

LA RENTA BÁSICA Y LOS DERECHOS HUMANOS

JOSÉ IGLESIAS FERNÁNDEZ*

1. SOBRE LOS DERECHOS HUMANOS (Y OBLIGACIONES): ALGUNAS REFLEXIONES

«Decir que hay «derechos humanos» o «derechos del hombre» en el contexto histórico-espiritual que es el nuestro, equivale a afirmar que existen derechos fundamentales que el hombre posee por el hecho de ser hombre, por su propia naturaleza y dignidad; derechos que le son inherentes, y que, lejos de nacer de una concesión de la sociedad política, han de ser por ésta consagrados y garantizados.» (A. Truyol y Serra)

Conviene comenzar precisando que **los derechos no son obligaciones**. Que ejercer un derecho supone la posibilidad de decir *sí*, *no*, e incluso *abstenerse*. En este contexto de derechos y obligaciones, es indispensable mencionar el contenido de la *Declaración Universal de Derechos Humanos*. Como es bien sabido, éste es un documento compuesto por 29 artículos dedicados a *los* derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de las personas. Partiendo del hecho de que «todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y en derechos», así como que nadie ni nada puede hacer ninguna «distinción de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política o cualquier otra de origen nacional o social, de fortuna, de nacimiento, o cualquier otra clase», enumera los derechos que toda persona tiene a la vida, a la libertad de expresión, asociación, reunión, participación en la gestión pública, pensamiento, conciencia, religión; a la propiedad privada, al trabajo y la protección contra el paro, a la educación, a la salud y la seguridad social; a elegir su estado civil, a que se respete su vida privada, domicilio y correspondencia, igualdad ante la ley, a que nadie pueda ser sometido a torturas, asilo político, al descanso y el ocio, etc.

Ahora bien, estos derechos serán incompletos o quedan convertidos en mera retórica si, por lo menos, no existen los medios materiales que garanticen

* Economista.

su ejercicio. Por ejemplo, ¿cómo puede existir el derecho al trabajo si el ciudadano no cuenta con la libertad, con los medios económicos para decidir si acepta o rechaza el sistema de trabajo asalariado del capitalismo? Porque, sin la posibilidad de abstenerse o decir no, tal derecho no existe. Si las personas no cuentan con otros medios, con otros recursos para sobrevivir, como no sea la venta de la fuerza de trabajo, habrá que concluir que tales personas no tienen otra alternativa que la obligación de trabajar, de encontrar un empleo asalariado. Con lo que, *el derecho al trabajo queda convertido en un deber, es decir, en una obligación.*

Con mucha frecuencia se ignora esta distinción entre derechos y obligaciones. Ignorancia de la que incluso puede acusarse a la *Declaración*; en general, respecto a su afirmación de todos los derechos humanos; y en particular, cuando en su artículo 23.1 establece que «toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo», sin tener en cuenta que, expresada sin más garantías, el derecho que proclama no es nada menos que una obligación. Marx matiza bien esta situación del trabajador dentro del capitalismo: «el obrero, en cuanto quiera, pueda dejar al capitalista a quien se ha alquilado, y el capitalista le despide cuando se le antoja, cuando ya no le saca provecho alguno o no le saca el provecho que había calculado. Pero el obrero, cuya única fuente de ingresos es la venta de su fuerza de trabajo, no puede desprenderse de *toda la clase de los compradores*, es decir, *de la clase de los capitalistas* sin renunciar a su existencia» (pág. 28, 1968).

