

The page features a decorative graphic consisting of several overlapping circles in various shades of blue, arranged in a vertical line. Two thin, light blue lines intersect at the top left and extend diagonally across the page, framing the central text area.

Consensos inclusivos y subjetividades: crítica a los consensos entrecruzados en Rawls

M4.569. TFM del Máster Universitario Filosofía para los Retos Contemporáneos. Tutora: Irene Gómez Franco.

Rafael Alejandro Marqués Iglesias

20/06/2022

Índice:

1. Resumen	2
2. Introducción.....	2
3. Los consensos en las democracias constitucionales.....	4
4. Los sujetos de los consensos. Crítica del feminismo y el comunitarismo	9
5. Consenso y justicia global.....	19
6. Conclusiones	24

1. Resumen

En las democracias características del capitalismo tardío tiene mucha importancia la noción de consenso como instrumento legitimador a la hora de implementar y justificar determinadas políticas. En el presente trabajo, se analiza críticamente la naturaleza, alcance y limitación de la noción de consenso entrecruzado en John Rawls, tal como la presenta en los años 80 del siglo pasado. El objetivo primordial es identificar el quién de los consensos, razón por la cual se indaga sobre la naturaleza de los agentes racionales y razonables involucrados en los mismos, dentro de la teoría de la justicia como equidad característica del liberalismo igualitario. Asimismo, también se reflexiona acerca de la tipología de criterios por las que se incluyen estos actantes racionales como sujetos de consenso, lo cual nos lleva a plantear cuestiones relativas al carácter inclusivo o no de los consensos entrecruzados. En esta crítica del sujeto de justicia se tienen en cuenta tanto las aportaciones del comunitarismo como del feminismo, desde una perspectiva liberal, como Susan Moller Okin, a autoras como Nancy Fraser o Rosi Braidotti. También se reflexiona sobre la justicia global como escala desde donde es necesario plantear la necesidad de acuerdos intersubjetivos que desborden el marco del estado nación como referencia. Así, frente a Rawls y Thomas Nagel, presento argumentos a favor de la noción de justicia global, teniendo especialmente en cuenta los posicionamientos defendidos, entre otros, por Thomas Pogge o Fraser. En la parte conclusiva de este trabajo, discuto acerca del papel que ha de jugar una concepción política y consensuada de la justicia comunitaria en una agrupación social, planteando la posibilidad de entender esta como punto de partida que favorece la cohesión social, así como fin que guíe la vida práctica de los individuos.

Palabras clave: consenso entrecruzado, justicia como equidad, sujeto racional, inclusividad, justicia global.

2. Introducción

Este TFM reflexiona sobre la idea de consenso como elemento fundamental en el desarrollo de una teoría de la justicia. Un consenso puede ser entendido como el acuerdo producido por el consentimiento, explícito o no, de los miembros de un grupo o entre diferentes grupos. Cuando se llega a un acuerdo o consenso, se pueden distinguir diferentes niveles: por una parte, aquello que ha sido acordado, y, por otra, los y las actantes que han participado en el mismo. Además, también hay que tener en cuenta las

consecuencias y a quiénes afectan los mismos. El consenso puede ser entendido como consenso político, social, económico, científico, etc., aunque en este trabajo nos centramos en aquellos consensos de naturaleza política que pueden tener diferentes consecuencias para la ciudadanía, partiendo de la concepción de los consensos entrecruzados en Rawls¹.

Vivimos en un momento de transformación de la sociedad capitalista contemporánea y de crisis de legitimidad del modelo neoliberal, razón por la cual es necesario plantearse qué tipos de consensos son necesarios, cuáles han de ser sus contenidos y cómo ha de participar la ciudadanía en la deliberación pública acerca de estos contenidos. La elección temática de los consensos entrecruzados viene motivada por el reconocimiento del acierto de Rawls de situar estos en el marco más general de la justicia como equidad. Para el autor de *Teoría de la justicia*, una sociedad es más justa y estable en la medida que pueda establecer este tipo de consenso. Este trabajo tiene como finalidad indagar de manera crítica acerca del valor de los consensos como elementos favorecedores de la estabilidad social, así como plantear, en su conclusión, la posibilidad de que estos puedan ser también elementos favorecedores del cambio. Por ello la primera cuestión que se trata atañe a **cuál es la naturaleza y los límites de los consensos básicos necesarios para una sociedad justa y estable en Rawls**. Esta es una pregunta significativa porque plantea la necesidad de ubicar la teoría del *overlapping consensus* en el marco de la teoría de la justicia como equidad.

La primera línea de investigación que hemos planteado está orientada a analizar el contenido concreto de los consensos; sin embargo, también hemos de tener en consideración que todo consenso sobre un elemento estabilizador para la sociedad involucra a una serie de sujetos. La **caracterización de los sujetos en Rawls** es deudora, como el mismo reconoce, del sujeto moral kantiano, ya que entre sus rasgos se encuentra la racionalidad y su carácter abstracto. Dice Rawls:

“Supone un acuerdo lo suficientemente profundo como para afectar a ideas como la de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la de los ciudadanos como razonables y racionales, libres e iguales”²

Analizaremos como esta caracterización abstracta del sujeto universal y racional plantea cuestiones relativas a la **inclusividad o no de una pluralidad de individuos como**

¹ Vid. Rawls, J. “La idea de un consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. pp.165-205.

² Rawls, J. *Op. cit.* p.181

característica del consenso en la teoría de la justicia igualitaria de Rawls. Pensemos en un consenso adoptado del que se deriva una norma, y en el que no han participado³ quienes son afectados por la implementación de la misma; en este caso, se podría cuestionar la naturaleza del consenso, y como consecuencia la legitimidad de la norma.

La última cuestión subordinada a la principal, y también relacionada con las anteriores es: **¿no desbordan los consensos el marco de la nación estado en un mundo globalizado?** Es una cuestión que conecta con la crítica de Fraser a Rawls en lo que concierne a las escalas de justicia⁴, y conlleva el tratamiento de los consensos dentro del marco de la justicia global.

El presente trabajo tiene en cuenta el contexto histórico en el que se sitúa, el del capitalismo global donde las injusticias existentes trascienden el marco de los estados nación. Este contexto es el que nos impulsa a plantear la necesidad de reflexionar sobre el papel que han de jugar los consensos como acuerdos que implican una pluralidad de actantes y que al mismo tiempo pueden suponer la exclusión de otros.

Asimismo, en las conclusiones, también se plantean dos posibilidades, no excluyentes, en lo que concierne a la legitimación de las democracias constitucionales, desde el punto de vista de una teoría política de la justicia. Por un lado, la posibilidad de defender una **idea consensuada e inclusiva de justicia comunitaria**, y, por otro, la **consideración teleológica de la justicia**, según la cual, la justicia es el fin que ha de guiar las acciones de los sujetos individuales y colectivos.

3. Los consensos en las democracias constitucionales

La justicia es, para Rawls, la virtud más importante de nuestras instituciones. Así, por ejemplo, si pensamos en nuestro ordenamiento jurídico y las leyes que lo componen, este es solo admisible si se atiene a los principios de justicia. Si el sistema jurídico es ordenado y eficaz pero sus leyes son injustas, estas deberán ser reformadas o abolidas⁵. Una sociedad es una organización autónoma, cuyo adecuado funcionamiento depende del seguimiento mayoritario de una serie de normas que definen el tipo de conductas admisibles. La confluencia de intereses hace que sus miembros cooperen con el propósito

³ Entendemos participación en dos sentidos. Por una parte, se encuentra la participación directa en el diseño de una norma por parte de los sujetos afectados por la misma, o como participación indirecta o delegada en el que la participación se realiza por parte de quien ejerce como representante.

⁴ Vid. Fraser, N. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder; 2008.

⁵ Vid. Rawls, J. *Teoría de la Justicia*. Madrid: FCE España.1995. p. 17.

de obtener un conjunto de bienes que favorezcan su desempeño vital, ya que sería más complicado adquirirlos individualmente. Sin embargo, las sociedades no solo se caracterizan por la cooperación social, sino también por los conflictos de intereses en lo que respecta a la distribución de los beneficios. Con el objetivo de estabilizar esta situación, son necesarios unos principios de justicia que vertebran la sociedad, refiriéndose Rawls a los mismos de la siguiente manera:

“Estos principios son los principios de la justicia social; proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la ciudad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social⁶”.

Hemos de señalar que Rawls explicita se ocupa explícitamente de la justicia social, es decir, aquella relacionada con nuestras instituciones políticas, jurídicas, etc., diferenciando esta de la justicia individual, que define al sujeto en cuanto actúa o no de manera justa. Pero, ¿son separables ambas esferas? Las instituciones son fruto de la actividad y consensos entre seres humanos, así como la elaboración y aplicación de leyes. Es decir, la justicia institucional y la justicia particular se encuentran solapadas, aunque Rawls separe teoría institucional de la justicia y teoría individual⁷.

