

# DISQUISICIONES SOBRE EL (NEO)LIBERALISMO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO



MIGUEL ÁNGEL ROSSI  
RICARDO LALEFF ILIEFF  
(COMPILADORES)



# DISQUISICIONES SOBRE EL (NEO)LIBERALISMO EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Miguel Ángel Rossi y Ricardo Laleff Ilieff  
(compiladores)



Disquisiciones sobre el (neo)liberalismo en el mundo contemporáneo / Ricardo Jesús Laleff Ilicff... [et al.]; compilado por Miguel Ángel Rossi; Ricardo Jesús Laleff Ilicff. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ricardo Jesús Laleff Ilicff, 2018. 154 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-42-7757-2

1. Filosofía Política Contemporánea. I. Laleff Ilicff, Ricardo Jesús II. Rossi, Miguel Ángel, comp. III. Laleff Ilicff, Ricardo Jesús, comp. CDD 320.01

Imagen de tapa: Jordan Andrews on Unsplash

ISBN: 9789874277572

Compaginado desde TeseoPress ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

[teseopress.com](http://teseopress.com)

# Índice

Introducción .....	9
<i>Miguel Rossi y Ricardo Laleff Ilieff</i>	
1. Igualdad, respeto propio y ethos en la teoría de John Rawls .....	17
<i>Fernando Lizárraga</i>	
2. La justicia equitativa de Rawls y sus críticas libertaristas e igualitaristas .....	43
<i>Rodolfo Ariza Clerici</i>	
3. Transiciones de la ciudadanía liberal a la ciudadanía neoliberal. Un abordaje desde el enfoque biopolítico.....	69
<i>Diego G. Baccarelli Bures y Luis Félix Blengino</i>	
4. El sistema económico como aparato de educación. El neoliberalismo al descubierto desde una mirada de Michel Foucault .....	97
<i>Gerardo Maximo Andrian</i>	
5. Afectividad y temporalidad de un nuevo capítulo del neoliberalismo.....	129
<i>Miguel Rossi y Elena Mancinelli</i>	

# 1

## Igualdad, respeto propio y ethos en la teoría de John Rawls

FERNANDO LIZÁRRAGA<sup>1</sup>

### Introducción

John “Jack” Rawls siempre se consideró un hombre afortunado. Dos veces salvó su vida, de milagro, en el frente del Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial. De niño, sobrevivió a graves enfermedades que cobraron la vida de dos de sus hermanos. Y el manuscrito casi final de *Teoría de la Justicia* emergió empapado pero aún legible de un incendio en sus oficinas de la Universidad de Stanford en 1970. El mayor teórico de la justicia social en el siglo xx, y hasta nuestros días, tuvo sobrados motivos biográficos para escudriñar en el problema de cómo es posible fundar una sociedad justa que sea capaz de remediar, compensar o acomodar aquellas desigualdades que son mero producto del azar o, en sus propias palabras, aquellos factores que son moralmente irrelevantes. Por supuesto que no todo se reduce a anécdotas personales: el entorno intelectual y político de su época incidió decisivamente en la construcción

---

<sup>1</sup> Investigador independiente del CONICET en el Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales (IPEHCS-UNCo-CONICET) y miembro del Centro de Estudios Históricos de Estado, Política y Cultura (Cehepyc), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Profesor de Teoría Política II en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la misma universidad.

de la teoría de la justicia como equidad. Testigo directo de la Hiroshima en ruinas, Rawls fue sensible a la bárbara injusticia de la guerra; se conmovió con las primeras imágenes filmicas del Holocausto, y combatió los privilegios de los jóvenes ricos de Harvard que recibían el beneficio de no ser reclutados para ir a Vietnam, guerra a la que también se opuso vigorosamente. Y en la academia, Rawls tuvo que vérselas con el predominio casi absoluto del utilitarismo que, en sus diversas formas, había tornado a la filosofía política en una disciplina aparentemente irrelevante que ya nada podía decir en términos sustantivos y normativos<sup>2</sup>.

Casi no hace falta decir que la teoría de la *justicia como equidad* elaborada por Rawls, contenida principalmente en sus libros *Teoría de la justicia* (1971) y *Liberalismo político* (1993), constituye un punto de inflexión en la teoría y la filosofía políticas contemporáneas. Con Rawls se recupera la pregunta fundamental sobre qué es una sociedad justa, esta vez ajustada a la interrogación sobre cuáles son los principios que debieran gobernar el entramado institucional de la sociedad democrática bien ordenada. La teoría de Rawls, en muy pocas palabras, es una propuesta de principios, instituciones y valores para una sociedad justa; esto es, una sociedad organizada en torno de la noción de equidad (*fairness*), en la que puedan coexistir sin fricciones los grandes valores modernos de libertad, igualdad y fraternidad. Se trata, para precisarlo un poco más, de una teoría *igualitaria y liberal*, concebida como *utopía realista* que, a decir de Thomas Pogge, procura visualizar “un mundo social ideal que sea alcanzable desde el presente, sobre la base de un camino de transición factible, y que, una vez alcanzado, pueda sostenerse a sí mismo en su contexto real” (Pogge, 2007: 27). O, en palabras del mismo Rawls: es un proyecto concebido desde la filosofía política entendida como una tarea “realistamente utópica; es decir, como una disciplina

---

<sup>2</sup> Para mayores detalles biográficos sobre Rawls, ver: Pogge, 2007: 3-27 y Freeman, 2007: 1-28.

que investiga los límites de la posibilidad política practicable” (Rawls, 2004: 26). La idea es concebir e intentar aquello que parece estar más allá de lo practicable o factible para poder identificar, precisamente, lo practicable.

Así, en las páginas que siguen, a) realizamos una sucinta presentación de la teoría rawlsiana, haciendo hincapié en cómo los talentos entendidos como acervo común y el veto de los menos aventajados ponen límite a las desigualdades justificadas; b) examinamos el bien social primario del respeto propio en el marco del rechazo rawlsiano a la tesis de autopropiedad y; c) comparamos el *ethos* igualitario propuesto por G. A. Cohen con el *ethos* completo postulado por Michael Titelbaum como extensión de la teoría rawlsiana, enfatizando aquí la centralidad de la noción de fraternidad.

