



Politeia

ISSN: 0303-9757

politeia@mail.com

Universidad Central de Venezuela
Venezuela

Mejía Quintana, Oscar
Justicia, libertad y solidaridad La filosofía política de Philippe Van Parijs y la propuesta del salario
universal garantizado
Politeia, núm. 31, julio-diciembre, 2003, pp. 21-52
Universidad Central de Venezuela
Caracas, Venezuela

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170033589003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Justicia, libertad y solidaridad

La filosofía política de Philippe Van Parijs y la propuesta del salario universal garantizado

Justice, liberty and solidarity

The political philosophy of Philippe Van Parijs and the proposal of universal basic income

Oscar Mejía Quintana

Resumen

El presente trabajo reconstruye el pensamiento filosófico-político de Philippe Van Parijs, contextualizando el bosquejo y la consolidación de su propuesta del salario universal garantizado (SUG). Enmarcada dentro de unos de los desarrollos postrawlsianos de la filosofía política contemporánea, la propuesta vanparijsiana se concibe en lo que ya se reconoce como la tendencia del marxismo analítico, que en la versión del autor radicaliza la propuesta rawlsiana, constituyéndose en una alternativa no sólo al neoliberalismo fundamental y económico, sino a las mismas contradicciones que el “giro pragmático” generó en el pensamiento de Rawls. Resimbolizando la noción de hombre y democracia real del joven Marx, la propuesta del SUG constituye una de las más proyectivas reinterpretaciones de la tradición marxista.

Palabras clave:

Justicia; Marxismo analítico; Salario universal garantizado; Solidaridad; Van Parijs.

Abstract

This work presents the philosophical and political ideas of Philippe Van Parijs, within the context of his proposal of a universal basic income (UBI). As one of the post-Rawlsian developments of contemporary political philosophy, Van Parijs's proposal is conceived under a trend recognized as analytical Marxism which radicalizes the Rawlsian proposal and becomes an alternative not only to fundamental and economic neo-liberalism, but also to contradictions in the “pragmatic twist” generated by Rawls' ideas. By re-symbolizing the Marx's notion of man and democracy, the UBI proposal constitutes one of the most projective reinterpretations of Marxist tradition.

Key words:

Justice; Analytical marxism; Universal basic income; Solidarity; Van Parijs.

Recibido: 06-06-03

Aceptado: 15-07-03

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone reconstruir críticamente –desde una perspectiva genético-estructural– el pensamiento filosófico-político de Philippe Van Parijs como una de las expresiones más significativas de la filosofía política postrawlsiana, mostrando el contexto en que se va definiendo, a partir de la discusión liberal-comunitarista, de la cual se deriva, en términos no sólo cronológicos, sino programáticos, la del marxismo analítico, en el cual se enmarca y consolida la propuesta del salario universal garantizado, entre otras.

A partir de las críticas recogidas por Raventós al proyecto vanparijsiano y las justificaciones normativas que se reivindican frente a ello, el trabajo aborda el concepto marxista de hombre real y democracia plena que pretende justificar la *hipótesis central* de este escrito, en el sentido de que la concepción de justicia de libertad real sobre la que Van Parijs fundamenta su propuesta de salario universal garantizado o prestación universal, como parece preferir denominarlo, constituye una actualización poscapitalista de aquella idea, lo que relegitimaría el proyecto marxista del comunismo a través del planteamiento del marxismo analítico de un socialismo de Estado que, garantizando el SUG, concretaría al mismo tiempo aquellos ideales de humanidad y democracia auténticas.

De igual manera, el ensayo también quiere mostrar que en la formulación de su planteamiento, Van Parijs recurre a la figura del Estado de bienestar, asumiendo un papel central dentro de la propuesta, convirtiéndose en el sujeto político que reivindica este autor. En este punto, el escrito señala que tal proyecto, la teoría de Van Parijs, entra en tensión con su herencia y presupuestos marxistas, pues, para esta tradición, el Estado es considerado el instrumento político del capitalismo, por lo cual debería desaparecer al ser superado este último.

LA FILOSOFÍA POSTRAWLSIANA

El marxismo analítico

Paralela a la discusión liberal-comunitarista, centrada en el campo académico norteamericano, básicamente, la asimilación europea de Rawls se orienta en otras direcciones retomando los términos de la disputa liberal-comunitarista, pero articulándola a la *tradición marxista*, en una reinterpretación igualmente radical y renovadora: la del marxismo analítico. “Según Jon Elster, quien describe el marxismo analítico simplemente como un ‘pensamiento claro’, la nota fundamental parece

ser el no dogmatismo”.¹ El vínculo que reúne a los distintos autores de esta corriente del pensamiento es un estilo de trabajo, más que un cuerpo de doctrina.²

Alternativamente a las críticas formuladas a las versiones más tradicionales del marxismo, los marxistas analíticos se han dedicado a la elaboración de modelos que superen los problemas del capitalismo, procurando “economizar en información y confianza” (virtudes que los sistemas de economía planificada no tienen), así como adoptar ciertos criterios de eficiencia o incorporar a sus análisis el *problema de las externalidades* y, fundamentalmente, orientarse hacia la autorrealización del individuo y la eliminación de la alienación en el trabajo.

En este marco es donde se plantea una de las propuestas más polémicas entre las presentadas por los marxistas analíticos, la del *salario universal garantizado*, presentada por P. Van Parijs y R. Van der Veen como una “vía capitalista al comunismo”.³ Su objetivo es asegurar a todos los individuos un ingreso suficiente, incondicional y sostenido que sea suficiente para satisfacer sus necesidades básicas, independientemente de sus rentas (si las tiene) y de con quién y en qué parte del país viva.⁴

El presupuesto en el que fundamenta esta propuesta es la *existencia del desempleo* de tipo estructural y no meramente coyuntural que afecta a nuestras sociedades. Este enfoque deja de lado supuestos básicos del marxismo como los de igualdad de renta, propiedad pública de los medios de producción o de planificación global de la economía, descartando una “etapa socialista intermedia” como vía para llegar al comunismo.

A pesar de estas rupturas, se ratifican aquí acuerdos sustanciales de la vieja tradición, por ejemplo, el ideal de “que todos los individuos deben tener sus

¹ Roberto Gargarella, “Marxismo analítico y teoría de la justicia”, en *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 99-123.

² Los rasgos distintivos del marxismo analítico pueden resumirse como sigue:
- Un compromiso con las normas científicas convencionales, enfatizando el valor de la investigación científica, lo cual implica rechazo de ciertas interpretaciones del marxismo que sostienen que éste se basa en una metodología científica propia al servicio del proletariado. Y, de ello, revalidación del concepto de Marx sobre la ciencia;
- Elaboración minuciosa de conceptos y coherencia lógica de los análisis que se utilizan para erigir una teoría. Las inconsistencias son presentadas de forma manifiesta;
- Un explícito uso de modelos abstractos –teoría de los juegos, modelos causales–;
- Tanto en las teorías explicativas como en las teorías normativas se otorga una gran importancia a las acciones intencionales de los individuos: “La explicación intencional (y como variante la elección racional) es la elegida por los marxistas analíticos”. *Ibid.*, p. 103.

³ El origen de la propuesta se halla en el artículo “Una vía capitalista al comunismo” de Philippe Van Parijs y Robert J. Van der Veen, publicado en 1986 en la revista *Theory and Society*, y ha provocado desde entonces amplias discusiones, especialmente académicas, con ramificaciones muy amplias.

⁴ R. Gargarella, *op. cit.*, p. 117.

necesidades básicas satisfechas, o la de que debe existir independencia entre lo que un individuo aporta a la producción y lo que recibe como resultado de dicho proceso productivo”.⁵ La propuesta del ingreso básico implica un intento por *abolir la alienación* “en un contexto en el cual el que trabaja, trabaja si quiere, y en aquello que prefiere”,⁶ pues el trabajo ya no estaría ligado a las recompensas externas y nadie se vería obligado a aceptar un trabajo que no quiere, ya que el ingreso básico aseguraría los problemas básicos de subsistencia.

Los posibles problemas que la implementación de un subsidio universal pueden implicar son de tipo económico y político. Sobre los primeros se cuestiona si los trabajadores, una vez recibida la ayuda, pierdan la *motivación* para seguir trabajando y si los capitalistas se encontrarán estimulados a seguir invirtiendo a pesar del alto tributo que deberán pagar para ayudar a sostener la asignación universal para todos.

Al respecto, parece existir entre los teóricos consenso “en que los subsidios universales y el capitalismo democrático resultan dos ideas difíciles de compatibilizar”.⁷ En cuanto a la viabilidad política de la propuesta, Clauss Offe se pregunta cómo obtener un apoyo suficientemente amplio de fuerzas políticas y sociales que hagan viable el proyecto, mientras que Elster, más crítico, sugiere que resulta imposible encontrar tal apoyo amplio a la *política de subsidio*, señalando la incapacidad humana para planificar una reforma institucional de tal magnitud. Según su opinión (en este caso de tipo “hayekiano”), “la noción de los subsidios parece más bien apelar a un principio de características inaceptables, como el de permitir la explotación de los industriales por los perezosos”.⁸

De esta propuesta se ha derivado una más amplia, en el marco del marxismo analítico, sobre un *socialismo de mercado* que haría compatible cierto rol del mercado con la ausencia de propiedad privada de los medios de producción. Elster define el socialismo de mercado como “un sistema de cooperativas de trabajadores que toman parte en transacciones de mercado unas con otras”.⁹

El socialismo de mercado estaría caracterizado por una serie de rasgos de carácter estructural como el de que todos los precios serían fijados por el mercado, el gobierno planificaría las inversiones captando impuestos sobre las ganancias de las empresas e interviniendo sobre el desempleo sin asumir una política de principio en la fijación de precios y, finalmente, las empresas serían manejadas democráticamente por los

⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁷ *Ibid.*, p. 118.