Rawls reconoce la existencia de desigualdades profundas sociales que afectan a la igualdad de oportunidades en las primeras fases de la vida, y que no pueden ser justificadas recurriendo al mérito o demérito. Teniendo en cuenta esto, es necesario postular una serie de principios de justicia “que regularían toda sociedad bien ordenada⁸”, donde todos los individuos actúan justamente. Como vemos, la naturaleza de estos principios es ideal, ya que corresponden a una sociedad cuyo ordenamiento es perfecto y existe un acuerdo social acerca de lo que es y no es justo⁹. Estos principios serían elegidos en la situación original, caracterizada por el velo de ignorancia. Esta es una situación hipotética contractual en el que los actores participantes acordarían los principios que deberían regir la sociedad¹⁰.

¿Y cuáles son estos principios? Para Rawls son dos: en primer lugar, se encuentra el llamado *greatest equal liberty principle*, según el cual existe una igualdad de libertades y derechos entre los individuos de una sociedad. Entre estas libertades se encuentran las

⁶ *Ibid.* p.18.

⁷ Cf. *Ibid.* p.20.

⁸ *Ibid.* p.21.

⁹ Cf. *Ibid.* p.64.

¹⁰ Vid. *Ibid.* pp. 119-184

llamadas *libertades negativas*, como la libertad de expresión, de reunión, de pensamiento o el derecho de propiedad. Sin embargo, excluye la libertad contractual y la libertad para poseer los medios de producción¹¹.

Según el segundo principio, el *difference principle*, las desigualdades sociales solo son admisibles si benefician a quienes ocupan un lugar más desfavorable en la sociedad. Rawls rechaza la igual distribución de la renta y el patrimonio, ya que, aunque beneficioso, es injusto que algunos individuos tengan menos en beneficio de otros. Por ejemplo, por parte de Rawls se aceptaría socialmente que el profesorado de Secundaria ganara más que quienes conducen un autobús, en la medida que pudiera existir un sistema de redistribución de la riqueza que permitiera obtener beneficios a quienes presentan una situación socioeconómica peor, por ejemplo, en lo que atañe al acceso a la educación y la sanidad. Sandel duda que este principio rawlsiano sea igualitario y afirma que “(...) la diferencia en las remuneraciones tendrá consecuencias que dependerán de las circunstancias sociales y económicas”¹² La crítica de Sandel señala la naturaleza ideal del principio de Rawls, cuyas finalidades pueden o no conseguirse dependiendo del tipo de realidad socioeconómica.

La teoría de la justicia como equidad se presenta como una teoría de la elección racional alternativa al utilitarismo, siendo su primer objetivo establecer los principios de justicia que han de regir una sociedad estable y plural. Una vez fijados estos, ¿cómo se puede mantener esa estabilidad en las democracias constitucionales? La cohesión social depende de que las personas actúen de un modo justo una vez establecidos los principios de justicia, pero ¿qué garantía tenemos de que esto sea así? Es razonable pensar que las personas movidas por sus inclinaciones actúen de una manera injusta, lo cual representa un obstáculo para la concepción de la justicia como equidad. El consenso entrecruzado tiene como función dotar de estabilidad a una sociedad democrática, por lo tanto, la cuestión que se plantea es si la propia teoría de la justicia como equidad puede ser acordada en un consenso entrecruzado, lo que implica su aceptación por parte de toda la ciudadanía, entendida como “cuerpo colectivo”, formada por sujetos “razonables y racionales, libres e iguales”¹³. En Rawls hay una constante apelación a la racionalidad

¹¹ Vid. *Ibid.* p.69.

¹² Sandel, M.J. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Penguin Random House; 2011. p. 174.

¹³ Rawls, J.” La idea de un consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.175.

pública de la ciudadanía a la hora de legitimar la autoridad, no de autolegitimarla por aquellos que ejercen el poder.¹⁴

Como vemos, el consenso entrecruzado juega un papel crucial como elemento vertebrador de las sociedades democráticas y tiene como objeto la justicia política. K. Baier reflexiona sobre la naturaleza de estos consensos y reconoce una dificultad: acordar el sentido que se dan a valores claves para las democracias constitucionales como la libertad y la igualdad.¹⁵ Baier considera que EEUU es una democracia estable en la medida que ya existe un acuerdo sobre los principios básicos constitucionales. Rawls no identifica estos principios con los principios de justicia, y afirma que este tipo de consenso es menos profundo en la medida que no llega “a una concepción política que abarca los principios rectores de toda la estructura social básica”¹⁶.

La existencia de tal tipo de consenso se funda en la pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que puedan coexistir en el seno de una sociedad democrática. El consenso entrecruzado es necesario para Rawls, ya que permite dotar de estabilidad política a una sociedad. Esta concepción pactista supone una visión pluralista de la sociedad y crítica de aquellas visiones que justifican la existencia de una comunidad en cuanto se funda sobre una determinada doctrina comprensiva.¹⁷

El liberalismo político de Rawls o C. Larmore¹⁸ ha sido entendido por M. Nussbaum¹⁹ en contraposición al liberalismo perfeccionista de I. Berlin y J. Raz. El liberalismo perfeccionista implica una concepción acerca del bien en lo que concierne al comportamiento humano; en este sentido, es un liberalismo comprensivo perfeccionista, es decir, una doctrina que construye su visión política a partir de unas determinadas asunciones metafísicas acerca de los valores y la vida buena.

¹⁴ Cf. Nagel, T *Equality and Partiality*. Nueva York: Oxford University Press; 1991. p.23.

¹⁵ Vid. Baier, K. “Justice and the Aims of Political Philosophy”. En: *Ethics*, Vol. 99; 1989.pp- 771-790.

¹⁶ Rawls, J.” La idea de un consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.181.

¹⁷ Vid. Rawls, J.” La idea de un consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.178

¹⁸ Vid. Larmore, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987; *Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.

¹⁹ Nussbaum, M. “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”. En: *Philosophy&Public Affairs*, Vol. 39, nº 1, invierno de 2011, pp. 3-45. La filosofía moral de Raz integra dos principios, el principio de autonomía y el de pluralismo, también defendido por Rawls.

Para comprender la idea de consenso entrecruzado en Rawls, es necesario tener en consideración que una sociedad libre se caracteriza por el pluralismo de doctrinas comprensivas razonables, incluyendo aquellas de naturaleza filosófica, metafísica o moral. Sin embargo, Rawls no cree que su concepción política de la justicia sea una doctrina comprensiva razonable²⁰, aunque plantea la posibilidad de un consenso entrecruzado en torno a su teoría de la justicia como equidad.

Rawls se refiere a un consenso entrecruzado de unas doctrinas comprensivas razonables. Así, existe una pluralidad razonable, no simplemente una racionalidad. Dentro de estas doctrinas, se encuentra la expuesta por Locke en *Carta sobre la tolerancia*²¹, donde se defiende, sirviéndose del concepto de *tolerance*, una doctrina comprensiva razonable de naturaleza religiosa, caracterizada por la defensa de las libertades asociadas a un régimen constitucional. El segundo ejemplo de doctrina comprensiva moral es el liberalismo político de Kant y Mill. Rawls admite un tercer punto de vista, que se caracteriza por ser “pluralista”²², parcialmente comprensivo e incluir valores no políticos. Si las dos primeras doctrinas están claramente identificadas, la tercera perspectiva admitida por Rawls no se adscribe a la filosofía moral de algún autor o escuela concreta, aunque sí se le reconoce la capacidad de admitir parcialmente la concepción política de la justicia.

Rawls, como hemos visto, liga pluralismo razonable a la existencia de un consenso entrecruzado en torno a la justicia política; sin embargo, podemos plantearnos lo siguiente: ¿es posible solamente defender el pluralismo desde un consenso entrecruzado? Es decir, ¿no puede haber como consecuencia del pluralismo una especie de desacuerdo razonable que pueda ser un síntoma de unidad en la diferencia? ²³ Asimismo, frente al consenso en torno a la justicia política, ¿no podrían plantearse la existencia de otros principios que garanticen la estabilidad social en las sociedades democráticas? Si identificáramos estos principios con algunos de los aparecidos en una constitución escrita como norma superior, ¿no implicaría el propio devenir de las sociedades una actualización de los mismos?

²⁰ Vid. Rawls, J.” La idea de consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.176.

²¹ Locke, J. *Carta a la tolerancia*. Madrid: Tecnos. 1991.

²² Rawls, J. “La idea de consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.176.

²³ Cf. Larmar, Ch. “Pluralism and reasonable disagreement”. On Line: Cambridge University Press; 2009.

Terminamos este apartado apuntando que la reflexión acerca de la legitimidad política plantea una serie de cuestiones como las siguientes: ¿quién ostenta el poder coercitivo como poder político? ¿Es el poder político el poder de la ciudadanía libre e igual? ¿De qué legitimidad está revestida la autoridad? Las preguntas acerca de la legitimidad, como vemos, nos remiten a la cuestión del **sujeto político abstracto**, es decir, a la ciudadanía formal, libre e igual razonable y racional a la que apela constantemente Rawls, y que ha de ser entendida en el contexto de la intersubjetividad. Así se pregunta Rawls: “¿A la luz de qué principios ideales debemos nosotros, como ciudadanos libres e iguales, ser capaces de entendernos a nosotros mismos como sujetos que ejercemos ese poder si nuestro ejercicio del mismo ha de poder justificarse ante otros ciudadanos respetando su condición de ciudadanos razonables y racionales?”²⁴.