## El proyecto igualitario rawlsiano

El objetivo de Rawls es doble: por un lado, procura encontrar una alternativa superadora al utilitarismo predominante, del cual rechaza, entre otras cosas, su métrica subjetivista, su crudo consecuencialismo –que hace que lo bueno se defina con independencia de lo correcto– y su incapacidad para fijar partes distributivas justas (porque el utilitarismo siempre es agregativo); y, por otro, intenta que esta alternativa no sea una teoría moral completa sino, más modestamente, un sistema que permita la determinación y especificación de un conjunto de primeros principios aplicables a las instituciones fundamentales de una sociedad democrática, esto es, aquello que Rawls denomina estructura básica. Recurriendo a la tradición del contrato social –que a mediados del siglo pasado parecía un dispositivo irremediablemente vetusto–, Rawls realiza una maniobra sumamente ingeniosa: crea un experimento mental contractualista desde el cual pueden pensarse los principios de justicia, a partir de las intuiciones o juicios meditados sobre

lo justo. Su audacia consiste, claramente, en llevar al grado más alto de generalidad y abstracción el mecanismo del contrato social desarrollado por Locke, Rousseau y Kant.

Su *brainchild* característico es nada menos que la famosa Posición Original tras el Velo de la Ignorancia. En este espacio *hipotético*, personas morales libres, racionales e iguales, dotadas de un sentido de lo justo y de una concepción del bien –sin importar sus contenidos específicos– deliberan hasta escoger los principios que habrán de regir en su sociedad bien ordenada. La clave para que el acuerdo sea equitativo es que nadie pueda hacer valer su riqueza, su género, su posición social, su fuerza física, etc. Es una deliberación pura, donde nadie puede sacar provecho de sus ventajas ni verse afectado por sus desventajas. Y esto se logra porque se supone que las personas situadas bajo el Velo de la Ignorancia no saben nada de sí mismas (ni su género, ni su edad, ni su generación, ni su estado de salud, ni su clase social, etc.). Por lo tanto, al razonar prudencialmente bajo circunstancias de incertidumbre, estas personas morales diseñan una sociedad en la que el peor lugar posible será aceptable para cualquiera. Como nadie sabe qué lugar le tocará una vez levantado el velo, se asegurarán de que los peores lugares sean dignos para cualquiera. No vamos a detenernos en las complicaciones de este ingeniosísimo dispositivo rawlsiano; diremos solamente que, para Rawls, es un escenario equitativo, ya que las partes están igualmente situadas y, por ende, los principios allí elegidos expresan la equidad de tales condiciones ideales. Pero antes de elegir los principios, los hipotéticos actores de la Posición Original acuerdan una concepción general que, a nuestro juicio, es quizá tanto o más radical e inspiradora que los principios específicos. La concepción general dice:

[t]odos los bienes sociales primarios –libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases del respeto mutuo [respeto propio]– *han de ser distribuidos de un modo igual,*

a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados. (Rawls, 2000: 281; nuestro énfasis)<sup>3</sup>

Si se quiere, toda la teoría rawlsiana está contenida en este enunciado. Por el momento, vale notar dos cuestiones cruciales. Primero: que estamos frente a una métrica distinta a la que emplea el utilitarismo, ya que la justicia rawlsiana no distribuye bienestar, ni utilidad, ni felicidad, sino bienes sociales primarios: libertades, derechos, oportunidades, ingresos y autorespeto, entre otros. Son elementos objetivos, cosas que cualquier persona necesita para llevar adelante su plan racional de vida, cualquiera que este sea. En segundo lugar, y he aquí el profundo igualitarismo de Rawls, la distribución inicial preferida es estrictamente igualitaria: los bienes sociales deben ser distribuidos de manera igual. Pero *si alguna distribución desigual mejora la posición de todos y en particular de los menos aventajados*, entonces debe permitirse la desigualdad. Una desigualdad puede justificarse solo cuando es necesaria para mejorar la situación de los que están peor. Y cuando esto ocurre, la desigualdad (justificada) se convierte en una diferencia. Por eso, dice Rawls, “la injusticia consiste [...] simplemente, en las desigualdades que no benefician a todos” (Rawls, 2000: 69).

Ahora bien, el problema de la concepción general es que no establece mecanismos de prioridad entre sus diversos componentes, con lo cual todavía está afectada por uno de los problemas imputables al intuicionismo. Por eso, en la propia Posición Original, argumenta Rawls, los participantes especifican la concepción general y fijan dos principios distributivos: el *primero* sostiene que todas las personas

---

<sup>3</sup> Hemos insertado la expresión “respeto propio”, ya que la traducción al español que estamos utilizando no es del todo fiel al texto original. En la edición de 1971, se lee: “[T]he bases of self-respect” (Rawls, 1971: 303) lo cual debe traducirse como “las bases del respeto propio” y no como “las bases del respeto mutuo”.

tienen derecho a un igual sistema de libertades; el *segundo* determina que, en primer lugar, debe asegurarse una justa igualdad de oportunidades y, luego, que “[l]as desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para [...] mayor beneficio de los menos aventajados” (Rawls, 2000: 280). Esta última cláusula es conocida como Principio de Diferencia. En resumidas cuentas, este principio implica que, dada una situación de igualdad inicial en la distribución de bienes primarios –y en particular aquellos referidos a la riqueza e ingresos– las desigualdades estarán permitidas *si, y solo si*, mejoran la posición de todos y, en particular, la de los menos aventajados, esto es, de aquellos que quedan en peor posición respecto de la igualdad inicial.

En este punto, a través del Principio de Diferencia, Rawls acaba permitiendo desigualdades sociales y económicas, y abandonando, por consiguiente, la igualdad inicial preferida en la concepción general. Se abre, de este modo, un espacio de controversia sobre las razones que esgrime Rawls para preferir las desigualdades justificadas y sobre cuánta desigualdad tolera el esquema rawlsiano si es que pretende mantener su promesa igualitaria. Sucede que, en efecto, puede darse el caso en el cual una apenas módica mejora en la situación de los que están peor y una enorme mejora de los más aventajados sea compatible con el Principio de Diferencia. Rawls mismo admite que existe este peligro. En rigor, al considerar la regla *maximin*, que es la racionalidad prudencial que adoptan las partes en la Posición Original, enfrenta la objeción de que el Principio de Diferencia puede cumplirse apenas con una mínima mejora de los que están peor y significativas ganancias por parte de los más aventajados. Frente a esto, Rawls reconoce que “[a]unque no hay ninguna garantía de que las desigualdades no habrán de ser significativas, existe una tendencia persistente a su disminución mediante la creciente disponibilidad de talentos educados y de mayores oportunidades. Las condiciones establecidas por los otros principios aseguran que las

diferencias que probablemente se produzcan serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado (Rawls, 2000: 154; nuestro énfasis).