⁸ *Ibid.*, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 120.

trabajadores que podrán decidir qué y cómo producir y cómo distribuir las ganancias correspondientes.¹⁰

Neoliberalismo, libertad y justicia

El neoliberalismo surge en un contexto político intelectual del *consenso socialdemócrata* en la década de los sesenta: la eficacia económica y la justicia social son compatibles y de recíproca condición necesaria. El Estado providencia tiene un lugar destacado en la economía de mercado.

Las críticas venidas del *neoliberalismo instrumental* al consenso socialdemócrata enfatizan que las intervenciones del Estado obstaculizan el funcionamiento eficiente del mercado y crean nuevas desigualdades, deteriorando la suerte de los más desfavorecidos. La economía mixta no es consistente con los objetivos de eficiencia y equidad. El *neoliberalismo fundamental* –Friedman, Hayek, Wallich– apela a un tercer valor central: la libertad como justificación del capitalismo. El bienestar económico es un objetivo secundario en aras de la preservación de la libertad individual. El fundamento de estos argumentos distinguen al neoliberalismo fundamental del instrumental.

La vertiente fundamental del neoliberalismo, la *posición libertaria*, otorga una importancia exclusiva a la libertad de todos. Una sociedad libre garantiza al que menos tiene la mayor libertad posible de hacer lo que desee con sí mismo y con lo que legítimamente posee –libertad formal. La igualdad (o más bien, la preocupación por los más pobres) es esencial: implica que las desigualdades de libertad real se justifican si benefician a quienes son sus “víctimas”. A su vez, la mayor amplitud de medios que se pueda otorgar a las personas depende de la eficacia productiva de la sociedad.

La posición libertaria acuerda para cada persona los mismos derechos incondicionales, a la escala más amplia posible. Es una posición a la vez

¹⁰ Las fortalezas indudables de esta propuesta están, en primer lugar, en la posibilidad de superar la objeción acerca de que en el socialismo se carece de suficiente información para el funcionamiento adecuado del sistema económico, ya que, como en el capitalismo, la información la provee el mercado. En segundo lugar, en que este modelo permite enfrentar mejor el problema del desempleo, gracias al del control centralizado de las inversiones. En tercer lugar, en que el socialismo de mercado favorece la *autorrealización de los trabajadores* en su lugar de trabajo y, por último, en que la propuesta resulta atractiva en términos de igualdad distributiva. Cabe señalar como posibles defectos del socialismo de mercado el hecho de que puede resultar vulnerable a la manipulación de un *cuerpo burocrático*. Tampoco queda claro cómo este sistema pueda eliminar la alienación y la explotación si el compromiso de los individuos está motivado por la impersonal recompensa en dinero (a más producción de las empresas, mayor ganancia de sus accionistas, los trabajadores). Por lo tanto, resulta inefectivo como instrumento para superar la desigualdad de ingresos. *Ibid.*, pp. 121-122.

ultraindividualista y ultrauniversalista. Por esto se sitúa en el extremo opuesto del principio de subsidiariedad.¹¹

Los libertarios sostienen que la libertad supone ser *propietario de sí mismo* y de los bienes externos, pero se equivocan al identificar la libertad con semejante derecho. Para tener la libertad de hacer lo que se desea hacer no basta con tener el derecho, es necesario tener el poder de hacerlo. La definición adecuada de los derechos de propiedad es plenamente compatible con la plena *libertad formal* para todos. Pero si se trata de dar a cada uno la libertad real de llevar su vida como quiera, es fundamentalmente necesario dar a todos la mayor libertad real posible.

Se llega, entonces, al *principio de diferencia*: dar la mayor libertad real posible es maximizar la libertad real del que menos la tiene, o abolir las desigualdades de libertad real que no contribuyen a incrementar la libertad real del que está más desfavorecido. Formalmente, los dos principios son idénticos. Lo fundamental es saber cuál es la relación entre libertad real y los bienes sociales primarios de que trata el principio de diferencia. La libertad real consiste en un nivel de vida asegurado a cada individuo de manera incondicional. El nivel de vida no es más que el nivel de renta de Rawls, la libertad de consumir.

HACIA UNA TEORÍA NORMATIVA DEL PLURALISMO DEMOCRÁTICO

Pasando revista a las objeciones a la posición real libertaria, queda demostrada la amplitud del *desafío intelectual* al que Van Parijs trata de responder. Dando la mayor atención a esos desafíos, no es aventurado conjeturar que el punto al que se dirigen resulta insoslayable. Una de las condiciones necesarias para que se pueda plantear el tema de la justicia es, en principio, la *escasez de recursos*. Por el contrario, una sociedad que alcance el estado de abundancia deja sin objeto el tema de la justicia. Si bien es necesaria, la escasez no es condición suficiente. Cuando en una sociedad se debilita el altruismo o la homogeneidad (idénticos intereses), aparecen el egoísmo o el pluralismo como circunstancias de la justicia.

Van Parijs responde al *espectro de posiciones* que ofrece el pensamiento filosófico-político contemporáneo y sus críticas, tanto a los supuestos que, en términos de teoría de la justicia, subyacen a su concepción de sociedad justa, como a la propuesta concreta del salario universal garantizado en sí misma.

¹¹ El calvinista Johannes Althusius (1603) formuló este principio que más tarde (1891) se convirtió en elemento importante de la doctrina social de la Iglesia católica. Ver *Ibid.*, p. 185.

El contraste entre todas y cada una de las diferentes *concepciones filosófico-políticas postrawlsianas*¹² y las teorías de la justicia en conflicto que les subyacen constituyen un primer momento del desarrollo del pensamiento de Van Parijs, en que el modelo alternativo queda bosquejado, inscribiéndose en una tendencia rawlsiana de izquierda para irse insertando paulatinamente en el movimiento del marxismo analítico.

La libertad real

Formular una respuesta coherente a la amenaza liberal, es decir, a la convicción de que un *ideal de libertad* exige admitir las desigualdades del mundo actual, requiere analizar la naturaleza del capitalismo puro y del socialismo puro buscando la mejor configuración del ideal de una sociedad libre, interpretando ésta como la realización del ideal de “libertad real para todos”.

Van Parijs contrasta el capitalismo y el socialismo en términos de propiedad privada y propiedad pública del capital de la sociedad, dependiendo de su *ámbito* —es decir, de la proporción del capital social que está controlado por uno de los dos sistemas de propiedad— y de su “*profundidad*, es decir, en términos del grado en que cada régimen de propiedad se aplica a cada componente particular de este capital”.¹³

En una sociedad de *economía capitalista pura*, todos los medios de producción son completamente de propiedad privada. En una *economía socialista pura*, son totalmente propiedad pública. Una sociedad es capitalista si la mayor parte de los medios de producción son de propiedad privada, o es socialista si la mayor parte de estos medios es de propiedad pública. Entre otros, uno de los requisitos

¹² Al problema de la justicia se puede responder de diferente manera. Si está basado en lo que está en el interés particular de cada uno, se puede hablar de una *concepción perfeccionista*. Si es una posición neutra respecto a cualquier interés personal de la vida buena, es una *concepción liberal* de la justicia que niega cualquier jerarquización de las concepciones de la vida buena que en la sociedad se puede encontrar, respetando por igual a todas las que son consecuentes con el respeto a los otros. Hay teorías liberales de la justicia del tipo *propietaristas* que implican la legitimidad incondicional de la economía de mercado, pero hay otras que no la legitiman si no es mediante importantes disposiciones institucionales. De la misma manera que el liberalismo no implica el liberalismo político, tampoco implica el liberalismo económico.

En lo que respecta al *distribuendum*, las teorías liberales afirman que lo que importa es el orden de los resultados —como en el principio de diferencia de Rawls—, o el orden de las oportunidades —como en el principio de igualdad equitativa de Rawls—, del acceso al desarrollo del talento y al empleo de Dworkin, del conjunto de las capacidades en Sen, de las posibilidades de bienestar de Arneson, del acceso a la ventaja de Cohen, o de la propuesta de Van Parijs de la libertad real. Y en lo que respecta al criterio, la distinción fundamental opone los principios agregativos a los distributivos. Este último es minimizado en la dispersión del *distribuendum* y el primero es maximizado por los diferentes criterios del utilitarismo.

¹³ Philippe Van Parijs, *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 24 y ss.

fundamentales para que una sociedad sea una sociedad libre, es que cada uno de sus miembros sea *pleno propietario de sí mismo*.¹⁴

Si el socialismo es una sociedad *máximamente* libre, tiene que concebirse como una sociedad *máximamente democrática*. Una sociedad así garantiza a cada uno un poder igual en las decisiones que se toman –pues las decisiones se toman colectivamente. Pero, de igual forma, las decisiones individuales se ven coartadas por las decisiones colectivas. Así, el hecho de que las personas sean *máximamente* libres no es lo mismo a que tengan un poder igual o máximo. No se puede afirmar que una sociedad *máximamente democrática* coincida con una sociedad de hombres *máximamente* libres.