Precisar la diferencia entre el derecho y la obligación no significa, sin embargo, **estar en contra del derecho al trabajo**. Por el contrario, aquí se argumenta que para respetar en todo momento la libertad de aquellas personas que desean poner en práctica el derecho a trabajar, para que tal deseo pueda ejercerse realmente como un *derecho*, ha de separarse precisamente de la *obligación* a trabajar que imponen las relaciones sociales del capitalismo. Y una forma de garantizar este *derecho al trabajo* es la implantación *del derecho ciudadano a una Renta Básica*, de manera que cada persona tenga asegurada una cantidad que le permita sobrevivir al margen del mercado de trabajo, como *único medio para romper con la obligación de trabajar*. «Esta posición que presentamos aquí no exige que el derecho al trabajo sea sustituido por el derecho a un ingreso, ni que esas prioridades se desplacen del primero al segundo derecho. Todo lo que exige es que no se dé ningún privilegio especial a una dimensión de la libertad sobre otra, ni que individuos con gustos diferentes sean tratados discriminatoriamente» (Van Parijs; 1996, 158).

El *derecho ciudadano a la Renta Básica* es precisamente el **derecho como mecanismo** que asegura el poder llevar a la práctica la mayoría de los **derechos como principio** que contiene la *Declaración de Derechos Humanos*.

2. LA RENTA BÁSICA: ¿QUÉ ES?

«El trabajo ha embrutecido, embrutece y embrutecerá cada vez más al hombre, porque de un medio se ha convertido en un fin.»
(Max Aub)

La **Renta Básica** es un concepto muy sencillo. Consiste en que cada ciudadano/a tiene *derecho* a percibir una cantidad periódica para cubrir sus necesidades materiales, sin ninguna contrapartida a cambio. Es decir, únicamente por el mero hecho de nacer, por la singular razón de existir, la sociedad está obligada a proporcionar a cada ser humano los medios materiales que garantizan el bienestar social que necesita para sobrevivir con dignidad. Más concretamente, este derecho se ha de materializar concediéndolo:

1. A cada persona y no a familias;
2. Independientemente de cualquier otro ingreso que perciba por otros recursos;
3. Y sin necesidad de:
 - a) Tener un empleo asalariado,
 - b) Haber tenido un empleo anteriormente,
 - c) Ni tampoco estar obligado a aceptar un empleo si le fuese ofrecido.

La Renta Básica constituye un *mecanismo de redistribución de la renta*, mediante el cual se transfiere a cada persona una cantidad periódica suficiente para cubrir sus necesidades básicas. Al reconocer explícitamente a cada uno de los ciudadanos el derecho a disponer de una *renta de existencia*, le permite decidir si quiere o no pasar por el mercado de trabajo, y por qué caminos y con qué medios buscará unos *ingresos de actividad* en el mismo. Esta es la cuestión de fondo. Que las personas que deseen ejercitar el *derecho* al trabajo remunerado puedan practicarlo, pero, para ello, se ha de eliminar todo elemento que lo transforme en exigencia, que lo convierta en una imposición. Y la condición para conseguir esta situación de poder decidir consiste en el reconocimiento *del derecho ciudadano a una Renta Básica*, con el cual, en el capitalismo se reduce tal dependencia, tal obligación.

Al mismo tiempo, en un contexto de globalización de la economía y de construcción de la Unión Europea en la que están coexistiendo un paro de más de 18 millones de personas, con más de 35 millones de conciudadanos en situación de pobreza, con muchos trabajando en empleos de bajo coste y salarios que suponen la pobreza severa, con otros muchos millones de ciudadanos con trabajos de una gran precariedad laboral¹, parece que ha llegado el mo-

¹ A nivel de estado Español, más del 90% de los contratos de empleo que se realizan

mento de reflexionar sobre un **nuevo contrato social** donde la satisfacción de las necesidades materiales básicas puedan estar cubiertas independientemente del mercado de trabajo.