La confianza de Rawls está depositada en el correcto funcionamiento de los otros elementos de la teoría. Si existen libertades iguales, piensa Rawls, estas vienen amarradas a un cierto mínimo social que garantiza el justo valor de las libertades políticas y, en consecuencia, la ciudadanía es plena, con su consecuente impacto en la participación de cada persona para incidir, entre otras cosas, sobre los resultados distributivos. Si, además, existe una justa igualdad de oportunidades que corrige mediante diversas intervenciones públicas las desigualdades azarosas y moralmente irrelevantes que afectan las perspectivas de las personas desde su nacimiento, entonces tampoco habrá que temer desigualdades muy profundas. Con todo, a nuestro entender, en la propia teoría existen dos elementos adicionales –quizá indirectos o no demasiado robustos institucionalmente, pero sí normativamente fundamentales– que sirven de contrapeso a la tendencia hacia las grandes desigualdades compatibles con el Principio de Diferencia: la noción de los *talentos como acervo común* (y su profunda antimeritocracia) y en el denominado *veto de los menos aventajados* (y su crucial regla de justificación).

Al explicar el alcance del Principio de Diferencia, Rawls realiza una afirmación que va a contramano de buena parte del sentido común de las sociedades contemporáneas e incluso más allá de los postulados de ciertos socialismos poco sofisticados. Concretamente, Rawls toma una posición radicalmente antimeritocrática. La noción de mérito no es parte de la justicia como equidad. Para empezar, nadie elige las circunstancias de su nacimiento; de allí que todo lo que viene dado al nacer es moralmente irrelevante. Luego, nadie puede invocar el merecimiento por haber nacido en una posición aventajada, ni sufrir demérito por haber nacido en una posición desfavorecida. Los talentos diferenciales –esto es, las dotaciones y posiciones desiguales con las que

las personas entran al mundo— no pueden ser fuente de reclamos legítimos. Si esto es así, en términos distributivos, la responsabilidad de que los resultados sean justos recae, *en cierta medida*, sobre quienes han sido favorecidos por sus circunstancias. Decimos *en cierta medida* porque Rawls confía más en los arreglos institucionales que en las actitudes personales.

Para el filósofo de Harvard, el Principio de Diferencia implica “el acuerdo de *considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común*, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean” (Rawls, 2000: 104; nuestro énfasis). Por lo tanto, quienes resultaron favorecidos en la lotería natural y social solo pueden sacar provecho de su buena suerte “*en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos*” (*ibid*). Más aún: “[l]os favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para *cubrir los costos de su entrenamiento y educación* y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. *Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad*” (*ibid.*). Está claro, por lo menos en este fragmento (ya que hay varias inconsistencias en la obra de Rawls, sobre las que no habremos de demorarnos en esta oportunidad), que nadie debe recibir recompensas especiales por el solo hecho de ser más talentoso o productivo. Los más favorecidos pueden sacar ventaja *si y solo si* mejoran la posición de los menos talentosos, y las ventajas acordadas solo estarán destinadas a cubrir los costos de entrenamiento y educación de esos dones que son parte de un acervo común. De este modo, si los más talentosos y productivos son fieles al Principio de Diferencia —con el que habrían estado de acuerdo en la Posición Original— no esperarán ni demandarán recompensas adicionales y, así, las desigualdades quedarán reducidas a su mínima expresión. Les corresponde a los más favorecidos —que no han hecho nada meritorio

para estar en tal condición– evitar que las desigualdades se alejen mucho de la igualdad inicial que fue preferida en la concepción general.

El otro elemento o dispositivo para limitar las desigualdades permitidas por el Principio de Diferencia es, como dijimos, el *veto de los menos aventajados*. Así, mientras se espera una autolimitación por parte de los más productivos, también los menos talentosos o menos afortunados tienen un rol principal en la determinación del nivel de desigualdades permitidas. Y dado que los ordenamientos sociales se juzgan desde el punto de vista de la persona que está en peor situación, no es sorpresa que Rawls asigne a estas personas representativas un rol crucial para fijar el límite de las desigualdades que pueden ser justificadas. En rigor, Rawls afirma:

[y]a que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios [según la concepción general], aquellos que se benefician menos tienen, por así decirlo, *un derecho de veto*. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, *aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto de aquellos que han ganado menos*. (Rawls, 2000: 148; nuestro énfasis)

Por más que haya habido un incesante *spin doctoring* –basado en parte en algunos textos del Rawls tardío– para edulcorar la antimeritocracia y el igualitarismo rawlsianos, pocas dudas caben de que: a) los más productivos o talentosos tienen *el deber de no obtener ganancia de su mera buena suerte* y no tienen derecho que reclamar más desigualdades que aquellas que conllevan los costos de su educación y entrenamiento; y b) que los menos aventajados tienen derecho a vetar las desigualdades concedidas a los más afortunados cuando estas no estén plenamente justificadas. Y lo que es aún más interesante desde una perspectiva de ciudadanía democrática: los más favorecidos deben estar

en condiciones de justificar sus ventajas frente a los menos aventajados: si no lo logran, estos últimos pueden vetar como injustas las desigualdades permitidas.