El socialismo puro es consistente con la *propiedad de sí*, al no permitir a las personas realizar trabajo asalariado, pero no lo es al no permitirle el autoempleo, la actividad productiva para el propio consumo. Como todos los medios de producción son propiedad pública, solamente los bienes de consumo pueden ser apropiados privadamente. Esta restricción se refiere a lo que la persona puede hacer con los objetos externos y no es neutra en términos de libertad. “Por consiguiente, lo que se requiere para que una sociedad sea una sociedad libre no es exclusivamente la propiedad de uno mismo, sino también la propiedad privada de objetos externos”.¹⁵

Otras objeciones se refieren a que el socialismo exige un *procedimiento autoritario* para la asignación del trabajo, e iguala los ingresos, afectando la libertad de elección y un justo reconocimiento que el talento de cada uno merece por su propia particularidad. De esta manera, no se puede afirmar a priori que una sociedad libre debe ser puramente socialista.

En lo que respecta a las justificaciones del capitalismo como *ideal de sociedad libre*, los liberales caracterizan una sociedad libre como “una sociedad cuyos miembros pueden hacer lo que deseen hacer con *ellos mismos*, y con cualquier objeto externo que ellos posean legítimamente”.¹⁶ No puede darse la libertad sin la propiedad. Todos los medios de producción deben ser de propiedad privada no restringida. Los derechos de propiedad, establecidos por ley o por costumbre, se apoyan en un *principio de intitulación* o de asignación de derechos. Para un liberal, la intitulación legitima la apropiación de objetos externos que en un principio no eran propiedad de nadie –apropiación originaria.

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

Como se ha argumentado, ni las bases del capitalismo ni del socialismo incorporan adecuadamente el ideal de una sociedad libre. Se hace necesario, entonces, detallar las nociones de libertad, mostrar la coherencia de la propuesta para la consecución del ideal de una sociedad libre y derivar de ello sus consecuencias institucionales. Según la denominación, *sociedad libre* “es la misma sociedad la que es y debe ser sujeto de la libertad”.¹⁷ Una sociedad así tiene el pleno control de sí misma y puede trazar su destino independientemente de poderes externos. Sin embargo, no es razón suficiente para suponer que tal sociedad libre garantice a sus miembros un grado importante de libertad, defínase ésta como se defina.¹⁸

Una concepción de la libertad como *libertad individual* define la relación del individuo con la vida política de la sociedad: una sociedad cuyos miembros son máximamente libres se concibe como una sociedad democrática a fondo (criterio ya rechazado, pues la libertad individual no consiste en el gobierno de todos por parte de todos, sino en el gobierno de cada uno por sí mismo). Otra concepción de la libertad es la llamada *libertad de los antiguos*, consistente en una participación activa en el poder colectivo, mientras que la *libertad de los modernos* “no es sino el pacífico disfrute de la independencia privada” (Constant). La *libertad negativa* se define como la “libertad de” alguna restricción u obstáculo, mientras que la *libertad positiva* se define como “libertad para” hacer ciertas cosas.

En este punto conviene atender a los obstáculos o restricciones a la libertad. La *coacción* –vista como la transgresión de una estructura de derechos que incluye el derecho de propiedad de sí mismo– puede ampliarse hasta cubrir las violaciones institucionales a los derechos de propiedad. Pero la “seguridad” otorgada por una estructura de derechos y la *propiedad de sí no son suficientes* –pero sí necesarias– para la libertad. Para no verse impedido de hacer cualquier cosa que uno pueda querer hacer se requiere el uso de objetos externos que la seguridad y la auto-propiedad por sí solas no pueden garantizar.

En consecuencia, la libertad requiere un tercer componente: la *mayor oportunidad posible* a cada persona para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (ordenación *leximín* de la oportunidad). Alguien puede tener más oportunidades que otros, pero solamente si ese tener más no reduce las oportunidades de otro que tenga menos.

Utilizaré el término *libertad real* para referirme a una noción de libertad que incorpore los tres componentes –seguridad, propiedad de sí y oportunidad–

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

en contraste con la noción de libertad *formal*, que solamente incorpora los dos primeros.¹⁹

Una sociedad libre dará prioridad a la seguridad sobre la propiedad de sí y a la propiedad de sí sobre la ordenación *leximín* de las oportunidades. Las oportunidades de las personas se leximizan sujetas a la condición de la protección de su libertad formal. Esta concepción “auténticamente liberal” considera sociedad justa a la sociedad que es libre en este sentido.

MAYOR INGRESO BÁSICO SOSTENIBLE

La pregunta de Van Parijs en este punto es qué *disposiciones institucionales* debe adoptar una sociedad así planteada de manera que ofrezca las mayores oportunidades reales a quienes tengan menos oportunidades, y que, simultáneamente, respete la libertad formal de cada uno.

Alternativamente a la posición liberal común que iguala la libertad a los recursos, se sugiere ordenar en forma *leximín* el poder de compra de las personas de manera que se consiga elevar los ingresos más bajos tanto como sea posible, obteniendo de ello un incremento de la *oportunidad real* para que cada uno pueda desarrollar su concepción de la buena vida, pues la libertad no es un asunto relativo exclusivamente a los derechos, sino también a los medios. La consecuencia institucional más destacable de esta disposición de libertad real para todos es un *ingreso básico no condicionado* para todos:

Un *ingreso básico* es un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad a) incluso si no quiere trabajar, b) sin tener en cuenta si es rico o pobre, c) sin importar con quien vive, y d) con independencia de la parte del país en que viva.²⁰

La primera cláusula se refiere a la ausencia de restricciones en el uso del tiempo propio; la segunda a la ausencia de una comprobación de medios disponibles para posibilitar la elección entre un ingreso básico (*ex ante*) y un sistema de impuesto negativo sobre la renta (*ex post*), y la tercera y cuarta son consistentes con el punto de vista del liberalismo auténtico.

Al ser en dinero, y no en bonos o subsidios, las *transferencias* por el ingreso básico estimularán la libertad de adquirir y utilizar los medios de producción. Pero

¹⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁰ *Ibid.*, p. 56.

un liberal auténtico no querría monetarizar la totalidad del ingreso básico y defendería entregar parte de ellos en forma de bienes disponibles para todos: la policía y los tribunales, la defensa contra amenazas externas, la educación, el aire limpio, la mejora de calles y parques, etc.

Si el pago se hace a lapsos temporales más pequeños, de manera sostenible y no condicionada y al mayor nivel que se pueda, mayor será la libertad real. Pero puesto que no se puede asegurar que dotaciones idénticas para individuos diferentes puedan suministrar una idéntica libertad, se hace preciso establecer una *métrica* de la libertad real:

A pesar de todo, bajo una oportunidad igual (o *leximín*) para el bienestar, lo mismo que bajo un bienestar igual (o *leximín*) quienes tienen gustos más caros tienen derecho a una compensación extra a expensas de quienes tienen aspiraciones más modestas.²¹

La métrica propuesta refleja los *costos de oportunidad*: el peso asignado a cada recurso refleja el costo que para otros tiene el no ser capaz de utilizarlo. Una distribución justa de libertad real basada en recursos externos resulta, por tanto, asociada a la distribución de las dotaciones externas que sean en ese sentido igualmente valiosas, dando un papel esencial a las preferencias de los individuos de una manera que no resulta vulnerable a la objeción de los gustos caros. Estas consideraciones señalan los vínculos de la propuesta con la noción de equidad, apelando a un *criterio ético*:

...podemos exigir la *ausencia de envidia*, es decir, exigir que nadie prefiera para sí el conjunto de oportunidades de algún otro –o, al menos, en un estilo *leximín*–, que solamente se debería tolerar la violación a la ausencia de envidia así definida en la medida en que sirva para mejorar la posición de quienes tienen envidia.²²

Aceptando esta argumentación, se llega a que la manera más apropiada de medir las dotaciones externas es mediante los *precios de competencia*. Éstos varían de acuerdo con diferentes regímenes socioeconómicos: en el socialismo es posible recibir una dotación estándar, por lo que el ingreso básico resulta suficiente. Una redistribución de este tipo, en el caso del capitalismo, resultaría limitada en el marco de posibilidades más variadas accesibles al ingreso básico que este régimen ofrece.

²¹ *Ibid.*, p. 73.

²² *Ibid.*, p. 76.

Diversidad y trabajo

¿Cuál de estos dos conjuntos de oportunidades es superior? La propuesta que Van Parijs ha venido presentando está centrada en las versiones más prometedoras de socialismo o de capitalismo que han incorporado una *protección adecuada* de la libertad formal. Si se consideran las diferencias significativas entre las *dotaciones internas* (inteligencia, habilidad, capacidad) de los individuos ya no se mantiene la simple conexión establecida entre libertad real *leximín* y el máximo ingreso básico. “La justicia, tal como la concibo, exige compensaciones debido a las diferencias de las dotaciones internas”.²³

La inquietud de Van Parijs es si es posible conformar una forma coherente de distribuir los recursos de manera que se adapte a las necesidades especiales de las personas, sin que simultáneamente se tengan que aceptar las *preferencias más caras* que puedan tener algunos de ellos. El plan más simple que se adapta a esa premisa y que conduce a esa conclusión es reunir en un *fondo común*, que ha de ser compartido justamente por todos, las dotaciones internas de los individuos. El resultado es que los individuos con menos talento terminan obteniendo un ingreso ampliado, mientras que los aventajados se verían sometidos a un impuesto global que restringe su ingreso básico.