La implantación de la Renta Básica constituirá un importante avance social para los ciudadanos porque se enfrentará directamente con el problema de la pobreza, en la medida que la cantidad que se establezca como Renta Básica sea igual a la cuantificada como *Umbral de Pobreza*. La Renta Básica permite eliminar no sólo la pobreza debida a los bajos salarios y al paro, sino también aquélla que surge como consecuencia de patologías personales o sociales como:

- Las bajas cotizaciones a la Seguridad Social, o pocos años cotizados, y su consecuencia en bajas prestaciones sociales: pensiones por vejez, viudedad, incapacidad, etc.
- Las disminuciones físicas y enfermedades.
- La baja escolaridad y analfabetismo, o formación profesional deficiente.
- Las ludopatías y drogadicción: alcoholismo, droga dura, tragaperras.
- Las discriminaciones de género (sexismo), raciales (minorías étnicas), y por edad (niños y viejos).
- Cierta tipo de composición familiar, especialmente la familia monoparental (madre o padre) con hijos o personas mayores viendo solas.
- La residencia urbana o rural; por vivir en grandes ciudades o pueblos pequeños.

Dada la importancia actual de este fenómeno social, su solución constituirá uno de los elementos más positivos de la fórmula que proponemos:

- Este *derecho a la renta*, y la correspondiente cantidad que se asigne a la misma,² supone un *colchón* que permite al ciudadano y al trabajador defenderse mejor de la contingencia de un despido libre y gratuito, de la arbitrariedad y la incertidumbre que la patronal ejerce a través de los contratos temporales, de una mayor capacidad para negociar individual y colectivamente niveles salariales, condiciones de trabajo, vacaciones, horarios, movilidad funcional y geográfica, flexibilidad, etc. Asimismo, al perder la posibilidad de pagar salarios por debajo del umbral de pobreza, buena parte de la economía sumergida se integrará en la formal.

anualmente son precarios, el paro crónico oscila entre 2,5 y 3 millones de parados, y las personas pobres se calculan en torno a los 8 millones.

² Esta cantidad vendría determinada anualmente por la que define el *umbral de pobreza*: la mitad de la renta per capita.

- A su vez, como argumenta Ann Gray, la Renta Básica tiene un contenido de *movilización* social: da nuevas perspectivas al movimiento obrero, especialmente en un periodo de «debilidad sindical» donde parece que el mantenimiento del empleo sacrifica cualquier otra reivindicación; y otro de *unidad*, en el sentido de hacer confluir los intereses de los trabajadores en paro con los de los que tienen ocupación (pp. 119-120). A los sindicatos les dará un mayor poder para enfrentarse a la patronal, especialmente cuando tuvieran que recurrir a la huelga, ya que la Renta Básica se convierte, en estas situaciones de conflicto, en un *fondo de resistencia* que puede utilizar cada trabajador contra el miedo al despido, al paro, a la pérdida de las remuneraciones salariales.
- Otras *ventajas* sociales de la RB consisten en fomentar la igualdad de la mujer y el hombre en el mercado de trabajo; el trabajo femenino podrá exigir que, a igual trabajo, igual salario; frente a la proliferación actual de empleos de bajo coste, los trabajadores, hombres y mujeres podrán negociar mejores salarios. Igualmente, si se refunden todas las prestaciones sociales en la Renta Básica permitirá eliminar el *estigma de parado* y su correspondiente subsidio, el *estigma de pensionista* y sus correspondientes prestaciones sociales, el *estigma de pobre* y sus correspondientes limosnas (públicas y privadas). Ayudaría a afrontar la problemática que encuentran las personas que salen de la cárcel y no encuentran empleo por su pasado de delincuencia, o de las personas que padecen drogadicción, que han de apelar al robo para poder comprar el estupefaciente y atender la compulsión que provoca la adicción.
- Finalmente, y no menos importante, la Renta Básica podría utilizarse como nivel de referencia para estimular otras formas alternativas de consumo,³ en el sentido de *vivir mejor con menos*, de un *consumo justo y solidario*, etc.

En definitiva, la Renta Básica tiene la virtud de enfrentarse a las principales causas de la pobreza, como son no tener que depender de la posesión individual de riqueza para sobrevivir, ni tampoco del mercado de trabajo para disponer de la renta que se necesita para cubrir las necesidades sociales. Además, al sustituir las prestaciones sociales asistenciales por una prestación incondicional refuerza el carácter de derecho de todas ellas.