## El bien primario del respeto propio

Por lo visto, en la propia teoría rawlsiana existen limitaciones directas al rango de desigualdades aceptables, ya sea por la acción de los más talentosos o de los menos afortunados también. La exigencia sobre los más afortunados supone que estos rechacen un principio y abracen su contrario. Dicho muy directamente: la noción de los talentos como acervo común exige que los más favorecidos en las loterías natural y social *rechacen la autopropiedad absoluta* y que *adopten la fraternidad*. Y a los menos afortunados se les reconoce la potestad de vetar desigualdades excesivas e injustificadas. En este punto, entra en juego una noción clave del arsenal rawlsiano: el bien social primario del respeto propio (Rawls, 2000: 483) o, más específicamente, “las bases sociales del autorrespeto” (Rawls, 1971: 303), al que Rawls considera como “el más importante de los bienes primarios” (Rawls, 2000: 483). El respeto propio o autoestima se relaciona con el sentimiento de la propia valía y con la convicción de que el plan de vida de cada persona merece ser realizado. A esto debe añadirse el rol que le cabe a la confianza en la capacidad propia para llevar a cabo dicho plan de vida personal.

Sin respeto propio, alega Rawls, nada puede parecer digno de realizarse; sin respeto propio flaqueará nuestra voluntad para perseguir aquellas cosas que consideramos valiosas. Sin autoestima, todo deseo y toda actividad se tornan vacíos y vanos, y podemos hundirnos en la apatía y en el cinismo. Por consiguiente, “*los individuos en la situación original desearían evitar, casi a cualquier precio, las condiciones sociales que socavan el respeto propio*” (Rawls, 2000: 399; nuestro énfasis). Entre las condiciones sociales que atentan

contra el respeto propio figura, sin duda alguna, un nivel de desigualdad tal que hiciera sentir al que está en peor situación, o bien que ha sido burlado por los más aventajados, o bien que no ha tenido capacidad suficiente para mejorar su propia situación. El sujeto en cuestión podría sentirse disminuido o avergonzado y esto lesionaría el principal de los bienes primarios. Si se quiere, y tomando al respeto propio como *benchmark*, podría decirse que una sociedad justa en términos rawlsianos es aquella en la que cada quien tiene suficientes razones como para respetarse a sí mismo (llevando adelante su plan racional de vida en un entorno de libertades, oportunidades y desigualdades justificadas pero no dañinas para la autoestima).

En efecto, dice Rawls, “al disponer las desigualdades para beneficio recíproco y *al abstenerse de la explotación de las contingencias de la naturaleza y de las circunstancias sociales* dentro de un marco de libertades iguales, las personas expresan su mutuo respeto en la constitución misma de la sociedad. De este modo aseguran el respeto a sí mismas tal y como es racional hacerlo” (Rawls, 2000: 172; nuestro énfasis). Más aún, para Rawls, “considerar a las personas como fines en sí mismas dentro de la conformación básica de la sociedad es convenir en *renunciar a aquellas ventajas que no contribuyan a mejorar las expectativas de todos*” (Rawls, 2000: 173; nuestro énfasis). El respeto propio no es un bien egoísta; al contrario, es una condición del lazo social pleno. En palabras de Rawls, “[e]l que tiene confianza en sí mismo no escatima a la hora de apreciar a los demás” (Rawls, 2000: 399).

Esta noción de respeto propio no es simplemente moral, sino también profundamente política. Como señala Catherine Audard, Rawls “buscó revivir el núcleo ético de la ciudadanía democrática”, amenazado por la democracia de mercado y el utilitarismo, desde una concepción que no solo ve en la democracia al autogobierno y a la autonomía política, sino que la concibe como “una sociedad de iguales y *de igual respeto* por las personas como fines en sí

mismas” (Audard, 2007: 3). En verdad, desde la interpretación kantiana de la teoría, Rawls afirma que sus principios de justicia permiten que las personas puedan expresar sus naturalezas como seres autónomos, libres e iguales. Así, el autorrespeto y sus bases sociales se justifican como el principal de los bienes sociales primarios. Y por eso mismo, en la Posición Original se escogen principios que aseguran dicho autorrespeto, a partir de las libertades iguales, las justas oportunidades y el Principio de Diferencia que, cabe insistir, no debiera permitir desigualdades lesivas para el sentido de la propia valía.

Se podrá objetar –y de hecho se lo hace– que el rechazo rawlsiano de la autopropiedad absoluta es violatorio de la autonomía y, por consiguiente, no cumple la promesa de crear bases sociales del respeto propio. En otras palabras: si la justa igualdad de oportunidades supone, por ejemplo, intervenciones estatales para compensar o nivelar las desigualdades iniciales en las expectativas de las personas, y si el mismísimo Principio de Diferencia establece límites a los fines maximizadores de los más talentosos obligándolos a poner sus dones al servicio de los menos aventajados, entonces el dispositivo institucional no respeta a las personas como fines, sino que las convierte en simples medios al servicio de los demás. Este es precisamente el núcleo de la famosa objeción libertarista articulada por Robert Nozick (1991 [1974]). Como se sabe, la tesis de autopropiedad sostenida por Nozick afirma que cada individuo posee sobre sí mismo derechos de propiedad absolutos, protegidos por inviolables restricciones laterales (*side constrains*). Por eso, ni el Estado ni nadie puede interferir sobre la vida individual sin expreso consentimiento. Instaurar impuestos para mejorar la suerte de los menos aventajados, por caso, implica implementar nada menos que una forma de semiesclavitud o de propiedad parcial sobre otros.

Es posible ofrecer muchos argumentos contra la objeción nozickeana, pero lo crucial reside en que la teoría de Rawls es fundamentalmente política y tiene en mente a

ciudadanos que son señores de sí mismos (*sui iuris*) pero no propietarios de sí mismos (*sui dominus*), siguiendo la clásica distinción kantiana que incluso puede remontarse hasta Locke. Como se recordará, Locke no permitía la esclavitud voluntaria, mientras que Nozick, en pleno siglo xx, no ve el problema en que alguien se venda a sí mismo como esclavo. En realidad, el filósofo libertarista se pregunta “si un sistema libre le permitiría venderse a sí mismo como esclavo”. Y responde: “[c]reo que sí”, puesto que “cualquiera puede contratar cualquier limitación particular sobre sí mismo [aunque] algunas cosas que los individuos pueden escoger para sí, nadie puede escogerlas para otro” (Nozick, 1991: 317). Cabe suponer que si alguien se encuentra en la penosa situación de tener que venderse como esclavo, estamos en presencia de un mundo social donde las bases sociales del respeto propio no existen en absoluto.

