concepción del bien de un individuo y el concepto público de justicia que permea las instituciones.<sup>2</sup> Un individuo expuesto a lo largo de toda su vida a la influencia de las instituciones democráticas debería ser capaz de concebir su propio bien de un modo coherente con la idea de una sociedad justa. Visto de este modo, el esquema diseñado por Rawls parece requerir del ciudadano un mayor compromiso con las instituciones de lo que se podría inferir a partir de lo estrecho de su concepto de estructura básica, que es finalmente, el objeto de la justicia.

Al hablar sobre la idea de razón pública, dirá que es la libre aceptación de los ideales sostenidos por el gobierno, a través del juicio reflexionado, lo que hace a la autoridad legítima. Una sociedad bien ordenada, donde las instituciones de la estructura básica se rigen plenamente por la concepción pública de la justicia, no requiere de ciudadanos que se interesen por indagar y exponer los fundamentos de la justificación de dicha concepción, basta con que esta justificación esté disponible, reflejada en el buen funcionamiento de las instituciones. La definición de la estructura básica de la sociedad que Rawls da en *El liberalismo político* —en términos de sus efectos profundos y a largo plazo— parece mucho más apropiada para dar cuenta de la importancia, que finalmente adquieren las disposiciones psicológicas de los ciudadanos a la hora de garantizar la reproducción de la estabilidad democrática en torno a los dos principios, (Rawls, *Political Liberalism* 68) que la definición arriba citada, perteneciente a *Teoría de la Justicia*, donde simplemente hace referencia al entramado institucional que garantiza la distribución de los bienes y cargas de la cooperación.

---

<sup>2</sup> Rawls matizará, no obstante, en su trabajo posterior a *Theory of Justice*, que debido al “hecho del pluralismo”, esta coincidencia no puede sino ser parcial, pues el punto de vista privado de los ciudadanos tendría dos niveles: uno que coincide con la concepción pública de la justicia, y otro que responde completa o parcialmente a doctrinas comprensivas. Esta cuestión adquiere particular importancia al tratamiento de la estabilidad de la concepción pública de la justicia, en el marco de un pluralismo razonable en *Political Liberalism*.

### 3. EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA O LAS DESIGUALDADES ADMITIDAS EN UNA DEMOCRACIA IGUALITARIA

Lo dicho sobre estas líneas en torno al concepto de estructura básica de la sociedad y de lo limitado de su definición inicial, tiene como objetivo introducirnos en una discusión más profunda, tal como el título de esta sección lo anuncia, la de las desigualdades admitidas en una democracia igualitaria. Para abordar esta cuestión, cuya actualidad se renueva cada vez que conocemos los límites de la justicia distributiva liberal, volveremos aquí sobre una ya vieja discusión suscitada en torno a uno de los principios de justicia enumerados en la teoría Rawlsiana, a saber, el llamado principio de diferencia. Revisaremos dos críticas cuyo valor radica en el claro contraste que ofrecen entre sí. La primera es la que Robert Nozick hiciera pública en su texto de 1974 *Anarquía, Estado y Utopía*, donde, no sin un dejo de dramatismo, compara la redistribución con el trabajo forzado (Robert Nozick 169). En el extremo opuesto encontramos a G.A. Cohen, cuya perspectiva me parece es una de las exposiciones más brillantes de una crítica *desde la izquierda* al liberalismo igualitario de Rawls. En el caso de Cohen nos centraremos en su famoso libro *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, que compila la serie de conferencias Gilfford pronunciadas el año 1996 en la Universidad de Edimburgo.

Se trata, sin duda, de discursos distantes entre sí en el tiempo, así como ya distantes de nosotros también, sin embargo no deja de resultar sorprendente su actualidad para quien se dispone a pensar la raíz de una sociedad democrática, y así como cada tarde Maquiavelo recibía en su salón las ilustres visitas de los filósofos de la Antigüedad, puede resultarnos provechoso recibir también la visita de estos pensadores hoy ya lejanos.

Antes de revisar las críticas de Cohen a Rawls, es preciso recordar la formulación que Rawls da de los *principios de justicia* que han de regular las instituciones básicas de la sociedad. A lo largo de su obra, Rawls los formuló de distintas formas, con pequeñas variaciones en los énfasis. En su formulación definitiva, los mentados principios establecen lo siguiente:

Toda persona tiene igual derecho a un esquema completamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.

Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones. Primero, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en las condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben procurar el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad. (Rawls, *The Basic Liberties and their Priority* 107)

El principio de diferencia, aquel que introduce el grado de desigualdad permitida en una teoría igualitaria de la justicia, es susceptible de ser abordado desde dos lenguajes cuyos cruces no han sido plenamente explorados por quienes han criticado a Rawls; nos referimos aquí al llamado lenguaje de la justicia social y a aquel otro de la ciudadanía. Contrastar las posiciones de Nozick y Cohen nos permitirá operar dicho cruce. El primero rechaza la apelación a la virtud en la política, análogamente a su rechazo de cualquier sacrificio del beneficio individual en aras a la mantención de una pauta distributiva; el segundo, por su parte, buscando fundamentar la plausibilidad de un modelo más igualitario que el Rawlsiano, respalda exigencias mucho mayores tanto a los individuos como a las instituciones. Existiría pues una relación directa entre cuán igualitaria se desee la sociedad y cuán capaces de virtud se considere a los individuos. Esta relación puede parecer, tal vez, evidente, pero pone de manifiesto que ninguno de los autores en cuestión aquí promueve la idea de una sociedad perfectamente igualitaria, impuesta mediante la pura coacción. En lo que sigue buscaré fundamentar la tesis de que el límite de lo que podemos perseguir en términos de justicia social viene dado por cuánto estemos dispuestos a esperar de los ciudadanos, en términos de su compromiso con la mantención de un esquema igualitario de cooperación social.

Nozick, a quien podemos contar entre aquellos liberales que rechazan abiertamente la apelación a la virtud en política, critica duramente el principio de diferencia por considerarlo antiindividualista y rechaza de plano la suposición sobre la que este descansa: la sociedad como esquema de cooperación. Para él no se trata de negar que la cooperación entre los individuos sea posible o incluso necesaria, sino que esta es el resultado de una decisión voluntaria, y en ningún caso cabe suponer que la sociedad entera está embarcada en una relación de esta índole (Nozick 92). Para Rawls, en cambio, la sociedad no solo es un esquema de cooperación, sino que dicha cooperación es indiscernible, es decir, no podemos claramente distinguir

qué aporta exactamente cada individuo al producto final, que supera con creces el desarrollo que podría lograrse con cada individuo trabajando en forma aislada. Para Nozick, la idea de una cooperación social indiscernible, más que aclarar las dudas que se ciernen sobre el principio de diferencia, las acrecienta. De no haber cooperación social que es, según Nozick, el caso, no existirían reclamaciones legítimas de justicia, de que se nos dé lo que nos es debido del producto de dicha labor conjunta, pues cada uno, de poder distinguir claramente el producto de su propio trabajo en una hipotética situación no cooperativa, sabría exactamente qué le corresponde. La cooperación social, para Nozick, es un factor que viene a oscurecer la atribución de derechos que de otro modo resultaría evidente:

¿Cómo cambia las cosas la cooperación social, de modo que los mismos principios retributivos que se aplican a los casos no cooperativos resultan inaplicables o inapropiados para los casos en que hay cooperación? Podría decirse que no se pueden separar las contribuciones de los distintos individuos que cooperan, todo es el producto conjunto de todos. Sobre este producto conjunto, o sobre cualquier porción de él, cada persona plausiblemente, hará reclamos de igual fuerza; todos tienen un reclamo igualmente bueno o en todo caso nadie tiene una demanda mejor que cualquier otra. De algún modo (continúa esta línea de pensamiento), tiene que decidirse cómo este producto total de la cooperación social conjunta (al cual las atribuciones individuales no se aplican diferencialmente) ha de ser dividido: este es el problema de la justicia distributiva. (Nozick 186)

Siguiendo la línea argumental de Nozick, el principio de diferencia Rawlsiano, pese a basarse en esta idea de cooperación social, nos muestra que Rawls sabe bien dónde poner los incentivos, en tanto acepta cierta diferencia —un costo tratándose de una teoría que se hace llamar igualitaria— considerada legítima por esta, y supuestamente también por todos los individuos racionales y razonables, en favor de aquellos individuos considerados afortunados, en la medida en que ellos pongan sus mayores talentos, inmerecidos por lo demás, al servicio de aquellos que no lo son tanto. Este criterio de legitimidad solo será aceptable y vinculante si aceptamos los supuestos básicos de Rawls: que los ciudadanos se entienden a sí mismos y a los demás como personas libres e iguales, y que la sociedad es un esquema

de cooperación. Si por el contrario, nos ceñimos a una idea libertaria del derecho y de la individualidad que este protege, como Nozick aquí lo hace, no existe razón alguna para suponer que los mejor dotados quisieran entrar en una relación de cooperación con los peor dotados.