Sin embargo, esta concepción no tiene en consideración las preferencias de estas personas respecto al uso del tiempo, al ocio o la calidad del trabajo, y resulta insensible a cualquier discapacidad física o social que afecte el poder de compra de los individuos, sometiendo a los más capaces no sólo a aportar más al fondo común, sino al uso que puedan hacer de su tiempo.

Si la ausencia de envidia (Dworkin) es que, en un conjunto de dos personas, una de ellas no desee poseer la dotación de otra, la *diversidad no dominada* es que si hay dos personas, todos no prefieran la dotación de una sola de ellas: la ausencia de envidia se reemplaza así por una ausencia potencial de envidia. Se puede objetar que este modelo presupone poca redistribución. La respuesta es que las preferencias implicadas deben ser *auténticas* y, a la vez, accesibles de manera general:

La formulación dada ilumina la intuición que está detrás del criterio que estamos planteando. La compensación entre dos personas se detiene cuando se inicia la ausencia de envidia potencial, cuando el repertorio de conjuntos de preferencias es tal que ninguna dotación es preferida a otra de manera unánime.²⁴

²³ *Ibid.*, p. 83.

²⁴ *Ibid.*, p. 110.

La inquietud es, entonces, si esta interpretación no presenta un *sesgo favorable* a los holgazanes, quienes recibiendo un ingreso básico elevado al máximo pueden malgastar su tiempo a costa de quienes se esfuerzan en trabajar seriamente. Van Parijs va a responder a ello a través de la noción del *trabajo como activo* para lo cual concibe la siguiente situación. Hormiga y Cigarra son dos individuos con igualdad de capacidades pero con gustos muy diferentes. Hormiga desea altos ingresos, por lo cual trabaja lo que sea necesario, mientras que Cigarra trabaja menos pero sumando su pequeño ingreso a la ayuda que recibe le alcanza para asegurar sus necesidades básicas. Sería ésta, se pregunta Van Parijs, una situación injusta con Hormiga y más favorable con Cigarra.

“Por debajo de esta manera de plantear la objeción está el supuesto de que debe ser considerado en términos *leximín* el bienestar y no según algún índice de libertad real”.²⁵ A Hormiga, quien no está feliz con su situación, desde el punto de vista liberal se le debería incrementar su ingreso. Desde el punto de vista del liberalismo auténtico, si somos responsables de nuestras elecciones, sería injusto dar a Hormiga más por el hecho de ser menos feliz, pues esto implicaría *reducir los ingresos* de otros menos aventajados.

Conviene entonces plantear una *solución no arbitraria*: si Hormiga, quien trabaja más para obtener un mayor ingreso, no utiliza sino la parte que le correspondería de los recursos de la sociedad, no debería aportar nada para alimentar a Cigarra. Pero, si desea utilizar una parte mayor de esos recursos, deberá compensar a quienes los utilicen menos.

Aceptando este presupuesto como *métrica de la libertad real*, se llega a una distribución justa por un ingreso básico al nivel del valor *per cápita* de los recursos externos de la sociedad. La consecuencia de ello es no asignarle valor alguno a todo lo heredado y donado (capital y tecnología) en una sociedad, o ser sometido a un alto *gravamen* y mediante el pago anticipado de estos impuestos hacer desaparecer el valor del bien.

De todos modos, captados así los recursos para el ingreso básico, éste llega a ser tan bajo que es necesario plantear otras alternativas. Teniendo en cuenta que nuestras sociedades están organizadas por medio de relaciones de empleo sujetas a un mercado laboral sin transparencia (no walzeriano) debido quizá a la existencia de monopolios o de un salario mínimo legal, unido a la crisis del desempleo propia de un régimen capitalista, poseer un empleo en estas sociedades es un tipo de activo.

²⁵ *Ibid.*, p. 121.

Dadas estas condiciones, no se puede decir que el trabajador y el desempleado tienen las mismas oportunidades de desarrollar su concepción de vida buena. En este contexto, ¿cómo se puede entender la *igualdad de dotaciones*? Una sugerencia obvia es seguir el mismo camino que con la riqueza externa, es decir, concebir los empleos como activos cuyo valor se debe distribuir por igual entre todos.²⁶

Este procedimiento daría lugar a un *amplio incremento* del ingreso básico, proveniente de las rentas del empleo, que de otra manera serían monopolizadas por quienes tienen trabajo. En una situación de desempleo masivo no hay duda de que la suma total de estas rentas incrementaría notablemente la cantidad disponible para financiar la ayuda. Debido a que los activos del empleo pertenecen a los aspectos externos del individuo y las capacidades a su aspecto interno, el criterio de *ausencia de envidia* que se aplica en el caso de las capacidades no se aplica al caso de los activos del empleo. En cuanto tenemos a la vez capacidades y gustos diferentes no hay manera de conseguir ausencia de envidia.

EXPLOTACIÓN Y LIBERTAD REAL

Hasta aquí Van Parijs viene sustentando la afirmación de que la maximización del ingreso básico brinda la *mejor concepción de la justicia*, entendida como libertad real para todos. Aun así, frente a la objeción de que la propuesta es muy amplia respecto de aquellos que optan por el ocio es necesario incorporar a la discusión un aspecto importante de la justicia social: el tema de la explotación. La evaluación de los méritos pertinentes al capitalismo y al socialismo se completa con el *tema de la explotación*. La defensa ética más frecuente del capitalismo es la defensa de la libertad, mientras que la defensa ética más frecuente del socialismo se fundamenta en la crítica a la explotación. Por tanto, se requiere plantear una definición precisa de explotación que permita la crítica al capitalismo.

Explotar es sacar *injusta ventaja* del trabajo ajeno. El explotado es un ser humano, por tanto, tiene sentido hablar de explotación de un trabajador particular y no de la clase obrera entendida como un todo.²⁷ El trabajo es una actividad vinculada a la producción de un beneficio que es externo a la ejecución del mismo trabajo. Es la expectativa de beneficio, y no su producción de hecho, lo que convierte una actividad en trabajo.

La producción de un excedente o la producción de un producto neto no es condición suficiente pero sí necesaria para que se dé la explotación. Pero apropiarse

²⁶ *Ibid.*, p. 137.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

de parte del producto total no es suficiente. Sólo lo es si no se restituyen los medios que se consumen en el proceso de producción, *la apropiación de parte del producto* es condición suficiente para que haya explotación.

Un *acuerdo voluntario* que permita a una de las partes sacar beneficio del trabajo de la otra parte no es un acuerdo plenamente voluntario, pues la ausencia de coacción no hace que el beneficio extraído sea un regalo. Si el acuerdo explotador salva al explotado de situaciones peores, de hecho se ha visto forzado a aceptarlo debido a la falta de otras alternativas.

Entonces, dónde estaría la *distinción* –se pregunta Van Parijs– entre explotación involuntaria y un regalo voluntario, “Para aclarar esta distinción, una buena manera sería señalar que la explotación, a diferencia de cuando analizamos un regalo, incluye el ejercicio de poder sobre el productor por parte del receptor del beneficio”.²⁸

¿Es, entonces, siempre injusto extraer ventajas del trabajo del otro? Si la explotación fuese ejercida solamente por los que nunca trabajan, se aplicaría a muy pocos casos. Se precisa, por tanto, buscar una definición adecuada de explotación, tratando de establecer cuándo es injusto *sacar ventaja* del trabajo ajeno. La definición más obvia de explotación, como apropiación de una parte del producto neto del trabajador en virtud de algo diferente al propio trabajo –propiedad de los medios de producción–, se apoya en la noción de justicia según la cual los trabajadores tienen derecho a todo el fruto de su trabajo. Este principio de “tener derecho a” se asocia con la posición de Locke de apropiación original; de ello la denominación de *explotación lockeana*.

Una segunda caracterización de explotación es la llamada *explotación luterana*: alguien es explotado si contribuye con más trabajo socialmente necesario que el que se apropia por medio de sus ingresos. Se reprocha a esta concepción que no tiene ningún sentido normativo evaluar las contribuciones y las recompensas de las personas en términos de cantidad-trabajo que ambas contienen.

El espacio para *regímenes libres de explotación* es muy pequeño, pues la explotación caracteriza a cualquier sociedad en que las inversiones se hacen para conseguir un mayor producto futuro. Que el ingreso sea directamente proporcional al trabajo es una posición incompatible con el ingreso básico. Este último es parte de un plan que intenta igualar (o al menos maximizar) las oportunidades o los recursos de los individuos, no sus logros o sus ingresos y, por tanto, da a las

²⁸ *Ibid.*, p. 173.

diferencias en el esfuerzo un papel bastante más importante en los resultados que si se dejara que las desigualdades de oportunidad funcionaran por sí solas.

Una tercera caracterización de la explotación es que alguien es explotado, en el sentido capitalista, si obtuviese un resultado peor si los *medios de producción social* se distribuyeran igualmente entre todos. Otros tipos de explotación se generan al variar la categoría de recursos: en la *explotación feudal* se es explotado si no se es poseedor pleno de sí mismo y se es explotador si se es propietario –al menos parcialmente– de otra persona.

En la *explotación socialista* se es explotado si se obtuviera un mejor resultado en caso de que todos los recursos se distribuyan de manera igualitaria, manteniendo todo lo demás igual. Y se es “explotado en las necesidades” si se obtuviera un mejor resultado en el caso de que los recursos y necesidades se distribuyeran de manera igualitaria, manteniendo todo lo demás igual.