4. Los sujetos de los consensos. Crítica del feminismo y el comunitarismo

En este apartado, analizo la naturaleza del sujeto rawlsiano, como ejemplo del sujeto característico de la modernidad filosófica, y que encuentra su precedente en el ámbito de la razón práctica kantiana, y más concretamente en su formulación del imperativo categórico, con su exigencia de alcance universal por parte de la conducta racional del individuo. Actuar en nombre de la humanidad se convierte en un deber asumido que define la libertad práctica del individuo en el mundo.

Asimismo, también presento dos objeciones al individualismo moral basado en un sujeto abstracto; por una parte, recojo distintas críticas que se han realizado desde el feminismo al sujeto abstracto y universal, y, por otra, aquellas características de la tradición comunitarista

Preguntarnos por los consensos que se dan en las democracias occidentales propias de la fase del capitalismo postindustrial globalizado en la que nos encontramos, implica hacerlo acerca de acuerdos que pueden concretarse en una norma o conjunto de normas que pueden afectar a determinados sujetos o grupos sin que estos hayan participado o sido representados en este proceso. Por tanto, esta tarea trae consigo reflexionar acerca del *quién* de la justicia, que en Rawls se identifica con un sujeto político al que llama *ciudadanía*. Según Fraser, las teorías de la justicia han reflexionado acerca del ser de la

²⁴ Rawls, J.” La idea de consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.168.

justicia desde Platón hasta Rawls, pero en esas discusiones se ha olvidado la pregunta por el *quién*. Dice Fraser:

“El debate se centraba, para decirlo de otra manera, en qué debía ser considerado un ordenamiento justo de las relaciones sociales dentro de una sociedad. Absortos en discutir acerca del *qué* de la justicia, los contestatarios aparentemente no sentían necesidad de discutir sobre el *quién*. Con el marco wesfaliano-keynesiano firmemente instalado, se daba por supuesto que este *quién* era la ciudadanía nacional”²⁵.

Este marco, vigente para Fraser, hasta los años 70 del siglo pasado, se caracteriza por el tratamiento de la justicia en el seno del estado nación, donde el sujeto de justicia es la ciudadanía formal.

Fraser coincide con Rawls en defender la necesidad de un orden justo de la sociedad, *conditio sine qua non* para que surjan otras virtudes sociales²⁶. A pesar de esto, es crítica en dos aspectos fundamentales: uno, en el alcance limitado de su noción de justicia como justicia distributiva, y, en segundo lugar, con su concepción excluyente de la ciudadanía formal, ya que esta no reconoce a todos los participantes en una determinada estructura social. Así, los posicionamientos rawlsianos “entienden incorrectamente el orden de la justicia en un marco transnacional e incluso global²⁷”.

Este concepto de ciudadanía formal al que alude Fraser, en Rawls implica un hiato entre la ciudadanía políticamente activa y ciudadanía que no lo es. “La unidad social se basa en torno a la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas partícipes en el consenso son abrazadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la justicia no entran en conflicto excesivo con los intereses esenciales de los ciudadanos, intereses formados y estimulados por sus organizaciones sociales²⁸”.

Preguntar por el *quién* de la justicia también supone tratar cuestiones acerca del género. Así, es necesario plantear si la noción de ciudadanía como sujeto político es genéricamente inclusiva, algo que es cuestionado desde el liberalismo feminista de Okin Moller, para quien la teoría de la justicia como imparcialidad maneja un sujeto que no

²⁵ Fraser, N. *Escaleras de justicia*. Barcelona: Herder; 2008. p.34

²⁶ Fraser, N. “Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro”. Conferencia en el CCCB; 2012, p.37-38

²⁷ *Ibid.* p.46

²⁸ Rawls, J.” La Idea de consenso entrecruzado”. En: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996. p.165-6

tiene en cuenta el género, cuestión aparentemente obviada en la concepción de la estructura básica de la sociedad a la familia. Okin afirma:

“Por una parte, durante algún tiempo Rawls indicó claramente que su *Teoría* pretendía incluir a las mujeres, abandonando el supuesto de los cabezas de familia y adoptando consecuentemente, un lenguaje natural en cuanto al género, en lugar de entremezclar de referencias a los *hombres* con referencias a las *personas*”.²⁹

Sin embargo, Okin defiende la posibilidad de ampliar la teoría de la justicia de Rawls desde una perspectiva feminista, dada la fertilidad de la misma. La cuestión clave desde la perspectiva del feminismo liberal es si los principios de justicia señalados por Rawls son aplicables a cuestiones de familia y de género. Okin es crítica tanto con la formulación de la teoría de la justicia, como con la reelaboración de la misma en los años 80 del siglo pasado en *Liberalismo político*, debido a ciertas contradicciones y falta de concreción. Así, dice: “Until there is justice within the family, women will not be able to gain equality on politics, at work or in any other sphere”³⁰.

Dentro de la tradición liberal, se ha dado por supuesto que las relaciones intrafamiliares eran justas, pero esta es una asunción que no se corresponde con la realidad. Okin relaciona las diversas desigualdades existentes, económicas, laborales, políticas con los problemas derivados de la injusticia intrafamiliar. Una de las críticas más importantes que hace al liberalismo igualitario de Rawls incide en señalar la poca relevancia que se le da al estudio de la familia en su teoría de la justicia. No obstante, hemos de tener en cuenta que Rawls en su *Teoría de la justicia* sí consideraba a la familia monógama como parte de la estructura básica de la sociedad. “Así la protección jurídica de la libertad de pensamiento y conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplo de las grandes instituciones sociales”³¹. Esto choca con lo que Rawls defiende en los años 80 cuando afirma que la familia al estar fundamentada en vínculos afectivos y pertenecer al ámbito de la privacidad, no se le pueden aplicar los principios de la justicia política.³²

Okin no hace una refutación completa del liberalismo igualitario de Rawls, sino señala sus inconsistencias en lo que concierne a la aplicación de la teoría de la justicia a

²⁹ Okin, S.M. “Liberalismo, justicia y género”. En: *Perspectivas feministas en teoría política*. 1996 Barcelona: Paidós. pp- 127-8.

³⁰ Okin, S. M. *Justice. Gender and the Family*. New York: Basic Books.; 1991. p.4.

³¹ Rawls, J *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE.; 1995. p. 20.

³² Cf. Okin, S.M. “Liberalismo político, justicia y género”. En: Castells, Carme. *Perspectivas feministas en teoría política*. 1996 Barcelona: Paidós. p.130

cuestiones de género, que se reflejan en un uso de lenguaje que a veces no parece inclusivo. “Por una parte, durante algún tiempo Rawls indicó claramente que su *Teoría* pretendía incluir a las mujeres, abandonando el supuesto de los cabezas de familia y adoptando consecuentemente, un lenguaje natural en cuanto al género, en lugar de entremezclar de referencias a los *hombres* con referencias a las *personas*³³”.

Okin es crítica con la mayor parte de las teorías de a justicia contemporáneas por no tener en cuenta o prestarles poca atención a las desigualdades entre sexos. Estas desigualdades, originadas dentro de las familias, ocasionan que tanto mujeres como chicas vean erosionado su derecho a la igualdad de oportunidades, como también ocurre con los chicos y chicas de las familias pobres o pertenecientes a la clase trabajadora. Así dice Okin: “(...) las familias deberían regularse por los principios de justicia y equidad³⁴”. La familia es una institución básica de la sociedad, pero para entenderla hemos de tener en cuenta que su funcionamiento es fundamentalmente privado y no público. Okin evita su idealización, considerándola una institución, y aunque esté fundada en algunos casos en el afecto, las relaciones en el seno de la misma pueden caracterizarse por la dominancia, así como por la vulnerabilidad. El criticismo okiniano hace partícipe a las teorías de la justicia contemporánea de asumir una visión idealizada de las familias que no se construye con información empírica sobre la situación real de las familias. Dice Okin: “(...) theorists of justice and their critics have tended either to idealize the family as a social institution for which justice is not an appropriate virtue, or, more rarely, to see it as an important locus for the development of a sense of justice³⁵”.

La justicia es la virtud básica de las instituciones sociales, incluyendo la familia, como ya se había afirmado en el primer libro de la *República* platónica, y que será reconocida en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles como la más importante de las virtudes éticas, entre las que también se encontraban, entre otras, la generosidad o la amistad. Sin embargo, la idea de ciudadanía aristotélica es excluyente en cuanto considera que solo los hombres con cierto arraigo pueden participar de la vida política. El sujeto político aristotélico no incluye a las mujeres, aquellas personas con permiso de trabajo, es decir, metecos y metecas, así como tampoco a los esclavos y esclavas.

Una de las críticas que podemos hacer al feminismo liberal atañe a su concepción de un sujeto concebido de manera abstracta y universal. En el caso de Okin quiere que el sujeto

³³ *Ibid.* p.127-128.

³⁴ Okin, S.M. *Op. cit.* p. 130.