Si Rawls sigue la línea argumentativa donde entiende que la justicia es meramente “ventaja mutua” —cuestión que podría entenderse desde una teoría libertaria como la de Nozick— resulta bien difícil que fundamente la legitimidad del principio en cuestión: no habría ventaja para los mejor dotados en “cooperar” con los peor dotados; si por el contrario, se apega a la idea de la justicia entendida como equidad, parecen no haber razones para apartarse de la igualdad estricta que el principio de diferencia vulnera, y la carga de la prueba recae sobre quien decide apartarse de este punto. La idea de que los ciudadanos son libres e iguales se traduce en el compromiso político público de preservar las condiciones que esta igualdad exige. La justificación de la aceptabilidad de las diferencias en nombre de la eficiencia no resulta totalmente convincente para críticos como Cohen, por motivos bien distintos de los señalados por Nozick. Para aquél, Rawls admite la codicia en nombre de la igualdad al proporcionar incentivos a los mejor dotados para que cooperen, después de que supuestamente la idea de la sociedad como un esquema de cooperación formaba parte de la cultura pública de una sociedad democrática y se reflejaba en la idea de la justicia como equidad. De acuerdo con Rawls:

Una concepción política de la justicia debe tener en cuenta las exigencias de la organización social y la eficiencia económica. Las partes aceptarían desigualdades de ingresos y riqueza si estas funcionan efectivamente para mejorar la situación de todos a partir de la división igual. Esto es lo que sugiere el principio de diferencia: tomando como referencia la división igual, aquellos que ganan más han de hacerlo de un modo que sea aceptable para los que ganan menos y, en particular, para los que ganan el mínimo. (Rawls, *Justice as Fairness a Restatement* 123)

Para Rawls, la desigualdad resultante de la aplicación del segundo principio no resulta odiosa, ni podría engendrar razonablemente envidia en una sociedad bien ordenada. Son, por el contrario, las desigualdades derivadas del nacimiento, la raza o el género las que resultan particularmente odiosas, pues son injustificadas a la luz de la idea de que los ciudadanos son

libres e iguales. Las diferencias económicas y de status, resultantes de la aplicación del principio de diferencia sobre la estructura básica de la sociedad, serían aceptables en el marco de una sociedad justa, en tanto dejan intactas las libertades básicas y la justa igualdad de oportunidades garantizadas por el primer principio y la primera parte del segundo principio, respectivamente.

Rawls describe el razonamiento que lleva a las partes a elegir el principio de justicia en la posición original, en los siguientes términos:

Pero incluso sujetándonos firmemente a la prioridad de las libertades básicas y a la justa igualdad de oportunidades, no hay razón por la que este reconocimiento inicial debiera ser definitivo. La sociedad debería tomar en cuenta la eficiencia y los requerimientos de la organización y la tecnología. Si hay desigualdades en ingreso y riqueza, y diferencias en autoridad y grados de responsabilidad, que funcionan para hacer que todos estén mejor en comparación con el punto de partida de la igualdad, ¿por qué no permitirlos? (Rawls, *A Theory of Justice* 131)

La superioridad de los dos principios de justicia frente al principio de utilidad restringida (maximización de la utilidad media, manteniendo un mínimo social apropiado)<sup>3</sup>, además de estar en la simplicidad de su comprensión y aplicación, que los hacen más aptos para una concepción *pública* de la justicia, radica en que la utilidad restringida exige a los menos aventajados que acepten durante toda su vida una menor utilidad, para generar una mayor, a favor de los más aventajados. Eso provocaría, de acuerdo con Rawls, una tensión psicológica que puede traducirse en inestabilidad social: el fantasma que acosa a la utopía de la sociedad bien ordenada, pues lo que define a una sociedad bien ordenada es precisamente su capacidad de garantizar la estabilidad desde dentro, es decir, su capacidad de generar las conductas que la fortalecen. La coincidencia entre la concepción de la justicia de los individuos y la concepción pública de la justicia resulta pues imprescindible. Una concepción utilitarista, por el contrario, exige grandes sacrificios de los individuos en aras de la producción del mayor bienestar

---

<sup>3</sup> Para una definición de este concepto y sus diferencias respecto del principio de utilidad media, véase Rawls (*A Theory of Justice* 96).

para la mayoría, puede exigir incluso el sacrificio de las libertades básicas, cuestión que, salvo se tratara de una sociedad de santos altruistas, no podría sino generar perturbaciones en los individuos a quienes pretende obligar.

El principio de utilidad, aun cuando esta sea restringida por la exigencia de un mínimo social, necesita recurrir a la exigente suposición psicológica de simpatía o empatía de los ciudadanos con los intereses y preocupaciones de los demás, mientras que el principio de diferencia, tal como está inserto en una teoría contractualista, lo hará sobre la reciprocidad. El mínimo social, que se desprende de la idea de reciprocidad, cubre lo básico para una vida digna e incluso podría, bajo una hipótesis optimista, permitir más cosas por sobre dicho umbral. El mínimo social del principio de utilidad restringida no haría las tensiones sociales tan excesivas provocando que la situación de los menos aventajados fuera tan miserable como para rechazar la concepción pública de la justicia, y disponerse a la violencia, pero aun así podría provocar un segundo tipo de rechazo, a saber, la retirada cínica de la vida pública. La justicia como equidad espera que los menos aventajados se sientan “atraídos hacia el mundo público y que se vean a sí mismos como miembros plenos de él, en tanto entienden los ideales y los principios de la sociedad, y reconocen que las mayores ventajas logradas por los otros redundan en su propio bien” (Rawls, *Justice as Fairness a Restatement* 130).