El criterio de justicia que subyace a la propuesta es que algunos no deberían estar peor y otros mejor como consecuencia de una *distribución injusta de los recursos*. Una vez detallada la noción de justicia –igualdad de recursos–, modificada para atender las objeciones consistentes –responsabilidad por las propias elecciones, no igualación a expensas de los peor situados, no esclavización de los más capaces–, se aclara la posibilidad de libertad real para todos relacionada con la maximización del ingreso básico.

CAPITALISMO O SOCIALISMO

Aceptando que la libertad real para todos representa todo lo que supone la justicia social y que un ingreso incondicional está sujeto a la *protección de la libertad formal* y a que nadie tenga una dotación que se considere unánimemente inferior que la de otro, ¿cuál sistema sería preferible, el socialismo o el capitalismo, para conseguir un mejor resultado en términos de tales criterios?

En la comparación entre *capitalismo óptimo* y *socialismo óptimo* se presentan algunas dificultades. En primer lugar, las sociedades socialistas facilitan la redistribución en forma de ingreso básico de los recursos provenientes del empleo, pues de hecho han tendido a garantizar un derecho efectivo al empleo.

En segundo lugar, estas sociedades tienden a padecer insuficiencias en el *mercado de productos* debido a una especie de deficiencia no organizada, donde

unos tienen acceso a un bien y otros no. Y, por último, en una sociedad socialista “quien no obedece, no come”, como lo sentenciaría Trostki.

Es frecuente reprochar al socialismo su mala realización en términos de libertad, en virtud del *monopolio* que tiene el Estado sobre el empleo. Pero si bien es condenable para un liberal auténtico, un régimen que segrega a sus miembros debido a ese poder centralizado, lo cierto es que si ese mismo sistema genera un ingreso básico superior al que ofrece el capitalismo, no será tan cierto el contenido de que “quien no obedece, no come”.

Sin embargo, comparado con el socialismo, el sesgo que la propaganda crea en el capitalismo es un mayor consenso sobre la importancia del ingreso al nivel de las preferencias. En el capitalismo se valora ganar más, no lo importante que sería trabajar menos. Hay una discrepancia entre el “el plan de objetivos” y el “plan de satisfacción”.

Otra acusación al capitalismo es que asigna sistemáticamente los recursos productivos de manera ineficiente. Una de las fallas del mercado es la estructura de costos determinada por los monopolios, determinando los precios de sus productos por encima de su costo marginal, así como la presencia masiva de actividades improductivas de las que se podría prescindir en un sistema alternativo.

Schumpeter²⁹ lanza la conjetura de que “la ineficiencia estática asociada al capitalismo monopolista es una condición necesaria para su enorme eficiencia dinámica y, por tanto, es un costo leve que hay que pagar por ello”.³⁰ Incluso, hay quienes culpan a la *ineficiencia estática*, y no al desarrollo industrial, de la crisis medioambiental.

El ataque más frecuente y creíble contra el capitalismo sobre la base de la ineficiencia estática se refiere a que genera sistemáticamente un *masivo desempleo involuntario*. Las teorías sobre esta crisis se enmarcan en dos variantes: las llamadas teorías del subconsumo sitúan la raíz de la crisis en el hecho de que los trabajadores reciben una parte insuficiente del producto. Y las teorías de *la reducción de los beneficios* localizan el problema en el hecho de que los trabajadores tienden a obtener una parte mayor del producto.

El efecto sobre el desempleo se podría reducir, sostiene Van Parijs, si a los trabajadores se les pagase, al menos parcialmente, en forma de acciones en una

²⁹ Ver Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis, 1988.

³⁰ *Ibid.*, p. 238.

proporción fija a los ingresos de la empresa, en vez de salarios absolutamente fijos. De esta manera podría concebirse el capitalismo óptimo como una *economía accionaria* de este tipo. Otra propuesta alternativa es la de considerar una *economía cooperativa de trabajadores* en la que éstos eligen preservar los beneficios del mercado competitivo, mientras que eliminan el riesgo de una negociación colectiva explosiva, convirtiéndose en propietarios de sus empresas. Una empresa de más de cien trabajadores debe ser propiedad de los trabajadores sobre la base de un hombre, un voto. Esta propuesta parte de considerar que la negociación colectiva descentralizada lleva al capitalismo a la ruina.

El desempleo involuntario podría también atribuirse al monopolio del mercado del trabajo en manos de los sindicatos, defendiendo permanentemente su salario y su empleo, restringiendo el *mercado laboral* a costa de otros trabajadores. Un derecho que hay que restringir, ya sea en un capitalismo o en un socialismo óptimos, es el *derecho a la huelga*. El derecho a congelar el propio empleo mientras me mantengo fuera de él no es parte de la libertad formal. Si el hecho de restringir este derecho conduce a incrementar la eficiencia económica y, con ello, a mejorar el nivel mayor del ingreso básico, se justifica que así sea.

De ahí que la eficiencia económica sea muy importante para el liberalismo auténtico. Marx afirma que bajo el capitalismo las fuerzas productivas están restringidas por las relaciones de producción, porque la competencia fuerza a los capitalistas a hacer costos sobre el trabajo y sobre el capital, mientras que en el socialismo se hace sólo sobre el trabajo. Para él, bajo el socialismo, por la razón expuesta, el *crecimiento económico* se daría más rápido.

Otro argumento “es que el secreto exigido para la maximización de beneficios es el obstáculo principal del progreso técnico. Al hacer que el conocimiento técnico sea de libre disposición para todos, un sistema socialista podría innovar a una tasa mucho más rápida”.³¹ Y, por último, en la medida en que el capital contrate trabajo (y no el trabajo al capital), el *progreso técnico* se verá constantemente obstaculizado por el interés del capitalista de elegir una maquinaria y un orden de trabajo que le permita mantener su poder sobre los trabajadores.

Todas éstas son objeciones al capitalismo en términos de eficiencia económica. De lo bien que un régimen se comporte en términos de eficiencia económica, depende la realización del ideal propuesto. Comparando la eficiencia económica de Europa del Este con la Europa occidental antes de la caída del muro de Berlín, la *mejor valoración* parece estar del lado del capitalismo óptimo.

³¹ *Ibid.*, p. 258.

De otra parte, existe razón para criticar la inferencia que va de la eficiencia económica a la libertad real *leximín*, relacionada con la importancia de la soberanía popular, definida como el rasgo de una comunidad política cuyas opciones se ven constreñidas exclusivamente por condiciones que son independientes de la voluntad de los individuos, por ejemplo, por la limitación de los recursos materiales. De esta definición se sigue que la soberanía popular se ve amenazada, en particular, por los miembros de una comunidad política a la hora de utilizar los recursos que están a su disposición.

Pero la *principal amenaza* contra la soberanía popular en el capitalismo se vincula a la propiedad privada de los medios de producción, puesto que los dueños del capital pueden moverlo de acuerdo con la rentabilidad, privando en una determinada circunstancia a los miembros de una comunidad de los bienes de consumo u oportunidades de trabajo.

Entonces, ¿está el capitalismo justificado? Por supuesto que no, pero podría estarlo. No lo está porque muchas variables del capitalismo son superadas por el socialismo óptimo, pero sí lo está en la medida en que puede garantizar un mayor ingreso básico, y si su tremendo potencial productivo se delimita adecuadamente y se utiliza al servicio de una mayor libertad real para todos.³²

SOLIDARIDAD Y ESTADO DE BIENESTAR

Todo el planteamiento anterior adquiere concreción y materialidad en la figura del Estado y, particularmente, en la versión correspondiente de un Estado de bienestar adecuado a las condiciones de la sociedad del capitalismo avanzado. De ahí la importancia de explorar sus presupuestos éticos y reconstruir normativamente un modelo que permita articular la concepción de *justicia solidaria* que supone la propuesta de un salario universal garantizado.

Para Van Parijs, ninguno de los sistemas de seguridad social, Estado de bienestar o sistema de transferencias que actualmente existen, coincide totalmente con alguno de los tres *modelos normativos* del mismo: el modelo bismarkeano, el modelo beveridgeano y modelo paineano: “Para exponer adecuadamente los fundamentos éticos del estado de Bienestar es necesario distinguir entre [estos] tres modelos ideales...”.³³

³² *Ibid.*, p. 266.

³³ Philippe Van Parijs, “Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación”, en Rubén Lo Vuolo, comp., *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires: CIEPP/Miño y Dávila Editores, 1994, p. 56.

En el *modelo bismarckiano*³⁴ los trabajadores obligatoriamente renuncian a parte de sus salarios para transferirlo a un fondo que se utilizará para cubrir los gastos de la atención de su salud y para darle un ingreso cuando por razones de edad, incapacidad o desempleo involuntario no pueda seguir trabajando. Por este mecanismo los trabajadores toman un seguro que mediante un contrato y el pago de una prima lo relaciona con un asegurador que, en caso de hacerse efectivo un riesgo, paga una indemnización al asegurado. Este mecanismo del seguro implica que se dan transferencias desde personas con mayores ingresos a otras que perciben menos. Estas operaciones, que mejoran la suerte de todos sin deteriorar la de alguien, llamadas por los economistas “mejoras *paretiana*”, no exigen ninguna motivación solidaria o equitativa. Más bien hace obligatorio lo que está en el interés personal de cada uno.

En el *modelo beveridgeano*³⁵ o solidario todas las personas con ingresos provenientes del trabajo o del capital deben contribuir obligatoriamente con una parte de ellos a la consolidación de un fondo común que le suministrará a todos los miembros de la sociedad la seguridad de la atención de su salud y un ingreso en caso de desempleo –por edad o incapacidad– o por percibir un ingreso insuficiente. Este segundo modelo de Estado de bienestar da, por tanto, lugar a transferencias *ex ante*, pues contiene una noción fuerte de *solidaridad* y su justificación en el marco del “seguro” se aproxima a la propuesta de Ronald Dworkin del seguro tras un velo de ignorancia.