³⁵ Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books. 1991. p.135.

de la teoría de la justicia incluya el género, pero ¿no es su concepción del sujeto genérico un constructo abstracto y universal? Okin argüiría que su concepción de la familia y del género no es idealizada en cuanto toma en consideración el mundo de la experiencia y no una visión idealizada de la mujer y de la familia. Fraser, por su parte, es muy crítica con el feminismo liberal y afirma: “no hay un sujeto universal abstracto del feminismo. Las mujeres reales tienen identidades étnicas, sexuales y de clase. Un movimiento para el 99% debería representarlas a todas y no podemos hacerlo diciendo que no vamos a hablar de algunos problemas³⁶”

Fraser defiende que la justicia es la virtud primaria en el sentido de que el resto de las virtudes dependen de ella. Para poder tener una idea de lo que es la justicia es necesario ver en el mundo de la experiencia las diversas injusticias que se dan. Dicho de otro modo, de la vivencia de la injusticia podemos llegar a expresar una idea de lo que es la justicia. Dice Fraser. “De manera que la respuesta a la pregunta de Sócrates, ¿qué es la justicia?, solo puede ser la siguiente: la justicia es la superación de la injusticia³⁷”. Uno de los aspectos que caracteriza la noción de la justicia de Fraser es su inclusividad. Así, se incluye en el universo moral de la justicia, tanto a explotadores como explotados, ya que ambos forman y están sometidos a la misma estructura básica.

Fraser aboga por un feminismo que tiene como objeto de reflexión las injusticias socioeconómicas, tomando en consideración dos tradiciones de pensamiento diferenciadas, por una parte, el marxismo clásico, del que se sirve de instrumentos conceptuales como clase, base económica y superestructura, y, por otra, de la tradición del liberalismo igualitario. De esta última, presta especial especialidad a la teoría de la justicia como imparcialidad de Rawls, así como el enfoque de Dworkin basado en la igualdad de recursos³⁸. Fraser considera que vivimos en una era postsocialista, y que la lucha por el reconocimiento es la forma prototípica del debate político. En su famoso debate con J. Butler, disiente con esta en lo que concierne a la valoración de las cuestiones relativas a la sexualidad estigmatizada y su comprensión como un fenómeno puramente cultural. Para Fraser, se puede diferenciar entre injusticias culturales, que son las que corresponden a lo que llama “sexualidad despreciada”, e injusticias económicas, que son

³⁶ Entrevista a N. Fraser. On line: El Diario. 22/03/19.

³⁷ Fraser, N. “Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro”. Conferencia en el CCCB; 2012. p.39.

³⁸ Fraser, N”. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de redistribución en la era postsocialista”. En: *¿Reconocimiento y distribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños. 2016. p.28.

aquellas que tienen que ver con cuestiones relativas a la economía política. Por su parte, Butler incide en que el modelo heteronormativo solo puede ser entendido si lo situamos dentro de la estructura económica de la sociedad y su ordenamiento jurídico. Este posicionamiento butleriano conecta con Foucault en la concepción del aparato normativo del estado no como un algo meramente coercitivo, sino como generador de realidades. Como dice Marina Garcés, “(...) Butler recoge de Foucault la idea que el poder o la “ley”, como ella refiere normalmente, no se define solamente por su exterioridad ni por su negatividad. Aunque prohíba, limite y reprima, las relaciones de poder, allí donde actúan, son esencialmente productivas y creadoras de realidad³⁹.” Desde la perspectiva butleriana, se produce un dilema cuando se plantea la posibilidad de la emancipación de un sujeto que se quiere separar de la sociedad que lo ha engendrado.

Como hemos visto en la primera parte de este TFM, Rawls identifica la existencia de dos principios de justicia que garantizan la estabilidad y cooperación social. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué criterios defiende para demostrar su validez? Rawls se sirve de un experimento mental, según el cual, partiendo de una situación originaria de equidad, una pluralidad de individuos elegiría estos principios. Estos individuos se encuentran bajo el velo de la ignorancia, es decir:

“(…), que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y fuerza, etc.”⁴⁰

En esta situación original deben elegir unos principios y asumir las consecuencias que se derivan de los mismos para la organización de la sociedad de la que forman parte. Como vemos, las características particulares de estos sujetos participantes han sido abstraídas, razón por la cual podemos considerarlos sujetos que desconocen su origen y el de los demás sujetos. Por tanto, esta pluralidad de individuos que han de pactar los principios de justicia se encuentra en una situación equitativa de partida en las que desconocen todo sobre sí mismos y los demás. Una de las críticas que se pueden formular es aquella que señala la dificultad de derivar los principios que justicia de una sociedad de una situación ideal.⁴¹ Es decir, los sujetos acuerdan estos pactos en una situación original de naturaleza hipotética, es decir, una situación que nunca se ha dado, y en la que participan unos

³⁹ Garcés, M. *Filosofía inacabada*. Madrid: Galaxia Gutemberg. 2015. p. 271.

⁴⁰ Rawls, J. *Teoría de la justicia*. México DF: FCE; 1995; p. 135.

⁴¹ Cf. Sandel, M.J. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Penguin Random House: Barcelona; 2011; p.160.

individuos que desconocen todo sobre sus condiciones materiales de existencia, su *statu* social o su concepción del bien. Las teorías contractuales, dentro de las cuales incluimos a la teoría de la justicia rawlsiana, se caracterizan por elaborar lo que Hume denominó *ficciones filosóficas*⁴², que vienen a tener un papel explicativo similar al de los mitos de los que se sirve Platón en sus diálogos. Por tanto, la situación original es de naturaleza ideal, y eso afecta al grado de abstracción con el que se concibe a los sujetos participantes de los mismos, de los que únicamente se conoce su naturaleza racional y que son todos contemporáneos.

Por tanto, vemos que los principios de justicia se fundamentan en un experimento mental en el que participan individuos que desconocen todo sobre sí mismos y los demás. Este acuerdo hipotético, eso sí, es posible gracias a la participación de unos sujetos concebidos como seres racionales desprovistos de cualquier característica que los pudiera adscribir a un grupo socioeconómico determinado en el seno de una sociedad de referencia. Por tanto, estos sujetos reúnen las características que se predicen del sujeto humanista característico de la narrativa de la Modernidad ilustrada, y que permiten afirmar su naturaleza universal.

El humanismo es un producto cultural europeo que podemos ligar a la Ilustración, y que en el SXX encontró diversas formulaciones, entre ellas el existencialismo tal como es definido por Sartre⁴³ o en la filosofía moral de Rawls. Pero, ¿cuál es su principal seña de identidad? El humanismo se caracteriza por defender un sujeto ético universal, como podemos apreciar en Kant, para quien una acción es justificable desde un punto de vista moral si existe una exigencia de universalidad en su realización. Esta es recogida en las diversas formulaciones del imperativo kantiano, que incluye, por tanto, un paradigma del sujeto universal ético.⁴⁴

Dentro del feminismo, autoras como R. Braidotti han rechazado esta concepción universalista del sujeto. La autora de *Lo posthumano*, critica la naturaleza universal de este sujeto, ya que presenta una serie de atributos que esa pretensión de universalidad oculta. ¿Y cuáles son estos? Ser blanco, europeo y hombre. Aunque Braidotti no lo mencione, esta crítica del universalismo también es posible aplicarla al liberalismo

⁴² Vid. Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*. Libro III, parte 2, sección 2 Madrid: Tecnos; 2008.

⁴³ Sartre, J-P. *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Edhasa. 2006

⁴⁴ El propio Rawls afirma que el velo de la ignorancia está relacionado con la concepción del sujeto moral en el imperativo categórico kantiano. Vid. Rawls, J. *Teoría de la Justicia*, op. cit. p. 135 o p.139.

igualitario de Rawls. ¿No es el sujeto de la situación inicial y del *overlapping consensus* rawlsiano de naturaleza universal? ¿No posee este sujeto una serie de características identificables que parecen contradecir su supuesta universalidad?

Por su parte, Braidotti rechaza toda forma de universalismo, incluido el socialista. El hombre, blanco y europeo no puede erigirse como representante de la humanidad, ya que este hombre tiene unos rasgos particulares en lo que concierne a cultura, género, raza y clase, lo cual anula su derecho a arrogarse la representación universal. Lo humano no es un ideal universal, sino se convierte en un modelo normativo, produciéndose una jerarquización de la diferencia, lo que supone que todo aquello que no se identifica con él tiene menos valor. Esto, en mi opinión, tiene consecuencias sociales y políticas en cuanto se pueden dar prácticas que fomenten la exclusión, o incluso la expulsión en el sentido que le da Saskia Sassen⁴⁵, o la discriminación de determinados individuos o grupos que constituirían el Otro, en el sentido de la filosofía de la alteridad de Simone de Beauvoir.