Si Rawls sospecha que este principio podría ser difícil de aceptar para algún sector de la sociedad, lo hace respecto de los más aventajados, quienes, según piensa, tendrían mayor tentación de violar los principios de justicia, como también mayor oportunidad, debido a que son los que ocupan las posiciones de poder. Esta sospecha se aviene bien con la observación de Nozick cuando señala que Rawls sabe bien dónde poner los incentivos. Rawls se apresura en identificar las razones que motivarían a los más aventajados a cooperar: 1) Los ciudadanos se conciben como libres e iguales, se comprometen, en y a través de la estructura básica, a una cooperación social mutuamente ventajosa. Una razón a favor del principio de diferencia es que contiene una idea adecuada de reciprocidad. 2) Además de esta razón accesible a todos los miembros de la sociedad, los más aventajados tienen otra razón, han sido beneficiados ya por la contingencia y por la estructura básica que les ofrece la oportunidad de mejorar su situación, siempre que lo hagan en beneficio de los demás. 3) La concepción pública de la justicia estimula la confianza mutua y las virtudes cooperativas. El

principio de diferencia, como parte de la concepción de la justicia como equidad, reforzaría este efecto, pues, al reconocerse públicamente que las tres contingencias (sociales, naturales e históricas) no son explotadas y se administran solo de un modo que promueva el bien general, se refuerzan estas actitudes (Rawls, *Justice as Fairness a Restatement* 125-26).

De los tres puntos enumerados sobre estas líneas, es destacable el que resulte necesario ofrecer una doble ventaja a los mejor dotados para obtener su cooperación. ¿Esta necesidad no delata acaso que estos no han abandonado del todo la actitud estratégica, opuesta al sentido de la justicia que debería animar a los ciudadanos en los asuntos públicos? ¿Es esta contraria a la idea de reciprocidad? Si bien las partes en la posición original solo son “racionalmente autónomos”, es decir, solo tienen la capacidad para tener una concepción del bien, de los ciudadanos concretos se espera que sean “plenamente autónomos”, es decir, que además de tener la capacidad para desarrollar una concepción del bien y perseguirla, tengan un sentido de la justicia, cuestión evidentemente contrapuesta a la actitud estratégica amparada por los incentivos que el principio de diferencia contempla. Si bien podría objetarse que las partes en la posición original, dadas las limitaciones impuestas por el modelo, únicamente pueden atender a las cuestiones relativas a la promoción de su concepción del bien y solo instrumentalmente a las cuestiones relativas a la justicia, aun teniendo en cuenta ello, y circunscribiendo nuestra crítica únicamente a la hipótesis de la posición original, el principio de diferencia tiene en cuenta la necesidad de ofrecer mayores ventajas a un sector de la sociedad en virtud de su capacidad negociadora, que supuestamente se había neutralizado con el velo de ignorancia, aun cuando no sepamos quiénes exactamente componen dicha clase. Dicho de otro modo, si bien el velo de ignorancia respeta el desconocimiento de qué posición ocupará cada uno, los principios elegidos como los más justos por las partes que desconocen qué lugar ocuparán en la sociedad, le otorgan más ventajas a un sector que a otro, ventajas otorgadas en base a la ventaja ya existente de ser más aptos —por obra de la naturaleza o de las circunstancias— para producir más.

En definitiva, Rawls sabe dónde poner los incentivos, sabe que el grupo de los menos aventajados o peor dotados no tiene la misma capacidad de presión que el grupo más productivo y que, por ende, la cooperación social no es indiscernible como en un primer momento declara, sino que puede

perfectamente distinguirse quiénes tienen mayor capacidad de amenazar la producción de riqueza si retiran su cooperación. Esta cuestión se contradice claramente con el rechazo explícito de las actitudes estratégicas dentro de una sociedad bien ordenada.

El sistema de incentivos fijados por el principio de diferencia, ¿resuelve realmente las tensiones sociales que surgen de la desigualdad? ¿Puede eliminar la posibilidad de que un gran sector de la población se sustraiga de la vida política por rechazar la concepción de justicia que ella promueve? ¿Puede, en el extremo opuesto, eliminar la eventualidad de un estallido violento? El principio de diferencia da por sentado al asentimiento de los menos afortunados y se centra en hacer aceptable la justicia distributiva para los mejor dotados. Solo permitiéndoles una ganancia que se desvía de la igualdad perfecta puede mantenerse un sistema igualitario y económicamente eficiente.