Asimismo, la Renta Básica aportará considerables ventajas a las Administraciones Públicas, entre ellas:

³ Véanse, entre otros, Torras y Prat, J., *Consumo responsable: el retorn del subjecte*, y Wagman, D. y Arrizabalaga, A., *Vivir mejor con menos*, Papers d'innovació social, nº 44 y 54. Eco-concern.

- Permitirá refundir todas las prestaciones sociales en la Renta Básica, derogando toda la normativa y la estructura financiera que conlleva administrar por separado cada una de las prestaciones contributivas y asistenciales en vigor. Lo que facilitará considerablemente la disminución del costo burocrático que supone controlarlas y reducir el coste de su administración. Con esta refundición, quedarían eliminadas todas aquellas actitudes sociales negativas que se asocian a los subsidios de pobreza y desempleo.
- Contribuirá substancialmente a buscar *una solución* a la problemática planteada en torno *al futuro del Estado del Bienestar*. Independientemente de las posiciones que se adopten acerca de dicha «crisis», la reforma de la Seguridad Social que se está reclamando tendría un punto de arranque más flexible si toda la población tuviera asegurada la Renta Básica como punto de inicio de la cobertura social mínima. Desde aquí podría abrirse el necesario debate social acerca de sistemas para completar los servicios o el monto de la Renta Básica quienes así lo desearan, en lugar de plantear, como actualmente, que las pensiones privadas para quienes puedan financiarlas son la única vía de salida,⁴ cosa que ya están haciendo desde hace muchos años las clases pudientes.

Por tanto, la implantación de la Renta Básica supondrá una valiosa extensión de los derechos humanos, con aquellas características que confieren contenido a cualquier derecho: *individual, universal e incondicional*. Se trata, además, de un derecho que facilita realmente la realización de los demás derechos, que sin la Renta Básica quedan convertidos en deseos en la mayoría de los casos. Por ello, la implantación de la Renta Básica tendrá un amplio alcance que implicará una profunda transformación social y económica, con diversas consecuencias en múltiples ámbitos de la organización social, y una substancial mejora del bienestar para la mayoría de la población.

3. ¿POR QUÉ LA RENTA BÁSICA NECESITA UNOS FUNDAMENTOS ÉTICOS?

«La naturaleza del hombre es tal que puede conseguir la perfección únicamente cuando trabaja para el bienestar y la dignidad de sus conciudadanos.» (Karl Marx)

⁴ No necesariamente con las entidades aseguradoras del sector privado. El Estado podría organizar su propio sistema de pensiones complementario, utilizando estos fondos de pensiones como sustitutos de una parte de la demanda de crédito que realiza en base al ahorro privado. La cantidad que paga en intereses por el uso de estos recursos privados podría dedicarlo a satisfacer las prestaciones contraídas con los usuarios de los fondos de pensiones públicos.

A lo largo de la historia de la humanidad, son muchos los pensadores⁵ que han ido manifestando la indispensabilidad de conceder una Renta Básica a todos los ciudadanos para darles una *seguridad económica*, una seguridad basada en un tipo de redistribución de la renta que no pasase por el mercado de trabajo. Pero tal propuesta no acababa de tomar forma, de explicar las características de la misma, de conceptualizarse. El planteamiento actual acerca de la Renta Básica se debe principalmente a Philippe Van Parijs, quien ha dedicado buena parte de su reflexión⁶ a desarrollar el concepto de Renta Básica y a defenderlo, aunque ahora ya son muchos los autores que siguen y desarrollan sus propios planteamientos iniciales. La propuesta es novedosa y sorprendente para muchos ámbitos de opinión. Especialmente porque rompe con la tradición de siglos de que se ha de «ganar el pan con el sudor de la propia frente»; se rechaza la idea, profundamente insertada en nuestras mentes y en nuestros esquemas de valores, de que los ingresos necesarios para vivir han de obtenerse por medio del trabajo personal⁷. Por ello, la objeción más frecuente con que nos encontramos quienes propugnamos la Renta Básica es la obligación de justificar la misma. ¿Hasta dónde es justo que los ciudadanos de un colectivo reciban unos ingresos simplemente por ser miembros del mismo? ¿Es justo que las personas que opten por la Renta Básica puedan vivir sin trabajar a costa del erario común? En definitiva y de forma más concreta, ¿es justo el *derecho ciudadano a la renta básica*?