Sin embargo, creo que lo humano del humanismo sí es un ideal en un sentido ontológico, cosa que parece no admitir Braidotti⁴⁶; hemos de tener en cuenta que el sujeto humanista se presenta como una entidad de naturaleza ideal, y como tal. posee una serie de características inmutables, como la racionalidad. Por tanto, lo humano puede ser entendido como una categoría inmutable, es decir, como algo vinculado al mundo inteligible, y no sometido al devenir propio del mundo de la experiencia sensible. Este carácter ideal también orienta desde un punto de vista teleológico las acciones, ya que todas estas han de perseguir este ideal de humanidad. Esta consideración ontológica de lo humano como ideal y fin de la acción humana, no excluye, para mí, sino complementa la concepción normativa del sujeto humanista. Marina Garcés, por su parte, sí considera que se puede hablar de un ideal universalista de la modernidad, así como de un proyecto emancipador. Dice: “Partiendo de la irreductibilidad del individuo como dogma de la filosofía del sujeto y de su desarrollo liberal, la pregunta del que parte el ideario universalista es: ¿cómo podemos estar juntos? ¿Cuál es el horizonte más amplio de nuestra coexistencia? Estas cuestiones han sido el motor de una de las tradiciones

⁴⁵ Vid. Sassen, S. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz. 2015

⁴⁶ Entrevista a Rosi Braidotti: “Lo posthumano no es enemigo de lo humano”. Revista de Occidente. N° 426. 2016. p.105.

emancipadoras de la modernidad: la que ha entendido la emancipación del hombre como emancipación del individuo⁴⁷”.

El individualismo moral kantiano o rawlsiano descansa, como hemos visto, en la concepción de un sujeto moral racional, abstracto y cuya conducta tiene una trascendencia más allá del ámbito individual. El sujeto kantiano asume su obligación moral como ser libre con la pretensión de actuar en nombre de la humanidad. Habermas defiende que toda ética formalista se construye, como es el caso de Rawls, a partir de un principio de universalización que pueda ser usado en aquellas controversias de naturaleza práctico moral con el objetivo de llegar a acuerdos de naturaleza racional. Así, una norma es válida en la medida que todos los afectados por la misma acepten esta sin estar sometidos a ningún tipo de coacción, así como vean satisfechos sus intereses⁴⁸.

La exigencia de universalidad del velo de la ignorancia y del imperativo categórico kantiano trae consigo el vaciamiento de contenido de las máximas por las que se rige la conducta de un sujeto abstracto y universal. Por tanto, la concepción del sujeto capaz de llegar a acuerdos y consensos en la teoría de la justicia como equidad de Rawls, ha de ser situada y comprendida como un desarrollo de la *Möralitat* kantiana. Pero, ¿cuáles son los límites y alcance de la misma? La crítica hegeliana de la ética kantiana incide en cuatro aspectos, según Habermas: el formalismo, el universalismo abstracto, la impotencia del simple deber y el terrorismo de la pura intención, característica de quienes cometen acciones inmorales, y poseen al mismo tiempo una visión racional y moralizante de la existencia⁴⁹. Hegel asocia el immoralismo al terror jacobino, aunque también podrían relacionarse con las prácticas estalinistas en la medida que estas se justificaban el immoralismo como medio de alcanzar determinados fines.

El universalismo ligado a fines y sujetos abstractos, es criticado desde una perspectiva comunitarista por parte de M. Walzer, quien elabora una teoría de la justicia que se caracteriza por la idea de igualdad compleja, considerando que la sociedad es definida por su carácter de “comunidad distributiva”⁵⁰, donde se distribuyen una pluralidad de bienes de diversa naturaleza, desde aquellos que son de carácter material a otros como el

⁴⁷ Garcés, M. *Un mundo común*. Bellaterra: Barcelona; 2013. p.22.

⁴⁸ Vid. Habermas, J. ¿En qué consiste la racionalidad de una forma de vida? En: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós: Barcelona; 1996. pp 68-69.

⁴⁹ Cf. Habermas, J. Objeciones de Hegel a Kant. En: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós: Barcelona. pp.97-99.

⁵⁰ Walzer, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México DF: FCE; 1987. p.17.

poder, el honor, la gracia divina, etc. Juntos estos bienes existen también pluralidad de criterios para distribuirlos. Entre ellos se encuentra para Walzer: “el mérito, la calificación, la cuna, y la sangre, la amistad, la necesidad, el libre intercambio, la lealtad política o la decisión democrática”⁵¹.

Walzer es crítico con el modelo ideal de distribución de Rawls, en cuanto no tiene en cuenta la situación concreta que envuelve a un conjunto de hombres y mujeres que toman decisiones sobre la distribución. Es una crítica similar a la que hace Hegel al formalismo ético universalista kantiano, caracterizado por la suposición de un sujeto universal abstracto, así como por no contemplar la existencia empírica de los seres humanos.

Por tanto, no existe un modelo único de distribución, ya que al existir una pluralidad de bienes sociales-educación, bienestar, poder político- ello implica también una pluralidad de ámbitos, esferas en la terminología de Walzer, existiendo para cada una de ellas un tipo de distribución diferenciado. Cuando una comunidad se caracteriza por el dominio de una esfera y su modo de distribución, puede generarse una injusticia, al intentar aplicar ese modo a las otras esferas. Por ejemplo, si en una sociedad domina el dinero se produce una injusticia porque podemos imponer un modo de distribución a otras esferas como la educación y la salud.

Walzer considera que la justicia es una convención humana y no existe un único modelo basado en unos principios inamovibles, como los descritos por Rawls. Así, podemos hablar de una pluralidad de principios, dependiendo de la sociedad de referencia y/o el momento histórico. De cierta manera, Walzer y Rawls reproducen la discusión ético política que tuvo históricamente entre los sofistas y Sócrates. Si los primeros creían en el carácter convencional de la justicia, y negaban la posibilidad de una justicia universal, el Sócrates platónico defenderá una idea imperecedera y universal de la justicia, con independencia de la pluralidad de sociedades existentes. Walzer habla de “particularismo histórico y cultural” y afirma también que “la justicia es una construcción humana, y es dudoso que pueda ser realizada de una manera⁵²”. Una pregunta que podríamos formularnos es la siguiente: ¿descansa el comunitarismo de Walzer en una forma de relativismo ético?

Walzer considera, como hemos visto anteriormente, la existencia de una pluralidad de bienes que se distribuyen, y entre los que se encuentran el de pertenencia a una

⁵¹ *Ibid.* p.18.

⁵² *Ibid.* p.19.

comunidad⁵³, que es considerado un bien primario. Por su parte, Rawls parte de una situación hipotética, la de la situación original, evitando recurrir al estado de naturaleza como en Hobbes, Locke, Rousseau, o más recientemente Nozick. ¿Y qué valor tendría el universalismo rawlsiano? En principio, podemos pensar que este carácter universal implica una prescripción; así, solo sería admisible una teoría de la justicia que contemple la universalidad de unos sujetos en una situación inicial, caracterizada por el velo de la ignorancia y la asunción de los principios de justicia señalados por Rawls, y a continuación suscribiera los consensos entrecruzados para favorecer la estabilidad social. Una de las objeciones, defendida por Walzer, que podemos formular a Rawls es que existe una pluralidad de comunidades realmente existentes que no se ajustan a ese modelo de justicia.

Como hemos visto, la concepción del sujeto de Rawls es deudora de la *Moralität* kantiana. Así, el sujeto del primer pacto que establece los dos principios de justicia y participa también en los consensos entrecruzados es un sujeto abstracto, que no se adscribe a ninguna comunidad en particular. En la *Filosofía del derecho* hegeliana se entiende que las obligaciones de sujeto se dan en el seno de una sociedad con unas determinadas características de la que él forma parte. Es decir, con Hegel las obligaciones de este sujeto no tienen una naturaleza abstracta, sino dependen de la vida que el individuo realiza en comunidad. Normalmente se traduce por *Sittlichkeit* por *eticidad*, aunque quizás el término castellano no recoge en su totalidad el significado del término alemán, que podía traducirse por vida ética, ética objetiva o ética concreta⁵⁴.

5. Consenso y justicia global

Una de las características más destacadas del proceso de globalización es la existencia de grandes desigualdades en lo que concierne a la distribución de la riqueza, atención sanitaria y otro tipo de bienes, como pueda ser el de pertenencia, tal como lo describe Walzer. Esta situación fáctica ha generado, sobre todo a partir de los años 90 del siglo pasado, una reflexión en el ámbito de la filosofía moral y política que tiene como objeto lo que podemos denominar *justicia global*. Según Thomas Nagel, existen dos acercamientos posibles teóricos en lo relativo al tratamiento de las desigualdades que se

⁵³ Walzer, M. “La pertenencia” En: *Esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D. F: FCE; 1987. pp 44-74

⁵⁴ Cf. Taylor, Ch. Hegel: “History and Politics”. En: *Liberalism and its critics*. Ed. Michael Sandel. Nueva York: New York University Press; 1984. p. 177.

dan a nivel mundial⁵⁵. Por una parte, se podrían tratar apelando a las obligaciones humanitarias, o *deberes positivos* en la terminología de Pogge, que son aquellas obligaciones antes quienes viven en una situación de extrema pobreza, desnutrición o falta de atención sanitaria. Por otra, el segundo enfoque tiene en cuenta nuestra concepción de justicia y cómo se realiza esta en las diversas instituciones y entidades supranacionales, así como el rol que juegan los diferentes estados-nación.