Esta idea es desarrollada en profundidad por G.A. Cohen. El filósofo clasificará la necesidad de recurrir a incentivos para la cooperación en tres clases, llamadas “casos”: los denominará “el buen caso”, “el mal caso” y “el caso *standard*”. De acuerdo con Cohen, la “necesidad” de apelar a los incentivos que Rawls asume no es una necesidad en el sentido fuerte del término, es decir, no es una que surja independientemente de la voluntad de los implicados. Se trataría, por el contrario, de un encubrimiento del hecho de que los más talentosos no tienen la voluntad de producir más. Cohen, no obstante, reconoce que habría casos en los que los más aventajados podrían razonablemente rehusarse a producir más, como en aquellos casos en que una mayor productividad les demandara un esfuerzo enormemente costoso. A esta situación Cohen la llama “el buen caso”. Hay otros, en cambio, en que dicha resistencia no quedaría justificada, así como tampoco la exigencia de compensaciones adicionales. Estas son denominadas “el mal caso” y “el caso *standard*”. En el primero de ellos, el menos justificable de todos, ocurre que el sujeto aventajado quiere llevar a cabo una cierta actividad productiva que se le pide ejecutar, pero manifiesta, estratégicamente, la voluntad contraria, con el fin de obtener compensación por una actividad que de todos modos realizaría. En el segundo, el más frecuente, sucede que la persona que goza de mayores ventajas, preferiría producir menos, a no ser que se le ofreciera compensación, aunque la tarea en cuestión no le comporta costos significativos, a diferencia del llamado “buen caso” y, además, resulta de su agrado.

El argumento de Cohen busca refutar la legitimidad de las diferencias toleradas en el principio de diferencia, dado que no deberían ser consideradas justas las situaciones resultantes del “mal caso” o del “caso *standard*”. El principio de diferencia implica la admisión de un cierto grado de desigualdad, que es un costo para una sociedad igualitaria. Rawls está dispuesto a admitir este costo ya en el nivel de los principios. Los casos trabajados por Cohen demuestran que en la teoría Rawlsiana, la desigualdad se vuelve necesaria para hacer la cooperación social viable, debido a la resistencia de los individuos con mayores talentos (o con talentos que gozan de mayor compensación del mercado) para ajustarse a una concepción de justicia a la que en la posición original declaraban suscribir.

Lo que pone de manifiesto la crítica de Cohen es que para que una sociedad sea justa, en el sentido que la justicia como equidad requiere, no basta con disponer principios que especifiquen cómo deben ordenarse las instituciones, sino que deben afectar también a las decisiones de los individuos que actúan a través de las instituciones; es decir, para lograr una sociedad igualitaria, el objeto de la concepción pública de la justicia no puede limitarse a la estructura básica entendida como sistema de adjudicación de derechos y bienes.

Una razón por qué las reglas de la estructura básica, cuando ésta es definida coercitivamente, no determinan por sí mismas la justicia del resultado distributivo es que, en virtud de circunstancias que son en un grado importante independientes de las reglas coercitivas, algunas personas tienen mucho más poder que otras para determinar lo que suceda *dentro* de estas reglas. (G.A. Cohen, *If You're an Egalitarian How Come You're so Rich* 139)

La definición que Rawls da de la estructura básica como un sistema de adjudicación de derechos y bienes, es arbitrariamente limitada, pues si lo que distingue a la estructura básica es la profundidad de sus efectos sobre los planes y expectativas de los ciudadanos, existe una estructura informal, que no tiene la potestad de producir normas coercitivas, pero cuya coerción es tal que acaba influyendo tanto o más que las instituciones en la vida de los ciudadanos. Tal como Mill dijera en su día, la sociedad con sus presiones también es un foco de coacción para la libertad, en este caso el énfasis estará puesto en la presión que esta impone sobre la justicia distributiva. Los

resultados de un esquema distributivo restringido a la estructura básica institucional, no pueden sino ser discretos en términos de afectar profundamente la vida de las personas (y, por ende, discreto será también el compromiso que estos produzcan con la concepción pública de la justicia), pues el ámbito de su alcance dista mucho de cubrir todas las transacciones y decisiones que tienen “efectos profundos” sobre la vida de los individuos. Cohen cita por ejemplo el rol subordinado de las mujeres en la familia, pese a la legislación neutral que existe. Si lo que nos permite discernir qué *transacciones* (Greif) forman parte de la estructura básica y cuáles no es precisamente su capacidad para producir dichos efectos, nuestro objeto queda parcialmente abandonado si nos detenemos aquí. Esta preocupación es también una razón para preocuparnos por la estructura informal y por las elecciones de los individuos. Si nuestra preocupación principal es por la justicia, entonces deberíamos prestar atención también a la ética que sostiene la desigualdad entre los géneros y los incentivos no igualitaristas.