Frente a estos y similares interrogantes, P. Van Parijs destaca:

- La existencia de una gran **resistencia mental** frente a la Renta Básica en la sociedad; «un fuerte sentimiento ideológico, ampliamente extendido, y que va desde las posiciones más a la derecha del electorado hasta las de la más izquierda, con frecuencia expresada vigorosamente por políticos y académicos, y todos ellos coincidiendo en que la implantación de la Renta Básica sería injusta: es decir, que con el «todo gratis» se consolidaría la explotación de la población (laboriosa)⁸ por aquellos (vagos) que eligieran

⁵ Chalaux, Duboin, Fourier, George, Gray, Paine, Veblen, Vives, etc.

⁶ Véase, con Van der Veen, R. J., «Una vía capitalista al comunismo» y «Subsidios universales frente a socialismo», en *Zona Abierta*, 46/47, 1988. También *Arguing for Basic Income*, Verso, 1992 y *Libertad real para todos*. Paidós, 1996.

⁷ Aspecto que no deja de ser curioso y bastante contradictorio pues si observamos todas las sociedades, y especialmente las sociedades industriales modernas, se puede apreciar que muchos de los propietarios del capital viven de prestar el mismo, sin trabajar. También que muchas personas viven del trabajo de sus familiares sin trabajar directamente. A pesar de estas situaciones obvias, la idea de que hay que vivir de los ingresos obtenidos del trabajo personal, se mantiene incólume.

⁸ Sobre el concepto de *laboriosidad*, ver *La Renta Básica según San Pablo*, en Iglesias Fernán-

vivir con la renta básica» (1992, 8).

- La indispensabilidad de que la Renta Básica tiene que responder positivamente a este rechazo social, en base a poder demostrar y sustentar una fuerte **credibilidad** (1992, 8).
- Pero, para conseguirla, «los defensores de la Renta Básica no pueden conformarse con explicaciones parciales, con argumentos limitados a señalar que la renta básica es un instrumento eficaz para luchar contra la pobreza, el paro crónico, o la sociedad dual. Se necesita el desarrollo de **interpretaciones sólidas** que expliquen qué se entiende por justo, por justicia social o por una sociedad equitativa, y que se conviertan en los fundamentos éticos que legitimen el derecho a una renta básica incondicional» (1992, 8).

En esta línea de razonamiento y exigencia de *credibilidad* e *interpretaciones sólidas* para vencer esas resistencias, todos los autores que defendemos la Renta Básica asumimos la exigencia de dejar bien destacado como «de poco serviría una medida social que fuera política o económicamente viable si no fuera éticamente deseable, (y que) la objeción más potente que podría hacerse a (la Renta Básica) no es que fuese imposible materialmente financiarla, sino que fuera injusta» (Raventós, 1999, 23).

3.1. ¿QUÉ JUSTICIA BUSCAMOS?

Para responder a esta pregunta es indispensable partir de alguna *teoría de la justicia*, lo que significa aceptar, aunque no se manifieste explícitamente, la existencia de la *injusticia*. Reclamar el reconocimiento social del derecho a la Renta Básica para cada ciudadano presupone también admitir que se dan situaciones de desigualdad entre la población, y de desigualdades que son injustas. No por la desigualdad en el sentido de *diferencia* (uno es alto o pequeño, rubio o moreno, gordo o delgado, blanco o negro), sino por aquella que es intrínsecamente una desigualdad en el sentido de *injusticia*: pobreza, miseria, hambre, analfabetismo, tortura, esclavitud, pena de muerte, explotación, tiranía, etc. son situaciones humanas que sufren muchas personas y colectivos en todas las sociedades, y que consideramos totalmente injustas. Dada esta realidad de injusticia, intentamos buscar en las diversas teorías de la justicia principios que justifiquen a la Renta Básica como un instrumento capaz y ético para remediar tales situaciones.

dez, J., *El derecho ciudadano a la renta básica*, Madrid, Libros de la Catarata, 1998.