Para Fraser, la preocupación por la justicia global como objeto de estudio por parte de la filosofía moral comienza a partir de la década de los años 70, ya que hasta entonces las disputas en torno a lo que era justicia se daban en el seno de lo que llama “marco westfaliano-keynesiano”⁵⁶, es decir, en un ámbito público nacional. Teniendo en cuenta esto, es fundamental establecer el ámbito al que se refiere la justicia global, así como los sujetos involucrados, la función de las instituciones universales o la relación entre justicia y soberanía. Asimismo, también tiene sentido plantearse a qué tipo de acuerdos y consensos se pueden llegar. Veremos cómo en Rawls todo tipo de acuerdo o consenso se entiende referido a marco e instituciones nacionales.

La justicia para Rawls es entendida en un sentido político, y no como una doctrina comprensiva moral. Rawls identifica cuatro enfoques de justicia, el intuicionismo, racional, el utilitarismo, el perfeccionismo y el constructivismo⁵⁷, siendo este último el que se inserta su concepción de la justicia como equidad. ¿Y cuáles son las características más notorias del enfoque constructivista? Esta teoría es pluralista en lo que respecta a los principios de justicia, lo que implica que no se puede defender la existencia de unos determinados principios que sean válidos en los diferentes ámbitos contemplados; así, para la justicia global, la estructura básica de la sociedad o las relaciones entre los individuos existirán diferentes principios. Hemos de tener en cuenta que, para Rawls, se puede diferenciar entre sujetos de naturaleza individual y aquellos sujetos colectivos, como puedan serlo el estado nación o la sociedad de naciones. Por tanto, tenemos una pluralidad de principios en cuanto existe una pluralidad de sujetos. Rawls considera que el constructivismo tiene alcance universal, aunque ello no implica la defensa de un principio universal, como es el caso del utilitarismo, para el cual la utilidad como cálculo

⁵⁵ Nagel, T. “The Problem of Global Justice”. En: *Philosophy and Public Affairs*: Primavera, 2005. p.119.

⁵⁶ Vid. Fraser, N. “Reenmarcar la justicia en el mundo globalizado”. En: *Escalas de justicia* Barcelona: Herder. pp 31-64

⁵⁷ Rawls, J. “El derecho de gentes”. En: *Isegoría*, nº 16; 1997. p.8.

de costes y beneficios tiene esta función. “Como veremos al tratar el derecho de gentes, estos principios son identificados en cada caso por los agentes racionales equitativa o razonablemente situados frente al caso en cuestión. No se derivan de principios absolutamente generales como el de utilidad o perfeccionismo⁵⁸”. Cuando hablamos de justicia internacional lo hacemos de un ámbito de las relaciones políticas entre los pueblos, que son entendidos por Rawls como las naciones-estado caracterizadas por unas determinadas instituciones políticas y formas de gobierno. Así existen diferentes tipos; por una parte, tenemos las sociedades liberales, democráticas y bien ordenadas, y, por otra, las sociedades jerárquicas, que pueden ser bien o mal ordenadas. Asimismo, la consideración de los individuos varía para Rawls, ya que en las sociedades democráticas tenemos ciudadanos, mientras en el otro tipo tenemos miembros.

La *concepción política* de la justicia, tal como la denomina Nagel, implica que la justicia sea la principal virtud de las instituciones sociales, y que sea valorada teniendo en consideración los criterios de imparcialidad e igualdad⁵⁹. La soberanía reside en el estado que posee la capacidad de obligar a los ciudadanos en cuanto estos participan de las instituciones existentes gracias a la existencia de este poder soberano. Pero, podemos plantearnos, estas obligaciones de los ciudadanos y ciudadanas tienen entre sí en el seno de un estado-nación, ¿no son extensivas hacia los miembros o ciudadanos/-as de otros países si queremos que se dé *de facto* la justicia universal? Nagel dice: “Justice is something we owe though our shared institutions only to those with whom stand in a strong political relation. It is, in the standard terminology, an associative obligation (..) If one takes this political view one will not find the absence of global justice a cause for distress⁶⁰”. Frente a esto, desde el punto de vista rawlsiano, se puede argüir que la justicia universal no puede darse en cuanto no existe un poder universal soberano. Rawls recela, siguiendo a Kant en *La paz perpetua*, de este tipo de poder universal, ya que supondría la imposición de una especie de *despotismo global*⁶¹. No obstante, reconoce que instituciones internacionales, como la ONU, sí tienen cierto poder a la hora de hacer cumplir ciertos deberes y regular la cooperación internacional.

⁵⁸ *Ibid.* p.9.

⁵⁹ Nagel, T. “The Problem of Global Justice”. En: *Philosophy and Public Affairs*. Vol 33, nº2; Primavera de 2005. p.120.

⁶⁰ *Ibid.*, p.,121

⁶¹ Rawls, J. p.14“El derecho de gentes”. En: *Isegoría*, nº 16; 1997. p. 14.

Rawls reconoce la existencia de 7 principios de justicia que conciernen a los pueblos libres y democráticos. Estos principios son de naturaleza ideal, y podemos preguntarnos: ¿cómo pueden tener un alcance universal si no existe un poder soberano garante de su cumplimiento? ¿Cómo se pueden hacer cumplir los derechos humanos en sociedades jerárquicas donde estos derechos se consideran algo extraño?

Frente a la concepción política, T. Pogge defiende una teoría de la justicia global cosmopolita, abogando por una reforma global progresiva que se adapte al nuevo orden global existente. Pogge afirma que este reformismo tiene por objetivo implementar prácticas que mejoren la situación de los más desfavorecidos. El cosmopolitismo, como teoría moral, se caracteriza por defender el individualismo, siendo las personas unidades básicas de preocupación moral. Solo indirectamente, en cuanto están compuestos de individuos, lo serían la etnia de procedencia o la nación. El enfoque cosmopolita también se caracteriza por pretender tener alcance universal, ya que se dirige a todos los seres humanos. El tercer rasgo, la generalidad, tiene en cuenta que, para todos seres humanos, las personas son unidades de preocupación.

El cosmopolitismo puede entenderse como cosmopolitismo jurídico, en cuanto defiende que todas las personas han de gozar de idénticos derechos y obligaciones, o como cosmopolitismo moral. La teoría de la justicia global de Pogge se autodefine como un cosmopolitismo moral de los derechos humanos, los cuales establecen límites a las prácticas compartidas⁶². Por otra parte, es institucional en cuanto considera que las normas que emanan de las instituciones internacionales han de ser respetuosas con los derechos humanos. Así, en cuanto todos los seres humanos forman parte del nuevo orden global, hay una obligación de satisfacción mutua de los derechos humanos, siempre que se participe en el mismo esquema institucional⁶³.

Una de las aportaciones más importantes que aporta Pogge, es la reflexión acerca de deberes negativos y deberes positivos en el ámbito de la justicia global. Pensemos, por ejemplo, en el derecho a no ser esclavizado. Desde un punto de vista libertario, una persona que viva en una sociedad esclavista no actúa de manera injusta si no es propietaria de esclavos. Es decir, puede actuar de manera justa si no esclaviza a nadie, no teniendo ninguna responsabilidad en el caso de que sus conciudadanos tuvieran esclavos. Pogge no acepta este posicionamiento, y defiende que, desde una concepción institucional, aquel

⁶² Pogge, Th. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós; 2005. p.218.

⁶³ *Ibid*, p.218.

que no se esfuerza en defender los derechos de los esclavizados o una reforma institucional, es necesario colaborador de una sociedad esclavista. Por tanto, la inacción en este caso implica un no cumplimiento de un deber negativo que podríamos formular así: *no imponer la esclavización a ninguna persona*. Dice Pogge:

“Nuestro deber negativo de no cooperar en la imposición de instituciones coercitivas injustas genera las obligaciones de proteger a las víctimas y de promover las reformas factibles que pudieran mejorar el cumplimiento de los derechos humanos por parte de las instituciones⁶⁴”.

La teoría cosmopolita de Pogge reflexiona reconoce las desigualdades existentes, pero se distancia tanto del comunitarismo de Walzer, que defiende la necesidad de redistribución de bienes en el seno de una comunidad, así como la crítica que se hace desde el libertarianismo de Nozick. La existencia de un mundo más justo depende del tipo de normas que se implementen. Y llegados a este punto, podríamos plantearle esta cuestión al reformismo normativo de Pogge: ¿cómo se puede llevar a cabo este en cuanto el poder que tienen los países con más pobreza es mucho menor en las instituciones internacionales? Evidentemente, le podemos conceder a Pogge que vivimos en mundo globalizado, sin embargo, sí hay que reconocer que las obligaciones como deberes negativos pueden ser simplemente peticiones de principio que no se cumplen fácticamente. Asimismo, como consecuencia de desastres naturales, guerras, hambrunas, es necesario que los diferentes actores nacionales e internacionales se impliquen mediante ayudas humanitarias de diverso tipo, es decir, el tipo de acciones que se corresponden con el ejercicio de lo que Pogge llamaría *deberes positivos*.