Philippe Van Parijs rechaza esta consecuencia del argumento igualitarista de Cohen; para él, en última instancia, un compromiso de los individuos con las consecuencias igualitaristas del principio de diferencia violaría la libre elección de los puestos de trabajo, pues un individuo así comprometido, debería elegir siempre aquella ocupación en que sus talentos le rinden más frutos a la sociedad y no aquella que le resulta más placentera, sin tener derecho por ello a incentivos que hicieran dicha elección más atractiva.

¿Requiere a caso el ideal de una sociedad justa que la gente deba siempre sacrificar su interés propio por su compromiso con el principio de diferencia, aceptando una función que maximice el superávit social, sin importar cuánto (por su interés propio) prefirieran otra ocupación objetivamente equivalente? (Van Parijs 130)

Cohen ha respondido a esta crítica de Van Parijs, mostrando cómo la libertad de elegir la propia ocupación es coherente con la justicia tal como Cohen la entiende, en tanto podemos utilizar nuestra libre elección de un modo que ayude a mejorar la posición de los menos afortunados, a esto le llama “la solución ética”: si los individuos en una sociedad democrática creen efectivamente en la justicia, entonces pueden hacerse coincidir la igualdad con la eficiencia (entendida como optimalidad de Pareto) y la

libre elección de ocupación, los individuos pueden elegir efectivamente ese trabajo en que sus talentos rinden más frutos para la sociedad, renunciando a ganar un salario hipertrofiado por los incentivos (Cohen, *Rescuing Justice and Equality* 189).

Lo que nos parece implausible, excesivo o incluso utópico, de este igualitarismo radical de Cohen, son precisamente las exigencias que pone al interés propio. En este sentido, la crítica de Van Parijs da en el blanco ciertamente, apuntando a un problema ético-político fundamental. Y entonces, cabe preguntarse si acaso una concepción de la justicia que requiere tender un puente entre la aceptación pública de los principios y el compromiso de nuestras opciones personales, es realista psicológicamente o si por el contrario impone tales cargas sobre los individuos que solo podría realizarse a fuerza de violar no solo la libertad de ocupación, sino una serie de otras libertades cuya garantía caracteriza a un sistema democrático, lo que Cohen llama el viejo estilo estalinista. Es aquí donde vuelve a ser relevante la relación entre cuánta igualdad pretenda una concepción de la justicia social y cuánta virtud supone en sus destinatarios. La solución ética que Cohen propone, implica que nuestras convicciones morales (la ética privada) tienen la capacidad de obligarnos, sin que actuar de acuerdo con ellas implique una pérdida de libertad. Si la mayoría de los ciudadanos y las ciudadanas tienen un compromiso con la justicia, como podemos juzgar empíricamente ante las reacciones frente a su privación, ¿por qué no esperar de ellas y ellos que actúen en consecuencia? La renuncia al interés privado no implica actuar de forma puramente desinteresada, eso equivale a la apatía, sino a la ponderación de los intereses en juego: el interés particular de cada quien y el interés mayor que compartimos con los otros miembros de la sociedad<sup>4</sup>, se trata de lo que los ilustrados escoceses llamaron *simpatía*.

Si la estabilidad de una concepción democrática de la justicia depende de que sus principios puedan ser aceptados por los miembros de la comunidad política, no es inverosímil esperar que estos operen también sobre las elecciones individuales de dichos miembros, sobre su *ethos*.

---

<sup>4</sup> Este mismo razonamiento, con otros matices, podría ampliarse al plano de la justicia global. Se trata sin duda de un tema acuciante para la ética y la política pero que, desafortunadamente, excede los límites de este texto.

#### 4. SOCIEDAD IGUALITARIA Y VIRTUDES PÚBLICAS

Una de las principales tareas de las que debe hacerse cargo una teoría democrática, y una que debe afrontar desde la práctica toda democracia efectiva, es la de cómo coordinar los intereses privados con el llamado bien público, aquello que el filósofo español Antoni Domènech (quien tradujera a Rawls) denomina “la tangente ática”, la que define en los siguientes términos:

Llamaremos tangente ática al peculiar equilibrio que consigue el ciudadano de la pólis entre sus metas y objetivos privados y los fines o bienes públicos. La “tangente ática” es la (para la mentalidad moderna) inverosímil ecuación  $\text{virtud}=\text{felicidad}=\text{libertad}$  . . . (Domènech 83)

La solución ética de Cohen es de alguna forma un intento de reactivar la validez de esta ecuación: la igualdad (virtud) es compatible con la eficiencia (felicidad) y con la libre elección de nuestra ocupación (libertad). Si creemos realmente en el ideal de igualdad que debería gobernar a una sociedad efectivamente democrática, el hecho de que esta creencia module nuestros intereses privados no puede entenderse como una pérdida de libertad. Si bien la idea de que virtud y felicidad son la misma cosa nos puede parecer un poco lejana hoy en día, no es tan ajeno pensarla como la relación entre un compromiso igualitario y una distribución eficiente de recursos. La libertad es entendida no como la liberación de toda obligación, sino como la autoconstricción consciente de acuerdo a principios aceptados como justos.