Se puede concluir, entonces, que la base ética del sistema beveridgeano “consiste en afirmar como buena toda medida que nos acerque a la póliza de seguro a la cual adherimos detrás de un velo de ignorancia que nos esconde nuestras ventajas y desventajas *ex ante*”.³⁶ En la historia del Estado de bienestar es una constante la lucha entre los dos modelos expuestos, entre un principio de seguro simple reducible al interés personal –*solidaridad débil*– y un principio de *solidaridad fuerte* que atiende un interés más general.

Finalmente, se encuentra el modelo paineano³⁷ o de equidad: “En el modelo que llamo paineano todos los titulares del ingreso renuncian, obligatoriamente, a

³⁴ A Otto Von Bismarck se le atribuye la institucionalización de los primeros esquemas de “seguros sociales” dirigidos solamente a la población laboral. Este vínculo justifica la denominación “bismarckiano”. Ver *Ibid.*, p. 57.

³⁵ En 1905 William H. Beveridge participó como investigador auxiliar en la Royal Commission on the Poor Laws, desde donde sugiere el *Minority Report*, base del futuro esquema conocido como “la seguridad social”. De esta coincidencia histórica, la denominación *beveridgeano*. Ver *Ibid.*, p. 57.

³⁶ *Ibid.*, p. 67.

³⁷ Thomas Pain, ideólogo radical de las revoluciones americana y francesa, autor en 1793 de la propuesta referenciada aquí. Ver *ibid.*, p. 57.

una parte de ellos, para construir un fondo que sirva para pagar incondicionalmente un ingreso a todos los miembros de la sociedad”.³⁸ En este punto la pregunta a resolver es cómo justificar esta propuesta en nombre de la ética, cuando las transferencias del Estado están reservadas a los más necesitados, excluyendo a los ricos y a los holgazanes, quienes se verían beneficiados, tanto como los otros, por una prestación universal³⁹ del tipo paineano. Van Parijs bosqueja su argumento en la siguiente parábola. A una isla, deshabitada y rica en recursos naturales y productos abandonados por su anterior población, llega un grupo de náufragos. ¿Cómo distribuir entre ellos, de una manera equitativa, los recursos existentes, ignorando las diferencias entre sus talentos personales? Obviamente no se lograría dividiendo físicamente la isla en partes iguales. Consistiría entonces en dar a cada uno un poder de compra (dinero, vales, etc.) igual para que sea utilizado en un mercado competitivo.⁴⁰

Y, ¿qué tanto poder de compra hay que dar a cada uno? Convendría considerar sus *preferencias*. Si en la isla hay abundancia de un producto y escasez de otro, y si es mayor el número de personas que prefieren el segundo, los pocos que prefieran el primero llegarán a tener un mayor nivel de bienestar. “La situación es equitativa en la medida en que sería injusto castigar a quien tiene gustos fáciles de satisfacer por el hecho de tratarse de bienes que los demás no quieren”.⁴¹ Admitiendo la interpretación de equidad en la parábola, se presentará en cuatro pasos la justificación de que una *prestación universal* es igualmente equitativa en el contexto de las sociedades actuales.

El primer paso consiste en eliminar el supuesto de que los recursos consisten sólo en bienes de consumo e intercambio, sin producción. El bien que aquí se plantea distribuir equitativamente es el de una prestación universal como un ingreso uniforme que se corresponde con la renta generada por los recursos iniciales. El segundo paso es igualar los recursos externos sobre lo que a cada uno nos es dado. Establecer un impuesto del 100 por ciento sobre herencias y donaciones y redistribuir igualitariamente el total entre todos, desalentaría el ahorro y la preservación del patrimonio. Pero si en vez de elegir un impuesto que iguala los recursos se opta por la maximización del rendimiento del impuesto, el nivel de prestación universal sería superior.

³⁸ *Ibid.*, p. 56.

³⁹ La denominación francesa *prestación universal* es preferida por Van Parijs sobre *ingreso* básico del holandés, alemán e inglés y *renta* o *salario de ciudadanía* del italiano y lenguas escandinavas.

⁴⁰ Ésta fue la propuesta inicial (1981) de Dworkin antes de asumir la idea de seguro tras un velo de ignorancia. Y se ajusta a la hecha por Paine (1796) de gravar la renta de tierras y distribuir incondicionalmente y a destajo el total entre los adultos y dar una pensión uniforme para todos los mayores de 50 años.

⁴¹ *Ibid.*, p. 71.

Un tercer paso consiste en establecer impuestos ecológicos sobre el uso y abuso de los recursos naturales cuya explotación está en manos de “ciertas capas de la población que se apropian gratuitamente de una parte desproporcionada de aquello sobre lo que todos tienen el mismo derecho, en vez de pagar un justo precio para construir un fondo a repartir entre todos por igual”.⁴² Finalmente, el cuarto paso consiste en masificar los recursos externos que se encuentran desigualmente repartidos. En las actuales sociedades tecnificadas el recurso externo más importante es el del empleo. A su vez, la profunda crisis del desempleo en estas sociedades también se manifiesta en el hecho de que algunas personas preferirían aquel ocupado por otros que reciben mejores ingresos y del que están excluidos por efecto de falta de talento u otra razón.

Esta escasez de empleo pone de manifiesto que hay *rentas de empleo* que son apropiadas de manera muy desigual por aquellos que tienen empleo. “Desde esta óptica, una prestación universal financiada no solamente de las donaciones y herencias sino también de los empleos es legítima en virtud de una simple extensión del criterio de equidad”.⁴³ En el marco de estos modelos, la pregunta que tiene que plantearse es ¿qué tipo de Estado de bienestar se requiere para el tercer milenio?

La distinción entre los tres modelos institucionales del Estado de Bienestar y entre los tres fundamentos normativos que les corresponden, es a mis ojos esencial para comprender el nudo ético de los debates sobre el Estado de Bienestar y su futuro. Pero nada se opone a que combinemos esos tres modelos en las instituciones del Estado de Bienestar.⁴⁴

De hecho, el Estado de bienestar ha incorporado instituciones de seguros básicamente motivadas por el interés personal de los participantes, lo que no les ha impedido crear un patrimonio común mediante el cual dan su parte de *solidaridad*. En cuanto a la equidad, en una noción coherente e integradora de justicia, requiere que se tenga en cuenta la distribución equitativa, tanto de los *recursos externos* como de los *recursos internos*. Articular estas dos dimensiones consiste en adoptar un criterio de *diversidad no dominada* que puede ser interpretada como una exigencia de solidaridad.

En otros términos, se trata de maximizar (de manera sostenible) el nivel de la prestación universal, pero sujeto a la restricción de una exigencia de solidaridad. Esta restricción de solidaridad impone que todos puedan subsistir (aunque fuera merced a transferencias condicionadas en forma múltiple) y

⁴² *Ibid.*, p. 74.

⁴³ *Ibid.*, p. 76.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 77.

que al mismo tiempo las personas discapacitadas se beneficien con transferencias específicas (más allá de su prestación universal).⁴⁵

CRÍTICAS Y JUSTIFICACIONES NORMATIVAS

Críticas normativas

Raventós resume en ocho las principales críticas éticas que el planteamiento de Van Parijs ha suscitado, en general, y el de su propuesta del SUG, en particular. La primera es que “el SUG incentivaría la pereza y el parasitismo”. La crítica sugiere que estos males pueden afectar el trabajo remunerado y extenderse al doméstico y al voluntario.⁴⁶

Si el SUG es una respuesta a la *crisis permanente* del desempleo y la pobreza y si todo trabajo no es remunerativo, cómo realizar en el tiempo libre el proyecto de vida que se pudo haber escogido o dedicarlo al cuidado de los suyos. Y si, además, trabajar remuneradamente no implica perder un subsidio condicionado –el SUG es incondicional y permanente–, Raventós concluye que esta primera crítica es débil, puesto que permitir es más suave que incentivar. El parasitismo y la pereza son una puerta abierta a cualquiera, ya sea a consecuencia del desempleo forzoso o por recibir un SUG.

La segunda crítica señala que “el SUG no acabará con la división sexual del trabajo” es una objeción, afirma Raventós, trivialmente verdadera. La superación de tal división requiere un paquete de medidas más amplio que el contenido en el SUG. La tercera sostiene que “quien no quiere trabajar, no come”. Dado que mucha gente que desearía –y que por destreza o calificación podría– ocupar puestos de trabajo que ya están ocupados por otros y, como ya fue expuesto, no todo trabajo es remunerativo en el mercado, la condición de que el SUG se entregue solamente a quienes trabajan no se justifica. La cuarta afirma que “algunos beneficiarios del SUG no sabrán utilizar su tiempo libre”. Las razones del SUG se refieren a la posibilidad de una vida más autónoma para que, en mejores condiciones, la gente pueda decidir la distribución de su tiempo.

La quinta enfatiza que “los trabajos remunerados que no quisieran ser realizados por nadie que recibiera un SUG serían ocupados por mano de obra barata procedente de la emigración de los países pobres”. Las reformas públicas que se consideran

⁴⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁶ Daniel Raventós, *El derecho a la existencia*. Barcelona, Ariel, 1999, pp. 136-147.

oportunas para mejorar la calidad de vida en los países ricos necesariamente no deben menoscabar la de los habitantes de los países pobres. Las legislaciones sobre la inmigración dependen de otros mecanismos que los de la implementación del SUG.