En el mundo rawlsiano las cosas son completamente diferentes. En la Posición Original, más allá de la libertad de gozar total integridad física personal, entre otras, no se presume la libertad en términos de propiedad sobre sí mismo. Las personas representativas que habitan este espacio hipotético fijan principios que aseguran una lista de libertades básicas entre las que no se encuentran, curiosamente, la libertad contractual ni la propiedad privada sobre los medios de producción. La exclusión de la libertad contractual como libertad básica supone que no se reconoce la autopropiedad en términos absolutos. Y como la deliberación entre las partes produce los principios de justicia que exigen transferencias de los más dotados hacia los menos dotados, esto es parte del contrato originario, el contrato que cualquier persona hallaría razonable con solo ingresar en la Posición Original. Por lo tanto, se supone legítimamente que los más talentosos habrían aceptado como justos los mecanismos institucionales redistributivos ya en la Posición Original, cuando no sabían que les tocaría ser talentosos al momento de levantarse el Velo de la Ignorancia. Así, como señala Michael Sandel, el Principio

de Diferencia “corrige la distribución desigual de aptitudes y dones sin lastrar a quienes los poseen [...] alentando a los bien dotados a desarrollar y ejercer su talento, pero *comprendiendo que la recompensa que su aptitud cosecha en el mercado pertenece a la comunidad en su conjunto* [y] que lo que ganan no les pertenece solo a ellos [sino] que deberían compartirlo con quienes carecen de dones similares” (Sandel, 2014: 179; nuestro énfasis).

De todos modos, la autopropiedad sigue siendo un dispositivo teórico y un argumento de sentido común absolutamente funcional para las sociedades de mercado capitalistas. Como ha señalado con agudeza G. A. Cohen, en ausencia de autopropiedad la fuerza de trabajo no podría ser *la mercancía* que su propietario, el trabajador, debe vender en el mercado laboral. Y Rawls es un pensador que, pese a creer que su teoría es compatible con diversos regímenes de propiedad sobre los medios de producción, nunca deja de mostrar su preferencia por los dispositivos de mercado. Por eso, la autopropiedad que tan sonoramente es expulsada por la puerta delantera de la teoría cuando se concibe a los talentos como un acervo común, regresa subrepticamente por la ventana de atrás cuando Rawls, en obsequio a la eficiencia económica, admite que los más talentosos cobren no ya montos diferenciales para su entrenamiento y educación, sino lisa y llanamente incentivos para aumentar su productividad. Así, alega Rawls, “las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimulan a hacer cosas que aumentarán las expectativas de la clase laboral” y por ello “[s]us mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc.” (Rawls, 2000: 83). Más aún, “si [las] desigualdades establecen varios incentivos que consiguen extraer esfuerzos más productivos, una persona en la posición original puede verlos *como necesarios* para cubrir los costos de entrenamiento y alentar un desempeño efectivo” (Rawls, 2000: 151; nuestro énfasis). Las desigualdades incentivadas que Rawls autoriza explícitamente –y que

pueden llegar a ser muy pronunciadas— ponen en tensión varios elementos de su teoría y, en particular, su atractiva noción de la fraternidad y el bien primario del autorrespeto. En consecuencia, cabe preguntarse si existe o no un *ethos* social rawlsiano que brinde sustento a las instituciones y principios justos.

## Un ethos para la justicia como equidad

Aunque conocedor y consustanciado con las filosofías aristotélica y hegeliana<sup>4</sup>, Rawls no utiliza en su teoría la noción de *ethos* ni de eticidad en un sentido que nos remita directamente ni a su raíz clásica en Aristóteles ni al sistema del profesor de Berlín. En todo caso, Rawls prefiere elaborar una doctrina sobre el sentido de la justicia, el cual es el encargado de brindarle estabilidad a todo el dispositivo institucional. Así, desde una concepción *ideal* de la teoría, es decir, una concepción de obediencia estricta, todas las personas ajustarían sus motivos a los principios que han establecido en la Posición Original. Pero en la teoría no ideal y de obediencia parcial, Rawls, al igual que Rousseau y los demás contractualistas, toma en cuenta los motivos autointeresados de los sujetos y, en función de ellos, desarrolla los mecanismos institucionales pertinentes. La mutua indiferencia que prevalece en la Posición Original habilita la persecución de objetivos autointeresados una vez que las instituciones de la justicia como equidad están en su lugar. Rawls sostiene que la justicia como equidad “supone [...] un límite definido a la fuerza de la motivación social y altruista. Supone que individuos y grupos promueven intereses competitivos y, *aunque ellos deseen actuar justamente, no están dispuestos a abandonar sus intereses*” (Rawls, 2000: 263; nuestro énfasis). Entre el deseo de actuar con justicia

---

<sup>4</sup> A propósito de la lectura rawlsiana de Hegel, ver Rossi, M. 2014.

y los intereses propios, prevalecen los segundos (lo cual, como veremos, entra en conflicto con la noción rawlsiana de fraternidad). Dice Rawls:

[l]a sociedad debe tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial, ¿por qué no permitir las? Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes mutuamente desinteresadas, su aceptación de estas desigualdades económicas e instituciones equivale tan solo al reconocimiento de las relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia. *No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás.* (Rawls, 2000: 148; nuestro énfasis)

El mismo Rawls que enfáticamente nos dice en las primeras páginas de *Teoría de la justicia* que lo justo tiene prioridad por sobre lo eficiente, a tal punto que las instituciones eficientes pero injustas deben ser “reformadas o abolidas”, reintroduce la eficiencia para justificar las desigualdades que se producen una vez lograda la situación inicial estrictamente igualitaria. Los motivos autointeresados arrasan con el deseo de ser justos o de vivir conforme a los principios de justicia. Puesto que el altruismo perfecto está excluido *ex hypothesi* del mismo modo que la envidia, resulta difícil hallar un equilibrio entre el deseo de actuar con justicia y el impulso de perseguir fines maximizadores, los cuales generan desigualdades lesivas no solo para el respeto propio de los menos aventajados, sino para la noción rawlsiana de fraternidad.