Uno de los aspectos característicos de la teoría de la justicia de Pogge, es que hace especial énfasis en aspectos relativos a las injusticias económicas. Por su parte, Fraser cuya teoría de la justicia es tridimensional y diferencia entre dimensión de la distribución, económica; del reconocimiento, cultural; y de la representación, política. Al reconocer estas tres dimensiones, las injusticias pueden darse en cada uno de los tres espacios, aunque Fraser reconoce que estos están entrelazados⁶⁵. También me gustaría comentar que uno de los puntos fuertes de la teoría de la justicia de Fraser es que se adapta al cambio histórico que supone la existencia de un mundo globalizado, interrogándose no solo por la naturaleza de la justicia, sino también por el quién, es decir, por el sujeto de justicia y

⁶⁴ *Ibid.* p. 220.

⁶⁵ Fraser, N. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder. pp 39-64

cómo este puede ser entendido de manera no inclusiva. Así pues, preguntarse por una justicia global es hacerlo por la necesidad de que una pluralidad de individuos se constituya como sujeto de justicia, una vez que se ve desbordado el espacio del estado nación como espacio de justicia.

La innegable existencia de un mundo globalizado plantea retos en lo que concierne a nuestra concepción de la justicia y la esfera en la que consideramos esta. Hablar de una justicia global no equivale a hacerlo de una idea de justicia universal concebida como un ideal paradigmático al que toda sociedad ha de aspirar, sino supone plantear cuestiones relativas a las injusticias de distribución y de reconocimiento provocadas por el proceso de globalización. La pregunta acerca de la naturaleza de la justicia global nos conduce a preguntarnos por el sujeto, es decir, por el *quién* de la justicia. En el marco de una teoría como la de Nagel o Rawls, las discusiones acerca de la justicia se sitúan dentro en el ámbito del estado nación, razón por la cual se identifica con la ciudadanía al sujeto de justicia. Al desbordarse este marco por la existencia de un proceso de globalización, es necesario identificar quiénes son los nuevos sujetos de justicia en cuanto existen decisiones políticas, culturales o económicas que tomadas en una determinado nación o institución internacional tiene un impacto transnacional. Si aceptamos la existencia de un marco global político, es fundamental también plantear qué consensos o disensos son necesarios para favorecer la cohesión trasnacional, así como el rol que ha de jugar la pluralidad de actantes existentes sobre el tablero, ya sean estos colectivos o individuales.

6. Conclusiones

“A esto respondo diciendo que todo hombre que tiene posesiones o que disfruta de alguna parte de los dominios de un gobierno está dando con ello su tácito consentimiento de sumisión; y, mientras siga disfrutándolas, estará tan obligado a las leyes de de dicho gobierno como cualquier otra persona que viva bajo el gobierno en cuestión”⁶⁶

Locke, en el segundo tratado sobre el gobierno civil, planteó dos vías posibles de legitimación de la sociedad política. Por una parte, se encontraba el consentimiento tácito por parte de los miembros de un estado; así, aunque estos no hubieran reconocido la legitimidad de este de un modo explícito, lo legitiman en cuanto, por ejemplo, se sirven de todo aquello cuya existencia depende de la actividad de los poderes públicos. Así,

⁶⁶ Locke, J. *Segundo tratado sobre gobierno civil*. Madrid: Tecnos; 2006. p. 119-120.

quien usa una carretera estatal reconoce al gobierno de la nación por su simple utilización. Por otra parte, se encuentra el consentimiento explícito que supone un reconocimiento activo del estado por parte de los miembros del mismo. En Locke, vemos uno de los primeros intentos de legitimar la sociedad basada en principios liberales; sin embargo, algunos consideran que las sociedades contemporáneas no pueden ser justificadas sirviéndonos de los principios liberales clásicos.⁶⁷ Es en este contexto en el que situamos la importancia de la teoría de la justicia como equidad a la hora de justificar las actuales democracias constitucionales contemporáneas.

Rawls concibe una pluralidad de sujetos que participan en un proceso dialógico hipotético, cuyo objetivo es acordar los principios vertebradores que hagan posible la cooperación y, por tanto, la estabilidad social. El consentimiento de estos sujetos es activo, y en ellos recae la responsabilidad de elegir las bases sobre las que se ha de construir la convivencia. Evidentemente, y no lo podemos obviar, el pactismo rawlsiano que tiene una función legitimadora de la sociedad, se concibe en un plano ideal donde se definen los principios esenciales que toda democracia constitucional ha de poseer.

Preguntarnos por los consensos implica, como hemos visto, hacerlo por aquellos sujetos involucrados por los mismos en cuanto son afectados por lo acordado, y también como sujetos activos que son capaces de llegar a acuerdos dialógicos sobre los principios que han de regir la sociedad. El consenso entrecruzado rawlsiano no deja de ser un acuerdo entre sujetos abstractos caracterizados por su racionalidad, como también es el caso de quienes participan de la situación original con el objetivo de acordar los principios de justicia según la teoría de la justicia como equidad. Es importante tener en cuenta que tanto el primer pacto que surge de la situación original, mediante el que se establecen los principios de igualdad de derecho y de la diferencia, así como el consenso entrecruzado, se sitúan en un plano ideal; sin embargo, Rawls considera que este es un modelo para un tipo de sociedad concreta, aquella cuya forma de gobierno sea una democracia representativa y se encuentre vertebrada en torno a una constitución. Pero, ¿cómo se puede implementar un consenso como el planteado por Rawls en una sociedad con una constitución y una organización sociopolítica determinada? Es decir, ¿cómo se puede pasar del orden ideal a la realidad empírica de una sociedad? En el caso del consenso entrecruzado la participación de los sujetos o ciudadanía se plantea en un nivel ideal que

⁶⁷ Cf. Vallespín Oña, F. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza; 1985. p. 17.

no involucra a sujetos empíricos que forman parte de una comunidad de referencia. Además, el propio dinamismo de las sociedades da lugar a la construcción de nuevos sujetos políticos con unas características y naturaleza determinada. Teniendo en cuenta esto, ¿cómo el sujeto que participa en los procesos de elección racional puede ser inclusivo si este posee una naturaleza ideal? La inclusividad de una pluralidad de sujetos solo puede darse en cuanto estos se sitúan en un determinado momento sociohistórico en el que se discute sobre aquellos principios sobre los que se ha de fundamentar el vínculo social. Así, un consenso que no involucra a quienes son afectados-as por él, es una mera imposición.

Un acuerdo intersubjetivo es validado al generar un beneficio para cada una de las partes involucradas. Evidentemente si una de las partes es movida a actuar no por la libre voluntad, sino impelido por la necesidad de la situación, estaríamos ante un acuerdo insatisfactorio, en cuanto solo beneficia a uno de los individuos involucrados en el mismo. Los acuerdos políticos afectan a una pluralidad de individuos con intereses divergentes; desde un punto de vista utilitarista un consenso es aceptable si genera unas consecuencias beneficiosas para una mayoría de individuos; sin embargo, que sea beneficioso para una mayoría no significa que lo acordado sea justo o moralmente aceptable.

Los sujetos del consenso entrecruzado actúan de modo racional con el objetivo de llegar a acuerdos garantizadores de la cohesión social. Esta racionalidad se encuentra descontextualizada, ya que no se sitúa en un marco social empírico de referencia. Frente a esta concepción, este trabajo quiere plantear en esta parte conclusiva la posibilidad de entender los procesos de elección racional intersubjetivos como procesos situados en un determinado contexto sociopolítico en el que existe una pluralidad de actantes con intereses y motivos racionales variados. Por tanto, frente a la razón ideal, es posible concebir una razón situada como principio que guíe la esfera de la intersubjetividad. Esto afecta también a la naturaleza de los acuerdos ya que se conciben dentro de un contexto determinado y no en un espacio dialógico ideal.

La estabilidad social depende del consenso entrecruzado de una sociedad, defiende Rawls, pero, podemos plantearnos si la cohesión social también puede ser lograda en base a la existencia y aceptación intersubjetiva de desacuerdos parciales. Ello nos llevaría a plantearnos qué tipo de desacuerdos parciales son aceptables siempre que no socaven los principios de cooperación social y la convivencia. Rawls, en ningún momento describe la naturaleza de estos desacuerdos en el plano ideal de discusión acerca de la estabilidad social. Frente a este plano, hay que tener en cuenta que las sociedades se encuentran

sometidas a un proceso de transformación continua en cuanto forman parte del mundo empírico. Ello afecta a la configuración del espacio de la política, donde disenso y consenso conviven. Ya Sócrates en el *Gorgias* caracteriza la posición del disentimiento como aquella que afirma la coherencia con uno mismo frente a la mayoría⁶⁸.

Rancière considera que el disenso, espacio de la política, supone la ruptura con el *statu quo* sociopolítico, como en el caso, relatado por Heródoto, de los esclavos de la sociedad escita que se levantaban ante la ausencia de sus amos⁶⁹. El disenso no exige una mera reunión de fuerzas sino la construcción de un sujeto político antagónico que sea capaz de hacer universal sus intereses y pretensiones. Así, defiende: “la política es el conflicto en la medida que adopta una función universal”⁷⁰. Como vemos, Rancière parte de la existencia concreta del espacio de la política como espacio del disenso, en el que es posible la constitución de un sujeto político antagónico. Evidentemente, un disenso puede entenderse como una manifestación de rechazo respecto a ciertos consensos sociales; así, el devenir de una sociedad depende de la posibilidad de cuestionar los acuerdos que determinan el orden imperante.