La sexta proyecta que “el SUG consolidará la dualización de la población laboral, la fragmentación entre aquella parte de esta población que vive al límite de la inseguridad con un salario de subsistencia y la otra parte con mayor seguridad laboral y salarios más altos”. La dualización tiene causas que son una combinación del desempleo forzado, las políticas laborales y las nuevas tecnologías, entre otras. El SUG toma partido por la fracción social más desfavorecida con esta situación, posibilitando la autoocupación, el aumento salarial de ocupaciones desagradables, la capacitación, así como la posibilidad de escoger trabajos a tiempo parcial. El SUG podría suponer una disminución de la dualización de la población laboral.

La séptima estima que “el SUG sólo está pensado para zonas o países ricos, como la Unión Europea”. Hay distintas propuestas de SUG en países que no pueden ser considerados entre los ricos, como Argentina, Brasil, Nueva Zelanda. Lo Vuolo (1995) propone un SUG no solamente para Argentina, sino para toda América Latina, considerando que en ella la distribución de la riqueza es más precaria, el desmantelamiento del Estado de bienestar es más potente y son más evidentes los problemas de exclusión laboral y pobreza.

Por último, la octava considera que “el SUG, al desligar la percepción de una renta de la realización de un trabajo remunerado en el mercado, impide participar a los individuos de las virtudes del trabajo asalariado”. La crítica supone que el trabajo asalariado tiene unas virtudes muy especiales: desfavorece la exclusión social, reconoce el derecho a la utilidad social y a vivir de su propio trabajo, además de ser parte indisoluble del reconocimiento social. Pero, mirado de cerca, para la gran mayoría de la población el trabajo no es una fuente de valores, sino un medio para ganarse la vida, una necesidad que hay que padecer. La implantación de un SUG permitiría, entonces, a que un número mayor de ciudadanos accediera a los productos de consumo básico, desvirtuando tal objeción.

Justificaciones normativas

Frente a estas críticas de diverso orden, tanto empíricas como conceptuales, pueden oponerse, con igual o más fuerza normativa, una serie de *justificaciones éticas* de indiscutible contundencia y proyección. En efecto, la crisis del desempleo prolongado durante el último cuarto de siglo ha provocado altos índices de pobreza.

Las propuestas para superarlo pasan desde la reducción de la jornada laboral y el crecimiento económico, hasta la que Van Parijs intenta demostrar como la más conveniente: el subsidio universal garantizado –SUG.

El Subsidio Universal Garantizado es un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro de pleno derecho de la sociedad, incluso si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tomar en consideración si es rico o pobre, o dicho de otra forma, independientemente de sus otras fuentes de renta, y sin importar con quién conviva.⁴⁷

En la propuesta del SUG coinciden justificaciones normativas encuadradas desde perspectivas opuestas que vale la pena retomar. Una primera justificación normativa responde a una de las más fuertes objeciones al SUG que sostiene que, más que la imposibilidad de su financiamiento, la propuesta es simplemente injusta. Aquí, entonces, habría que acudir a las teorías de la justicia para responder si el SUG es justo o no, como en detalle se vio más arriba.

Raventós, retomando la tipología de Van Parijs, divide las teorías de la justicia en perfeccionistas y liberales. Las primeras se apoyan sobre una concepción particular de vida buena, mientras que las segundas son neutras respecto a tales concepciones. A su vez, las teorías liberales se dividen en propietaristas, las cuales definen una sociedad justa como aquella que no permite privar a ningún individuo de aquello que le pertenece en un sentido predeterminado. Y en solidarias o igualitaristas, las cuales definen a una sociedad justa como una sociedad organizada de manera que no trata a sus miembros solamente con igual respeto sino además con igual solicitud.⁴⁸

Ahora bien, si se pretende proclamar la necesidad de mayor igualdad es imperativo definir este *criterio de igualdad*. En la filosofía política contemporánea John Rawls prefiere como variable de igualdad el disfrute de los bienes primarios; Ronald Dworkin elige la igualdad en términos de posesión de recursos externos e internos; Amartya Sen se inclina por una igualdad de las capacidades básicas, y para Robert Nozick, defensor del libertarismo, la igualdad va ligada a los derechos individuales de propiedad, por lo que una redistribución de recursos le resulta injusta.

Una segunda justificación normativa atañe a las condiciones primarias que hacen tan posible como necesaria, la cooperación humana, denominadas por Rawls *circunstancias de la justicia*, y que éste distingue entre *objetivas*, como la vulnerabilidad de unos y otros o la escasez moderada de recursos, y *subjetivas*, referidas

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 24.

a los aspectos relevantes que relacionan a las personas que trabajan juntas. La justicia no sería necesaria si no hubiera limitación de recursos o conflicto de intereses. En el marco de la teoría rawlsiana de la justicia como equidad se señala qué es lo que hay que distribuir y bajo qué criterios. Lo que hay que distribuir son los bienes primarios –derechos, libertades y oportunidades, ingresos y riquezas– que permitirán a las personas realizar su concepción particular de la vida buena. La *autoestima* también se incluye en este grupo de bienes. Dado que los bienes primarios representan un conjunto muy heterogéneo, se puede establecer un *índice de jerarquía*, entre ellos al asignarles un orden de prioridades lexicográficas: primero las libertades, en seguida las oportunidades, después los ingresos.

Se justifica, entonces, que esta renta sea un *SUG* por la importancia que Rawls da a la autoestima como bien primario. La otra alternativa, los subsidios condicionados, estigmatiza a las personas que no pueden satisfacer sus necesidades básicas. El bien primario de la autoestima justifica el *SUG* desde la teoría de la justicia como equidad.

La tercera justificación normativa se apoya en la propuesta de libertad real de Philippe Van Parijs, sin duda –como ha quedado claro– el teórico social que más ha trabajado en la fundamentación normativa del *SUG* a partir de una teoría de la justicia liberal solidaria o igualitaria y quien se inscribe en la corriente del marxismo analítico. Van Parijs parte de que una *sociedad libre* se caracterizaría porque 1) existe una estructura de derechos bien defendida (seguridad); 2) en esta estructura cada persona es auténticamente propietaria de sí misma y, 3) cada persona tenga la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (ordenación *leximín* de la oportunidad). Una sociedad *formalmente libre* cumple las dos primeras condiciones, mientras que una sociedad *realmente libre* da a los individuos oportunidades reales para realizar su particular concepción de vida buena. Aun así, el orden lexicográfico de las tres condiciones planteadas no es un orden rígido.

Para Van Parijs, la *libertad como soberanía individual* es, a la vez, libertad positiva y libertad negativa, esto es, libertad *para* y libertad *de*. La libertad consiste en no verse impedido de hacer cualquier cosa que uno pueda querer hacer. Esta concepción permite discriminar entre una sociedad que impide a sus miembros realizar algo que todos desearían hacer y otra que les impide hacer algo que ninguno seriamente podría querer hacer.

Si la libertad real hace referencia especial a los medios, no sólo a los derechos, los *ingresos de las personas* son importantes para alcanzar el ideal de una sociedad

realmente libre. Por tanto, una consecuencia institucional fundamental de la libertad real es la instauración de un SUG incondicional y sostenible para cada miembro pleno de la sociedad incluso –como se anotó– si no quiere trabajar de forma remunerada, sin tener en cuenta si es rico o pobre o si cuenta con ingresos provenientes de otras fuentes, y sin importar con quién ni en cuál lugar del país viva.

El SUG ha de instituirse al nivel máximamente posible sujeto a una doble restricción: a la seguridad y propiedad de sí, y a la diversidad no dominada. Por esta última condición una sociedad es injusta si cualquiera de sus miembros prefiere la dotación total –tanto interna como externa– de una persona en lugar de la dotación total de otra. De esta forma se da solución al problema de la envidia que pueda generar el hecho de que algunos reciban un SUG sin trabajar o que otros lo reciban para satisfacer sus gustos exóticos o para desarrollar sus talentos particulares.

Un SUG es legítimo y puede ser defendido en una concepción de *libertad real para todos* porque parte de la exigencia de redistribución de las rentas no exactamente de forma igualitarista, sino de tal manera que el que reciba menos, reciba tanto como sea posible, sea la que sea su concepción de la buena vida.⁴⁹

CONCLUSIÓN

Este escrito ha querido articular tres conceptos en la obra de Philippe Van Parijs: los de justicia, libertad y solidaridad, respectivamente, que permiten, en últimas, definir ampliamente su concepción de legitimidad como una que se concreta en la fórmula “libertad real para todos”.

El concepto de justicia se estructura en su primera obra, *¿Qué es una sociedad justa?* Allí se retoma el planteamiento rawlsiano y las críticas de Nozick y de los libertarios al mismo. El núcleo esencial de ésta reside en el cuestionamiento al segundo principio de diferencia de Rawls en cuanto parecería estar contradiciendo al primero de igual libertad en la medida que la distribución en favor de los menos aventajados pone en entredicho la libertad igual para todos establecida por aquél, al comprometer no sólo la distribución misma de los recursos naturales, sino el reconocimiento legítimo de los talentos naturales de los individuos.⁵⁰

Lo anterior estaría poniendo en entredicho la *libertad formal* que un sistema debería garantizar plenamente a sus ciudadanos, es decir, a la plena propiedad del

⁴⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁵⁰ Ver Philippe Van Parijs, “Rawls face aux libertariens”, en Varios. *Individu et justice sociales*. París: Éditions du Seuil, 1988.

individuo sobre sí mismo en la medida en que no tendrían jurisdicción directa sobre los recursos naturales y, ni siquiera, sobre sus propios talentos. Ante esto los libertarios rechazan toda pretensión del segundo principio de legislar sobre la apropiación de recursos y los propios talentos por constituir una interferencia excesiva e ilegítima en una esfera intocable de la dinámica económica y la vida privada de los agentes.