Tal vez se trata ahora de dejar que los maestros de la Grecia clásica entren en nuestro salón y recuperar de ellos aquel viejo concepto de virtud o *areté* (un concepto que me parece mucho más apropiado en tanto no guarda el sesgo de género de aquel de virtud, que se corresponde más bien con el griego *andreia*, que quiere decir hombría), no ya con vistas a la perfección humana, sino en busca del soporte subjetivo de la justicia social. No se trata de nuestra perfección como individuos, sino de nuestro compromiso con la realización de una idea de igualdad sin la cual la democracia se reduce a la división de poderes y un conjunto de garantías formales.

La solución ética de Cohen requiere que nuestras decisiones individuales estén sometidas a los principios de justicia, es decir, que estemos

dispuestos a renunciar a nuestro interés particular más inmediato a favor de los intereses compartidos, algo que se acerca en parte a lo que Dworkin llama “la estrategia de la continuidad” entre ética y política (107).

La solución ética garantizaría la estabilidad de los principios de una justicia radicalmente igualitaria, en tanto garantizaría su reproducción en el tiempo. Por el contrario, las instituciones que no son capaces de producir o alentar las actitudes que favorecen la adopción de sus normas, acaban por volverse ineficientes; en el mejor de los casos desaparecen, en el peor, requieren de crecientes niveles de coacción para seguir funcionando.

La virtud cívica que hace posible la estabilidad de una concepción política de la justicia, sin necesidad de apelar a incentivos que implican un desvío de la igualdad perfecta, debe ser entendida como orientación hacia lo público. En este sentido cabe preguntarse si el objeto de la virtud cívica, es decir, aquello que debe orientarse a lo público, son las motivaciones o las acciones. Si tenemos acciones orientadas a lo público e ignoramos las motivaciones, el concepto mismo de virtud parece perder su especificidad. Si entendemos la virtud, como lo hace Audi, fundamentalmente como motivación virtuosa, la acción originada en la virtud no puede tener exclusivamente motivos no virtuosos, lo que quiere decir que una acción virtuosa puede estar motivada por otros elementos distintos de la virtud misma, como el amor o el deseo de reconocimiento o la misma simpatía e incluso la compasión (Arteta), pero que, aunque distintos, son coincidentes con ella. Dicho más claramente, puede ser la simpatía o incluso el deseo de reconocerse y ser reconocido por otros como una persona justa, lo que nos lleve a actuar de un modo consistente con la justicia como igualdad. La virtud cívica no es la virtud pura kantiana, sino la orientación pública, la capacidad de modular nuestros intereses particulares con los intereses comunes; en este sentido, lo que nos interesa, lo que podemos esperar de los ciudadanos, es una motivación consistente con los ideales de justicia; el que los resultados de sus acciones así motivadas sean justos también, dependerá en última instancia del diseño institucional. Diseño institucional que, reiteramos, solo puede preservarse de modo democrático en el tiempo, si los ciudadanos y ciudadanas son capaces de tener motivaciones coherentes con este. Pensamos que Rawls estaría de acuerdo con este punto.

## 5. CONCLUSIONES

Nozick se oponía al esquema de distribución Rawlsiano, no porque se opusiera a la justicia, sino porque consideraba que valores tales como la solidaridad y la simpatía no podían ser puestos en vigor por las instituciones, en cuanto ante estos, nos encontrábamos indudablemente frente a virtudes privadas. Sin embargo Rawls no va tan lejos como para afirmar que la solidaridad deba ser uno de los valores que caracterice a las partes en la posición original, más bien las definirá como “mutuamente desinteresadas”, y en su confianza en la indiscernibilidad de la cooperación social reemplazará la solidaridad con la mera reciprocidad contractual.

Rawls tiene, con todo, una ambigua relación con la virtud, su factura kantiana lo contiene de incluir la virtud en la política. Sin embargo, al buscar garantizar la estabilidad de la concepción pública de la justicia, “por las razones correctas”, deberá recurrir a la virtud, pero la solidaridad no es una de ellas.

Una concepción de la justicia como igualdad radical requiere de la solidaridad, y esta no es una motivación privada más que puede ser consistente con la justicia, sino una que es esencial a ella.

De acuerdo con Victoria Camps, las virtudes públicas son disposiciones para realizar la libertad y la igualdad de todos, y a partir de aquí, el espacio de la justicia se entiende como el espacio de la felicidad colectiva. La distinción entre lo público y lo privado es coextensiva a la de la felicidad individual y la felicidad colectiva. De acuerdo con este criterio, la solidaridad es ciertamente una virtud pública: los bienes que dependen de ella son bienes colectivos, destinados a producir la felicidad de muchos; concebirla como una virtud privada equivaldría a soslayar el efecto de la solidaridad en sus destinatarios y centrarse exclusivamente en la felicidad que esta genera a quien la profesa.