Por otra parte, tampoco podemos obviar que una concepción de la justicia que desborda el ámbito de la nación estado ha de plantear qué consensos son necesarios a escala global, y qué sujetos individuales o colectivos están implicados en los mismos. La exclusión de determinados sujetos afectados por la implementación de las medidas acordadas consensualmente, provocaría necesariamente situaciones injustas, como podemos ver en el Estado español en el caso de la discusión acerca de los requisitos de acceso a la sanidad pública gratuita por parte de personas inmigrantes. La inmigración es uno de los fenómenos globales que provoca situaciones injustas en lo que concierne al reconocimiento e igualdad de derechos. La construcción de un sujeto político plural que incluya una pluralidad de subjetividades se presenta como un modo posible de llegar a consensos que favorezcan la cohesión social.

Estos posibles nuevos acuerdos intersubjetivos, a los que he hecho alusión en el anterior párrafo, pueden establecerse una vez que se cuestionan consensos previamente establecidos. El vigor del *lien social* está ligado al alcance de la igualdad y las libertades en el seno de una organización social, y ello depende, inevitablemente, del ordenamiento jurídico. Las normas tienen la capacidad moldear el comportamiento individual en el

⁶⁸ Vid. *Gorgias*, 482c. En: Diálogos II. Madrid: Gredos; 1987. p.79.

⁶⁹ Vid. Rancière, J. *El desacuerdo*. México DF: FCE; 1996. p.25.

⁷⁰ Rancière, J. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. México DF: FCE; 2019; p.76.

espacio de común de la convivencia, por lo tanto, un consenso incluyente, fundamento de la convivencia, debe acordar un modo de entender la igualdad y libertad que se refleje en la legislación.

Igualdad y libertad son los pilares sobre los que se erige una teoría de la justicia, podemos acordar con Rawls. Sin embargo, frente al individualismo formal kantiano en el que se fundamenta la teoría de la justicia como equidad, en esta parte conclusiva del TFM nos gustaría plantear la posibilidad de una fundamentación comunitaria e inclusiva de la justicia. Según esta concepción, los sujetos que participan en los procesos deliberativos que conducen a acuerdos políticos lo hacen en el seno de una comunidad determinada. Por tanto, estos sujetos no son sujetos ideales, sino sujetos concretos que se construyen de acuerdo a sus prácticas sociales. Evidentemente, estas se encuentran condicionadas por el ordenamiento jurídico existente; sin embargo, las leyes no dejan de tener una naturaleza histórica, y, por tanto, su existencia ha de ser comprendida en una temporalidad concreta, espacio propio del individuo, como reconoce Hegel en su *Filosofía del Derecho*:

“En lo que respecta al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; de la misma manera, la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo pueda saltar por encima de su tiempo (...)”⁷¹.

Vivir en sociedad supone hacerlo con una pluralidad de individuos de acuerdo a unas leyes positivas que condicionan las relaciones con los demás. El ordenamiento jurídico y el estado fueron señalados por Tönnies como aquellos elementos que garantizaban el *lien social*, contrarrestando el individualismo característico de las sociedades industriales. En Tönnies, se da una oposición entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*; así, las comunidades comparten el consenso de voluntades, armonía y tienen como elementos vertebradores los usos, ritos y religiones⁷². La noción de comunidad de Tönnies parece un tipo ideal de agrupación humana; de este modo, representa un modelo de cooperación y estabilidad social, el cual no es referido a una comunidad histórica determinada.

Una teoría de la justicia debe considerar la relación entre comunidad y sociedad, términos que no son unívocos. Walzer definió la sociedad como “comunidad distributiva”⁷³ en la medida que como agrupación de individuos comparte un propósito fundamental:

⁷¹ Hegel, G. W. F. *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa; 1996. p.61.

⁷² Vid. Tönnies, F. *Comunidad y asociación*. Madrid: Biblioteca Nueva; 2011. p.382.

⁷³ Walzer, M. *Las esferas de la justicia*. México DF: FCE; 1997; p. 17.

compartir, dividir y distribuir. La distribución no se limita a los bienes materiales, ya que también pueden ser distribuidas las libertades personales o derechos sociales. Así, los consensos afectan no solo a la distribución material de bienes, sino también al reconocimiento político de los individuos. La justicia distributiva es de naturaleza política, sin ningún tipo de duda, pero, ¿implica la justicia política algo más allá de la redistribución de los bienes materiales y los derechos y libertades fundamentales?

Vivir en sociedad supone hacerlo en una agrupación donde existe un desigual reparto de bienes, unas leyes positivas que regulan la adquisición e intercambio de bienes materiales, así como un reconocimiento formal de los derechos fundamentales de la ciudadanía. Llegados a este punto final del trabajo, podemos plantear la siguiente cuestión: como individuos que coexistimos en un espacio político de referencia, ¿nuestras agrupaciones sociales deben ordenarse de acuerdo a la consecución de un fin que dé sentido al *lien social*? Una posibilidad, sería considerar que la justicia política es la finalidad última a la que debe estar orientada la vida práctica, razón por la cual sería necesario alcanzar una serie de acuerdos intersubjetivos iniciales, orientados a la consecución de este fin. Alasdair MacIntyre defendió que la *conditio sine qua non* para que se dé una comunidad política es la existencia de un consenso acerca de la justicia, algo que considera complicado en sociedades individualistas, en las cuales el vínculo comunitario es limitado:

“Cuando Aristóteles alabó la justicia como primera virtud de la vida política, quiso sugerir que la comunidad que careciera de acuerdo práctico acerca del concepto de justicia debía carecer también base necesaria para la comunidad política. La carencia de tal base debe por tanto amenazar a nuestra sociedad”⁷⁴.

Pensar en una teoría de la justicia comunitaria y global, exige, sin ningún tipo de duda, una discusión acerca de lo común y la esfera política en la que lo situamos. Sin embargo, con justicia, afirmo que esta tarea desborda el marco limitado del presente trabajo.

⁷⁴ MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Madrid: Austral; 2013. p. 300.

5. BIBLIOGRAFÍA

- Baier, K. "Justice and the Aims of Political Philosophy". En: *Ethics*, Vol. 99; 1989. pp. 771-790.
- Fraser, N. *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder; 2008.
- Fraser, N. "Sobre la justicia. Lecciones de Platón, Rawls e Ishiguro". Conferencia en el CCCB; 2012.
- Fraser, N. "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de redistribución en la era postsocialista". En: *Reconocimiento y distribución. Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños; 2016.
- Entrevista a N. Fraser. On line: El Diario; 22 de marzo de 2019.
- Garcés, M. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra; 2013.
- Garcés, M. *Filosofía inacabada*. Madrid: Galaxia Gutemberg; 2015.
- Habermas, J. "¿En qué consiste la racionalidad de la vida?" En: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós; 1996.
- Habermas, J. "Objeciones de Hegel a Kant". En: *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós; 1996.
- Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa; 1996.
- Larmar, C. "Pluralism and reasonable disagreement". On line: Cambridge University Press; 2009.
- Larmore, C. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press; 1987.
- Larmore, C. *Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press; 1996.
- Locke, J. *Carta a la tolerancia*. Madrid: Tecnos; 1991.
- Locke, J. *Sgundo tratado del gobierno*. Madrid: Tecnos; 2006.
- MacIntyre, A. *Tras la virtud*. Madrid: Austral; 2013.
- Nagel, T. *Equality and Partiality*. Nueva York: Oxford University Press; 1991.
- Nagel, T. "The Problem of Global Justice". En: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 33, nº2; primavera de 2005. pp. 113-147.
- Nussbaum, M. "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism". En: *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 39, nº 1; invierno de 2011. pp. 3-45.
- Okin, S.M. "Liberalismo, justicia y género". En: *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Paidós; 1996.
- Okin, S. M. *Justice, Gender and the Family*. Nueva York: Basic Books; 1991.

- Platón, *Gorgias*. En: *Diálogos, II*. Madrid: Gredos; 1987.
- Pogge, T. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós; 2005.
- Rancière, J. *El desacuerdo*. México DF: FCE; 1996.
- Rancière, J. *Disenso. Ensayos sobre estética y política*. MéxicoDF: FCE; 2019.
- Rawls, J. *Teoría de la justicia*. Madrid: FCE; 1995.
- Rawls, J. *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica; 1996.
- Rawls, J. “El derecho de gentes”. En: *Isegoría*, nº 16; 1997.
- Sandel, M.J. *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: Penguin Random House; 2011.
- Sartre, J.-P. *El existencialismo es un humanismo*. Madrid: Edhasa; 2006.
- Sassen, S. *Expulsiones. Brutalidad y complejidad en la economía global*. Buenos Aires: Katz; 2015.
- Taylor, C. “Hegel: History and Politics”. En: *Liberalism and its critics*. Nueva York: Nueva York University Press; 1984.
- Tönnies, F. *Comunidad y asociación*. Madrid: Biblioteca Nueva; 2011.
- Vallespín, F. *Nuevas teorías del contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid: Alianza; 1985.
- Walzer, M. *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*. México D.F.: FCE; 1987.