Como es sabido, Rawls sostiene que el Principio de Diferencia corresponde al “significado natural de la fraternidad”. Si ha de hallarse un *ethos* en Rawls, creemos que aquí está precisamente la pista para su construcción. Y si

entendemos, siguiendo a G. A. Cohen, que “el *ethos* de una sociedad es el conjunto de sentimientos y actitudes en virtud del cual sus *prácticas normales y presiones informales*, son lo que son” (Cohen, 2000: 145), la fraternidad tal como queda expresada en el Principio de Diferencia podría constituir perfectamente el lazo social deseable en una sociedad rawlsiana. En efecto, Rawls explica que la fraternidad conlleva un determinado “querer actuar” y no solo obediencia al entramado coercitivo (formal o informal). Quienes adhieren al Principio de Diferencia están consustanciados con “la idea de *no querer tener mayores ventajas a menos que eso sea en beneficio de quienes están peor situados*” y, tal como ocurre en la familia ideal, “*no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto*” (Rawls, 2000: 107; nuestro énfasis). En consecuencia, “el querer actuar según el principio de diferencia [implica que aquellos] que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados” (Rawls, 2000: 107).

Para G. A. Cohen, quien ha desarrollado la más interesante crítica a Rawls desde la tradición socialista, la fraternidad rawlsiana es uno de los argumentos que deberían invocarse para entender al Principio de Diferencia como un dispositivo que prohíbe desigualdades incentivadas; esto es, desigualdades exigidas por los más afortunados en virtud de sus talentos especiales, los cuales –en términos rawlsianos– son moralmente irrelevantes al momento de fijar las porciones distributivas. La propuesta de Cohen, congruente con una lectura estricta del Principio de Diferencia, no permite desigualdades incentivadas y mantiene la centralidad del vínculo fraterno. Así, el filósofo canadiense postula la necesidad de un *ethos* igualitario que incida en las decisiones de la vida cotidiana. En sus palabras:

una sociedad que es justa dentro de los términos del Principio de Diferencia [...] no requiere simplemente *reglas* coercitivas justas, sino también un *ethos* de justicia que da forma a las elecciones individuales. En ausencia de tal *ethos* habrá desigualdades que no son necesarias para mejorar la situación de los que están peor: el *ethos* requerido promueve una distribución más justa que aquella que las reglas del juego económico pueden asegurar por sí mismas. Y lo que se requiere es en efecto un *ethos*, una estructura de respuesta alojada en las motivaciones que informan la vida cotidiana, no solo porque es imposible diseñar reglas de elección económica igualitarias cuya aceptación pueda ser chequeada siempre, sino porque comprometería severamente la libertad que a las personas le fuese requerido consultar, para siempre, tales reglas, aun suponiendo que dichas reglas apropiadamente aplicables pudieran ser formuladas. [En suma] es imposible alcanzar la justicia distributiva por medios puramente estructurales (Cohen, 2000: 128-131; nuestro énfasis).

Una de las objeciones que rápidamente pueden lanzarse contra el *ethos* coheniano es que no solo resulta demasiado exigente, sino que también es antiliberal, en tanto y en cuanto castiga o reprime aquello que Michael Titelbaum denomina “laxitud productiva” (*productive latitude*), esto es, la libertad de elegir una ocupación que no necesariamente mejore la situación de los menos aventajados o la eficiencia general del sistema (Titelbaum, 2008: 291). Si el Principio de Diferencia exige maximizar las expectativas de los menos afortunados, el *ethos* que de allí se desprende implica que los más talentosos deben siempre elegir la ocupación que mejora la posición de los que están peor. Es decir, no podrían escoger otras opciones de empleo u ocupación: tendrían prohibida la “laxitud productiva”. Así, según Titelbaum, “[c]uando Cohen afirma que las personas de una sociedad justa actúan desde un *ethos* igualitario, está afirmando que nunca ejercitan la laxitud productiva” (Titelbaum, 2008: 291). Esta objeción apunta al viejo problema del infierno moral, según el cual habría que estar todo el tiempo pensando en si una acción se conforma a

las reglas o no. Pero cuando se lee atentamente el párrafo de Cohen recién citado vemos que, precisamente, el *ethos* como estructura motivacional funciona sin que las personas tengan que estar cotejando la correspondencia entre sus actos y las reglas sociales a cada instante. En escritos posteriores, Cohen ha insistido en que una norma no necesita ser detallada hasta la exasperación para que sea eficaz: todo el mundo sabía qué significaba exactamente, para la población civil, el *do your bit* (“haz tu parte”) durante los bombardeos alemanes sobre Inglaterra (Cohen, 2008: 353). Y cuando Cohen afirma que la libertad se vería “comprometida seriamente” en caso de que existiera un entramado coercitivo por encima del *ethos* igualitario, está apuntando precisamente a afirmar que dicho *ethos* es orientador de comportamientos, pero la laxitud productiva no debería de ser reprimida. Cohen, en rigor, adhiere a la noción de prerrogativa personal autoreferida, según la cual hay un espacio de decisión personal que no puede ser traspuesto ni siquiera en nombre del bien común o de la eficiencia económica (Cohen, 2008: 6; 387 y ss.).

Consciente de que su mirada es bastante rigurosa en términos de postular un *ethos* igualitario congruente con el Principio de Diferencia, Cohen explica que, por supuesto, existen diversas formas de motivación entre los extremos constituidos por “la maximización de mercado irrestricta” y por “el total autosacrificio” en beneficio de los que están peor. El primer extremo, alega Cohen, está permitido en la teoría rawlsiana, pero el segundo no es parte del *ethos* que el mismo Cohen postula. Y esto es así porque ese extremo queda “excluido por una legítima prerrogativa personal [la cual] concede a cada persona el derecho a ser algo distinto a un motor para el bienestar de otros: no somos solamente esclavos de la justicia social” (Cohen, 2008: 10). Sin embargo, advierte Cohen a continuación, un individuo que afirma el Principio de Diferencia “debe tenerlo en cuenta de algún modo en sus decisiones económicas, un modo

que comienza allí donde termina su prerrogativa personal” (Cohen, 2008: 10). A fin de cuentas, Cohen no es tan exigente ni tan poco realista como suele achacársele<sup>5</sup>.