La posición libertaria, según Van Parijs, caería en una paradoja al tener que aceptar que el reconocimiento de la propiedad de sí mismo supone el reconocimiento de la propiedad colectiva de los recursos naturales. Tendrían que pasar de un argumento en términos de propiedad de sí mismo a uno en términos de acceso a recursos naturales. En otras palabras, pasar de una concepción de libertad formal a otra de libertad real, en cuanto maximizar la libertad real de todos, es maximizar la libertad de los que tienen menos.

Van Parijs define esto como una *posición real libertaria* que, además de radicalizar a Rawls y constituir una alternativa plausible a Nozick, retoma la tradición marxista, conciliando la propiedad de sí mismo con el de la propiedad colectiva sobre los recursos naturales, incluyendo la apropiación de los talentos en los límites de la cooperación social, y articulándose en una maximización de la libertad real de todos que, en lugar de enraizarse exclusivamente en una distribución de derechos de propiedad sobre objetos externos, se resuelve y concreta en un salario mínimo universal que la potencia al máximo, respetando la libertad formal de cada uno. Con lo anterior queda justificada la propuesta del SUG que será desarrollada sistemáticamente en *Libertad real para todos* que desarrolla el segundo concepto de libertad. Tal concepto fundamenta la libertad en su sentido amplio de restricción de obstáculos, rechazando también la reducción de esos obstáculos a obstáculos externos.⁵¹

De manera que una sociedad cuyos miembros son realmente libres cumple tres condiciones: primero, que existe una estructura de derechos bien definida; segundo, que cada persona es propietaria de sí misma y, tercero, que en esta estructura cada persona tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (ordenación *leximín* de la oportunidad).

Así, una *sociedad libre* se plantea como aquella en la cual las oportunidades de las personas se *leximizan*, garantizándose la protección de su libertad formal, o sea, sostiene Van Parijs, manteniendo el respeto de una estructura de derechos que

⁵¹ Ver Peter Vallentyne. "Self-ownership and equality", en *Ethics*, pp. 321-343, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

incluye la propiedad de sí mismo. Pero la libertad real de cada cual, además de definirse como formalmente libre, se logra en la medida en que se poseen los medios y no sólo el derecho de realizar todo lo que uno pudiera querer hacer.

La primera y más importante consecuencia institucional del ideal de libertad real es la exigencia de buscar el mayor ingreso incondicional para todos que resulte consistente con la seguridad y con la propiedad de sí mismo, sin eliminar el trabajo asalariado o la capacidad económica, sino dotando a cada uno de un espectro de oportunidad auténtica de hacer elecciones diferentes. Como explícitamente señala Van Parijs, un *ingreso básico* es, en otras palabras, un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad, ya sea que no quiera trabajar, sin tener en cuenta si es rico o pobre, sin importar con quién viva y, finalmente, con independencia de la parte del país en que resida.

Esta argumentación conduce a que la manera más apropiada de medir las dotaciones externas es mediante los precios de competencia. Éstos varían de acuerdo con los diferentes regímenes socioeconómicos. En el socialismo es posible recibir una dotación básica estándar, por lo que el ingreso básico puede resultar suficiente, pero que resulta insuficiente en el capitalismo, que a su vez proporciona posibilidades más variadas accesibles al ingreso básico.

Lo anterior desemboca en una de las más agudas conclusiones del planteamiento de Van Parijs en cuanto esto, aunque no justifica el capitalismo, sí podría hacerlo. No lo justifica en cuanto muchas variables del capitalismo son superadas por socialismo óptimo, pero sí lo hace en la medida en que un capitalismo óptimo puede garantizar un mayor ingreso básico, si el potencial productivo capitalista se delimita adecuadamente y se utiliza en favor de una mayor libertad real para todos.

En el marco de una globalización que lo posibilita económicamente aunque escamoteándolo políticamente, la libertad real es una posibilidad objetiva para todos en la medida en que se introduzcan mecanismos de redistribución a escala mundial, se logre un ingreso básico individual situado en el nivel más alto posible y se incentiven actitudes políticas de auténtica solidaridad que traspasen las fronteras nacionales.

Ello depende de que se pueda prevenir el desmantelamiento competitivo del Estado de bienestar, sin tener que esperar la revolución o la democracia mundial. En ese sentido, la construcción de la Unión Europea es una forma significativa de atenuar las presiones competitivas contra las formas de distribución que se dan en el interior de los países, en lo que Van Parijs denomina la estrategia del patriotismo solidario.

El concepto de *solidaridad* es introducido así naturalmente;⁵² Van Parijs lo articula en un modelo normativo de Estado de bienestar para el nuevo milenio que concrete la concepción de libertad real y justicia solidaria que supone la propuesta de un salario universal garantizado. Para Van Parijs, el modelo de Estado de bienestar que se requeriría para ello es uno que subsuma los modelos normativos existentes: el modelo de seguro, el modelo solidario y el modelo de equidad.

Esta *reinterpretación radical* de la solidaridad consiste en no aceptar como legítimas sino las desigualdades que contribuyan a acrecentar las posibilidades que la sociedad puede ofrecer de manera durable a los más desfavorecidos de sus miembros. En el marco de un capitalismo óptimo, esto supondría un sistema fiscal eficaz que deduzca de los más favorecidos el ingreso básico a los más desfavorecidos por el mercado. Entendiendo que lo esencial, verdaderamente, no es tanto la subsistencia misma, sino el acrecentamiento de las posibilidades reales de crecer como persona, la preservación de la dignidad por encima del sometimiento humillante a condiciones indignas de vida.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACKERMAN, B. (1998). *La política del diálogo liberal*. Barcelona: Gedisa.

_____ (1993). *La justicia social en el Estado liberal*. Madrid: C.E.C.

BUCHANAN, J. (1975). *The limits of liberty*. Chicago: University of Chicago Press.

DE GREIFF, P. (1989). “MacIntyre: narrativa y tradición”, en *Revista Sistema*. Madrid: Separata.

ELSTER, J. (1990). *An introduction to Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

FERRARA, A. (1994). “Sobre el concepto de comunidad liberal”, en *Revista de Filosofía Política*, n° 3. Madrid: Editorial Anthropos.

GARGARELLA, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.

⁵² Philippe Van Parijs, “Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación”, en Rubén Lo Vuolo, comp., *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires: CIEPP/Miño y Dávila Editores, 1994.

- GARGARELLA, R. (1996). *La justicia frente al gobierno*. Barcelona: Ariel.
- GAUTHIER, D. (1998). *Egoísmo, moralidad y sociedad liberal*. Barcelona: Paidós.
- _____ (1994). *La moral por acuerdo*. Barcelona: Gedisa.
- HAYEK, F. (1995). *Droit, législation et liberté*. Paris: PUF.
- KYMLICKA, W. (1996). *Multicultural citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- LEFEBRVE, H. (1969). *Sociología de Marx*. Barcelona: Península.
- MACINTYRE, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- MARX, K. (1974). *Manuscritos economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- MULHALL, S. y A. Swift (1992). *Liberals and communitarians*. Oxford: Blackwell.
- NOZICK, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. México: FCE.
- OFFE, C. (1992). “A non-productivist design for social policy”, en Van Parijs, comp. *Arguing for basic income. Ethical foundations for a radical reform*. Londres: Verso.
- RAVENTÓS, D. (1999). *El derecho a la existencia*. Barcelona: Ariel.
- RAWLS, J. (1999). *Collected papers*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1996). *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- _____ (1986). *Justicia como equidad*. Madrid: Técnos.
- _____ (1971). *A Theory of justice*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- RAWLS, J. y J. Habermas (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- SANDEL, M. (1996). *Democracy's discontent*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1992). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

OSCAR MEJÍA QUINTANA

SHUMPETER, J. (1988). *Capitalismo, socialismo y democracia*. Barcelona: Orbis.

TAYLOR, C. (1989). *Sources of the self*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

THIEBAUT, C. (1994). “Universalidad, pluralismo cultural e identidad moral” (entrevista), en *Revista de Filosofía Política*, n° 3, Madrid: Editorial Anthropos.

VAN PARIJS, P. y Robert Van der Veen (1986). “Una vía capitalista al comunismo”, en *Theory and society*.

VAN PARIJS, P. (1996). *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós.

_____ (1994). “Más allá de la solidaridad. Los fundamentos éticos del Estado de bienestar y su superación”, en Lo Vuolo R., comp. *Contra la exclusión: la propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires: CIEPP/Miño y Dávila Editores.

_____ (1993). *Qué es una sociedad justa?* Barcelona, Ariel.

_____ (1991). *Qu'est-ce qu'une société juste?* Paris: editions Du Seuil.

_____ (1988). “Rawls face aux libertariens”, en Varios, *Individu et justice sociales*. Paris: editions du Seuil.

WALZER, M. (1983). *Spheres of justice*. New York: Basic Books.

WEBER, M. (1987). *Economía y sociedad*. México: FCE.

_____ (1980). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.