Si existe la injusticia, lo más lógico es preguntarse por su existencia, sus causas, consecuencias, quiénes la ejercen y quiénes la padecen. Y las respuestas a estas preguntas son múltiples. Existen diferentes teorías de la justicia y ello presupone la presencia de diversas interpretaciones de lo que se considera injusto, así como de las causas y los colectivos afectados por la injusticia. Cada una de las teorías se construye a partir de una filosofía política determinada y, por tanto, se apoya en principios y fundamentos relacionados con sus correspondientes axiomas filosóficos.

Como es obvio, ninguna de las teorías de la justicia ha sido pensada por sus autores con el objetivo explícito y directo de justificar éticamente la Renta Básica. Ni J. Locke / R. Nozick, ni J. Bentham, ni J. Rawls, y menos K. Marx, tuvieron en cuenta la Renta Básica a la hora de elaborar sus teorías sobre la justicia. Pero es a partir de sus ideas que se han ido construyendo las distintas justificaciones éticas para aquélla. Por ello, antes de proceder a revisar las formas como se plantea la justificación ética de la Renta Básica, recogemos brevemente en el Recuadro 1 los elementos principales de las distintas interpretaciones sobre la justicia.

Recuadro 1. Algunas interpretaciones de la justicia

- * Para los utilitaristas, las instituciones sociales se comportarán de una forma justa, sólo en la medida que consigan *maximizar la utilidad agregada*; a su vez, la *utilidad* es definida como la felicidad o la satisfacción, o, en términos de las preferencias individuales, aquélla que aparece revelada por las propias decisiones de las personas (Buchanan; 1986, 104).
- * Para J. Rawls, los dos objetivos primordiales que persigue con su *liberalismo igualitario* son: a) articular un pequeño conjunto de *principios generales de justicia* que están en la base de todos aquellos juicios morales que frecuentemente hacemos sobre diverso aspectos de la vida.; y b) desarrollar una teoría *que sea superior* a la teoría social formulada a partir de los principios del utilitarismo (Buchanan; 1986, 104).
- * Para R. Nozick, la *teoría propietarista* legítima: a) que cada uno pueda apropiarse privadamente de una cosa siempre que antes no haya perjudicado a nadie, o no perjudique el bienestar de alguien; y b) que se convierta en propietario legítimo de un bien siempre que se lo compre al propietario legítimo que vende la propiedad (Van Parijs; 1993, 23)
- * Para K. Marx, las teorías anteriores constituyen una defensa de la propiedad privada de los recursos productivos, la cual potencia la posibilidad de la explotación de los trabajadores y de la alienación de los ciudadanos, y por tanto, legitimadoras de la injusticia que se pretenden corregir en las sociedades clasistas.

3.2. LA INTERPRETACIÓN DE PHILIPPE VAN PARIJS

Señalábamos anteriormente cómo Van Parijs no sólo desarrolla el concepto de Renta Básica sino que busca entre las diversas teorías de la justicia,⁹ cuál o cuáles podrían ser las más idóneas para *argumentar en defensa de la justificación ética de la Renta Básica*. Para entender los criterios de selección de los argumentos y de la teoría de justicia que utilizará para defender la Renta Básica, el autor nos recordará previamente sus dos convicciones de partida:

- «una, que la *libertad real para todos* es de primordial importancia»,
- y dos, «que nuestras sociedades capitalistas están repletas de *desigualdades inaceptables*».