La simpatía, la compasión o el deseo de reconocimiento pueden ser consistentes con la felicidad colectiva y, como tales, deben ser entendidos en todo su potencial político. Estas motivaciones son parte de nuestra naturaleza (Darwin 81; Richards 109; Waal 3), así como también de la naturaleza de muchos animales sociales y constituyen un fundamento realista para las expectativas de una teoría de la justicia radicalmente igualitaria.

La simpatía está estrechamente relacionada con la solidaridad, la capacidad de congobernarnos con el sufrimiento o la alegría ajenas nos mueven

a actuar de acuerdo con la felicidad de los y las demás, y la solidaridad es una virtud fundamental para la preservación de una sociedad democrática. El objetivo de la moralidad humana no es inhibir nuestra naturaleza, sino ampliar precisamente el círculo de la simpatía que radica en ella.

Para superar el impasse que Rawls denuncia en la filosofía política de su época, a saber, su incapacidad de tratar a los ciudadanos de acuerdo con su libertad e igualdad, no basta con especificar principios de acuerdo con los cuales las instituciones funcionen ineluctablemente del modo correcto, es necesario además un *ethos*, se requiere que sean justas también las elecciones personales de los individuos que componen la sociedad, esto garantizaría un mínimo de justicia aun en una sociedad estructuralmente injusta.

Rawls forma parte de una tradición que recela de la virtud y que, por lo tanto, cuando se trata de garantizar la justicia social, busca diseñar un modelo tal que pueda prescindir de ella. En palabras de Gargarella,

. . . las exigencias de una sociedad justa no se terminan con la presencia de un Estado que fija reglas justas, procurando mejorar en todo lo posible la situación de los individuos más desafortunados. De acuerdo con esta visión restringida sobre las exigencias de la justicia, los individuos se encontrarían básicamente ‘absueltos’ de cualquier demanda adicional: ellos podrían comportarse como prefiriesen (en tanto mantuvieran su respeto sobre las reglas establecidas) dado que el resultado final del accionar colectivo beneficiaría de todos modos a los que están peor. (Gargarella 84)

Esperamos haber mostrado aquí cuán inútil es el intento de restringir la justicia al funcionamiento de las instituciones, pues siempre se requerirá un mínimo de virtud, incluso para que las instituciones que en última instancia dependen de incentivos, funcionen. ¿Por qué diseñar las instituciones democráticas para que funcionen con individuos no comprometidos con los valores de la igualdad democrática? El resultado de unas instituciones así pensadas no puede ser democrático en el fondo, es algo más. Querer una sociedad democrática es querer los valores que ella implica.

En lo más profundo somos animales sociales; en lo que más nos distancia de ellos, somos animales capaces de comprometernos con ideas. Las instituciones deberían fomentar estas disposiciones en lugar de asfixiarlas.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Arteta, Aurelio. *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*. 1ª Ed. Barcelona [etc.]: Paidós, 1996. Impreso.
- Audi, Robert. "Acting From Virtue". *Mind* 104, n.º 415 (1995): 449-71. Impreso.
- Camps, Victoria. *Virtudes públicas*. Madrid: Espasa-Calpe, 1993. Impreso.
- Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're so Rich?* Cambridge, MA : Harvard University Press, 2001. Impreso.
- . *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA : Harvard University Press, 2008. Impreso.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Princeton NJ: Princeton University Press, 1981. Impreso.
- Dworkin, Ronald. "Foundations of Liberal Equality en Darwall". *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*. Ed. Stephen L. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995. Impreso.
- Domènech, Antoni. *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte*. Barcelona: Editorial Crítica, 1989. Impreso.
- Gargarella, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999. Impreso.
- Greif, Avner. *Institutions and the Path to the Modern Economy: Lessons from Medieval Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Impreso.
- Mill, John. *Utilitarianism and on Liberty Including Mill's Essay on Bentham' and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2003. Impreso.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999. Impreso.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Rev. ed. Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1999. Impreso.
- . *Justice as Fairness: a Restatement*. Harvard University Press, 2001. Impreso.
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2005. Impreso.
- . "The Basic Liberties and Their Priority". *Equal Freedom: Selected Tanner Lectures on Human Values*. Ed. Stephen L. Darwall. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1995. Impreso.

- Richards, Robert. "Darwin on Mind, Morals and Emotions". *The Cambridge Companion to Darwin*. Ed. Michael Hodge. 1° publ. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. Impreso.
- Van Parijs, Philippe. "Social Justice and Individual Ethics". *The Two Principles and their Justification*. Ed. Henry Richardson y Paul Weithman. New York, London: Garland, 1999. Impreso.
- Waal de, Frans. *Primates and Philosophers : How Morality Evolved*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 2006. Impreso.