¿Podría hablarse entonces de un *ethos* en la sociedad liberal rawlsiana o es que su funcionamiento depende simplemente del sentido de la justicia adquirido con el paso del tiempo bajo instituciones justas? ¿Hasta qué punto deben ser igualitaristas los habitantes de una sociedad rawlsiana? Advertido del desafío planteado por Cohen en torno al *ethos* igualitario exigido por el Principio de Diferencia, Titelbaum emprende la construcción de un *ethos* rawlsiano que aloje tanto el aspecto liberal como el aspecto igualitario de la justicia como equidad. En tal sentido, comienza por reconstruir la crítica coheniana y concluye, acertadamente, en que según el filósofo socialista, “ya que los ciudadanos de una sociedad justa exhiben un *ethos* igualitario, el Principio de Diferencia no autoriza desigualdades basadas en incentivos”; por lo tanto, “una sociedad rawlsiana justa posee casi total igualdad económica” (Titelbaum, 2008: 290). Así, el aspecto más controvertido de la posición de Cohen, alega Titelbaum, radica precisamente en postular la existencia de dicho *ethos* igualitario, el cual hace que los ciudadanos “en los aspectos productivos de sus vidas tomen decisiones que dejan a los que están peor tan bien como sea posible” (Titelbaum, 2008: 290). La cuestión se complica aún más cuando advertimos que Rawls ofrece formulaciones e interpretaciones del Principio de Diferencia que claramente dan pábulo a la posición de Cohen y, *al mismo tiempo*, sostienen la posición canónica de que los principios de justicia se aplican a las instituciones y no a las decisiones personales en la vida diaria. Rawls “usualmente es bastante explícito

---

<sup>5</sup> Desde el campo socialista, en cambio, Norman Geras le reprocha a Cohen una cierta falta de realismo respecto de las motivaciones de la personas. Para Geras, el autointerés es una suerte de horizonte insuperable, incluso en dispositivos hipotéticos como el modelo de campamento elaborado por Cohen. Véase: Geras, N. 2003.

en que el Principio de Diferencia no impone restricciones sobre las acciones privadas de los individuos” (Titelbaum, 2008: 292).

Con todo, aun cuando desde la ortodoxia rawlsiana se insista en que la justicia es una virtud de las instituciones de la estructura básica y que los primeros principios no se aplican a las decisiones personales, la crítica de Cohen y su postulación de un *ethos* igualitario ha convencido a algunos rawlsianos de que tal vez se necesite una extensión de la teoría. Titelbaum, en tal sentido, alega que “quizá haya buenas razones para pensar que se requiere una tal adición a la teoría de Rawls”, tomando en cuenta cuatro características de una sociedad rawlsiana, a saber: “estabilidad, respeto mutuo, fraternidad y plausibilidad psicológica”, las cuales no podrían lograrse sin añadir “alguna forma de *ethos* individual” a la teoría (Titelbaum, 2008: 295-296). Así, este autor propone lo que él denomina un “*ethos* completo” (*full ethos*), menos exigente que el *ethos* igualitario de Cohen pero a la vez más restrictivo que el no-*ethos* requerido por el dogma de la estructura básica. Lo crucial es que en ausencia de un *ethos* congruente con los principio de justicia se suscitarían problemas de estabilidad, no solo social sino psicológica, ya que es realmente insostenible, por ejemplo, abrazar principios institucionalmente igualitarios mientras se practica la maximización utilitaria. Y, además, por razones de respeto mutuo y de fraternidad se requiere que, de algún modo, las desigualdades permitidas por el Principio de Diferencia estén acotadas y no vulneren el respeto propio ni el respeto mutuo.

El *ethos* completo que propone Titelbaum consiste en un conjunto de principios motivacionales correlativos con los principios de justicia. A diferencia de Cohen, quien solo postula un *ethos* igualitario, Titelbaum no deja de explicitar la vigencia de las prioridades lexicográficas de los principios de justicia. Entonces, “un miembro de la sociedad justa con un *ethos* completo estará motivado para maximizar la condición de los que están peor, pero solo cuando

esto no entre en conflicto con las libertades básicas o la justa igualdad de oportunidades” (Titelbaum, 2008: 304). Por eso, también confía en que la adhesión a los principios rawlsianos y a las motivaciones correlativas hará que aquellos que están en peor situación acepten no ganar todo lo que podrían en obsequio a la protección de ciertas libertades básicas de los más aventajados (Titelbaum, 2008: 313). Al sentir que no hay pérdida de fraternidad ni de respeto mutuo, las cosas funcionan según lo querido por Rawls. Luego,

los que están peor sostienen [un arreglo no igualitario] porque le asignan la máxima prioridad a la habilidad de un individuo de desarrollar y perseguir su propio plan de vida [...]. Si el que está peor verdaderamente valora las dos facultades morales de las personas y si verdaderamente cree que permitir que los individuos elijan su ocupación sobre la base de preocupaciones no distributivas es más importante para mantener esas dos facultades que la igualdad económica, puede sentirse desaventajado pero no puede sentirse agraviado [por la elección no igualitaria de una persona más talentosa]. (Titelbaum, 2008: 314)

En poca palabras, en una sociedad rawlsiana motivada por el *ethos* completo, cada persona “puede desarrollar y perseguir su concepción individual del bien incluso cuando tal búsqueda vaya en detrimento de la condición de los que están peor” (Titelbaum, 2008: 216). En nombre de la prioridad de la libertad, sostiene Titelbaum, los menos favorecidos tienen que aceptar las decisiones autointeresadas de los más aventajados, de manera congruente con la aserción rawlsiana de que nadie tiene derecho a quejarse de los motivos de los demás en presencia de una estructura básica justa. Cohen, en cambio, no se contentaría con la aceptación por parte de los que están peor y afirmarí que, ante la desigualdad injustificada, los menos aventajados podrían reaccionar con “enojo no cooperativo” (Cohen, 1992: 307), utilizando, acaso, el mecanismo del veto de los menos aventajados.

La propuesta de un *ethos* rawlsiano que desarrolla Titelbaum no hace sino reforzar la idea de que en el mundo de Rawls no se supone altruismo y que están autorizadas las conductas maximizadoras que hacen que las desigualdades sean mucho mayores de lo que serían en presencia de un *ethos* igualitario. Frente a esto, bien cabe preguntarse a dónde va a parar la fraternidad rawlsiana, tan enfáticamente defendida como contenido del Principio de Diferencia. Le asiste cierta razón a Cohen cuando señala que Rawls podría sacrificar la fraternidad en pos de mantener a rajatablas la primacía de la estructura básica como objeto de la justicia (Cohen, 2008: 131-132). Pero, en tal caso, el lazo social más rico y estimulante de la sociedad rawlsiana, la fraternidad, asociada a la elusión de la *pleonexia* y al Principio Aristotélico como impulso motivador, quedaría reducida a la mera expresión de ciertos resultados institucionales. El querer actuar según la fraternidad sería entonces simplemente opcional porque, al fin y al cabo, el autointerés se devora el deseo (y el deber) de poner los mejores talentos al servicio de los menos aventajados.

Una sociedad rawlsiana “justa y buena”, tal como la vislumbra el propio filósofo de Harvard, no exige que se alcance “un elevado nivel material de vida” porque “[l]o que los hombres quieren es un trabajo racional en libre asociación con otros y estas asociaciones regularán sus relaciones con los demás en un marco de instituciones básicas justas. Para lograr este estado de cosas no se exige una gran riqueza. De hecho, franqueados ciertos límites, puede ser más un obstáculo, una distracción insensata, si no una tentación para el abandono y la vacuidad (Rawls, 2000: 272). Una cierta austeridad republicana se respira en este parsimonioso fresco de una sociedad rawlsiana bien ordenada, en la cual las personas se asocian libremente, en el marco de una estructura básica gobernada por los principios de justicia. Pareciera que aquí las circunstancias no son aquellas de “oposición” en las que se encuentran habitualmente las personas, ni parecen prevalecer los intereses competitivos.

Al contrario, en este mesurado asociacionismo se advierte la presencia de un lazo social que expresa los intereses de más alto orden de las personas, esto es: ser ciudadanos plenamente cooperativos en una sociedad justa. La igual ciudadanía, con el justo valor de las libertades políticas, es el vínculo fundamental de una sociedad rawlsiana, lo cual significa reafirmar la importancia normativa de la fraternidad y rechazar la concesión de incentivos especiales a los más aventajados y talentosos.

### Consideraciones finales

Como es fama, en los primeros tramos de su obra cumbre Rawls afirma que “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales” y llama a que las instituciones injustas, aunque resulten eficientes, sean “reformadas o abolidas” (Rawls, 2000: 17), en un abierto desafío a quienes desde mediados del siglo xx venían declarando la obsolescencia del concepto de justicia social. Este gesto audaz y a contracorriente del sentido común de su tiempo (y acaso del nuestro) ya le otorga a Rawls el sitio bien ganado entre los principales filósofos políticos de los últimos cincuenta años. Y, por supuesto, la vastísima literatura que su obra ha suscitado también es prueba de la enorme fecundidad de su pensamiento igualitario-liberal, cada vez más vigente cuanto más se confirma que el capitalismo no hace sino profundizar casi sin límite las desigualdades económicas y sociales.

Entre otras cosas, Rawls forzó a los libertaristas a mostrar todas sus cartas. Los obligó a reconocer, sin tapujos, que para ellos la igualdad no es un tema que deba preocupar a quien se encarga de pensar mundos sociales deseables y factibles. Más aún, debieron admitir que su credo sostiene que la desigualdad está plenamente justificada cuando se da vía libre al sacrosanto principio de autopropiedad y a los contratos entre adultos capaces de consentir (en escenarios

libres de coerción y de fraude). El sueño del Estado mínimo y un mundo social habitado por empresas en miniatura, esto es, por meros individuos autointeresados, la utopía de Robert Nozick y los libertaristas de derecha en general. Rawls también interpeló a la socialdemocracia europea, mostrando los límites del Estado de bienestar y argumentando que la promesa igualitaria podía ser articulada en una teoría coherente y profunda, incluso en tiempos en que muchas convicciones empezaban a flaquear y se insinuaban los primeros esbozos de la denominada Tercera Vía.

Con todo, a nuestro entender, es la tradición socialista la que más se benefició con la irrupción del desafío rawlsiano. Con Rawls se inauguró un intenso debate que puede contribuir a superar el déficit ético de esta tradición, tan enamorada de sus hazañas explicativas y tan indiferente a los problemas normativos. G. A. Cohen y los denominados marxistas analíticos tomaron muy en serio a Rawls y exhibieron algunas de las tensiones del igualitarismo liberal, las cuales aún siguen siendo un campo de reflexión y análisis sumamente feraz. La antimeritocracia rawlsiana no puede sino ser abrazada con fervor por un socialismo que cree que los factores contingentes son moralmente irrelevantes y que sostiene que la distribución según las necesidades debe romper la relación entre producción y retribución. El rechazo rawlsiano a la autopropiedad, en este sentido, también es clave para la tradición socialista, toda vez que el producto social es visto como un resultado colectivo y porque, una vez más, en términos ideales, el igualitarismo socialista no permite la recompensa ligada al discutible *mérito* de una mayor productividad. Solo un ciego apego a la trágica caricatura de socialismo expresada por el estalinismo puede impedir que se aprecie debidamente el aporte rawlsiano a la discusión contemporánea sobre valores tan caros al socialismo como la autorrealización –expresada por Rawls en el Principio Aristotélico–, la igualdad y la fraternidad.

## Bibliografía

- Audard, Catherine (2007). *John Rawls*. Montreal & Kingston- Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Cohen, Gerald (1992). "Incentives, Inequality, and Community" en Peterson, G. (comp.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Utah: University of Utah Press, Volume 13.
- (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Freeman, Samuel (2007). *Rawls*. London-New York: Routledge.
- Geras, Norman (2013). "Staying home: G.A. Cohen and the motivational basis of socialism" en *Contemporary Politics*, Vol. 19, n.º 2.
- Nozick, Robert (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires-México-Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Pogge, Thomas (2007). *John Rawls. His life and Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1996). *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- (2000). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en inglés: Rawls, John (1971). *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press)].
- (2004). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Buenos Aires: Paidós. [Edición a cargo de Erin Kelly].
- Rossi, Miguel A. (2014). "Supuestos teológicos, éticos y políticos del joven y del último Rawls" en Borón, A. y Lizárraga, F. (comps.). *El liberalismo en su laberinto. Renovación y límites en la obra de John Rawls*. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Sandel, Michael (2014). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Debate.
- Titelbaum, Michael (2008). "What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?" en *Philosophy & Public Affairs* (Wiley Periodicals), 36, n.º 3.