Consecuentemente, su preocupación intelectual va a consistir en recuperar el liberalismo como filosofía política idónea para la justificación de la libertad, y la propuesta de la Renta Básica como un sistema de seguridad económica para que el individuo pueda defenderse de las desigualdades inaceptables generadas en las sociedades capitalistas. A partir de estas dos convicciones, no solamente se contentará con demostrar que la Renta Básica es justa, sino que intentará fundamentar cómo la implantación de este derecho ciudadano contribuye a conseguir que la sociedad capitalista adopte el *liberalismo auténtico*, y, quizá a más largo plazo, que abra una *vía capitalista al comunismo*.¹⁰

3.2.1. LA JUSTICIA (DE LA INJUSTICIA) BURGUESA

El autor explica la contribución indirecta de Robert Nozick a la justificación de la Renta Básica dentro de la *tradición propietarista* y en base al *Principio de Apropiación Originaria*, el cual dice: «cada persona puede apropiarse privadamente de una cosa siempre que con ello no perjudique el bienestar de alguien. Este principio legitima la propiedad privada, para ellos uno de los pilares del liberalismo auténtico o de la libertad real para todos. Asimismo, dado que los recursos para la sobrevivencia son originariamente de todos, el *Principio de*

⁹ Para un tratamiento extenso de las diversas teorías de la justicia, véase Van Parijs, P., *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Barcelona, Ariel Ciencia Política, 1993, y *Libertad real para todos*, Barcelona, Paidós, 1996. Para un sucinto resumen de estas teorías, véase el Capítulo 2, en Raventós Pañella, D., *El derecho a la existencia*, Barcelona, Ariel Practicum, 1999.

¹⁰ Van der Veen, R. J., y Van Parijs, P., «Una vía capitalista al comunismo», *Zona Abierta*, 46/47, enero-junio, 1988.

Rectificación, o *proviso* de Locke,¹¹ contenido en la teoría propietarista, permite justificar la restitución del valor de estas riquezas a los ciudadanos, mediante un mecanismo de redistribución como el constituido por la Renta Básica. Estos dos principios satisfacen los criterios de selección que orientan sus dos convicciones.

Pero donde Van Parijs va a apoyar fundamentalmente su justificación de la Renta Básica es en el esquema de la justicia de Rawls desarrollado en su *Teoría de la Justicia*. Van Parijs destaca la rigurosa, impresionante y para él sumamente valiosa aportación de John Rawls dentro de la *tradición solidaria*. Tanto en el sentido de desahuciar al *utilitarismo* como interpretación de la libertad, como para formular una teoría *imparcial* de la justicia que suponga una recuperación política de la filosofía liberal *auténtica*. Sus dos líneas de argumentación son:

Aún reconociendo que defiende el derecho a la propiedad privada, el *utilitarismo* queda descartado para ambos autores porque «otorga una importancia excesiva al bienestar colectivo, lo que implica que por él todo puede ser sacrificado, incluidos los derechos del individuo» (Van Parijs; 1993, 18). «El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas... La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se convierta en correcta por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros... Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por garantizadas y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales» (Rawls; 1978, 46). Por consiguiente, el utilitarismo no satisface ninguna de las convicciones mencionadas.

Por el contrario, Van Parijs va a encontrar en la tradición solidaria que desarrolla J. Rawls una interpretación que responde plenamente a sus dos convicciones señaladas más arriba:

- A través del *liberalismo igualitario*, Rawls le aporta todo el soporte filosófico que necesita para justificar la libertad real para todos, «el que toda persona tenga igual derecho al conjunto más extenso posible de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás» (Rawls; 1978, 82). Es decir, por el *Principio de Igual Libertad*, quedan asegurados todos los derechos de la *primera generación*: conciencia, propiedad privada, expresión, voto, representación, seguridad personal, etc.

¹¹ Aprovecho para recordar que el párrafo subrayado al final del Versículo 27 en el Recuerdo 3 es el famoso *proviso de Locke* empleado por R. Nozick para justificar la Renta Básica. Entiéndase por «resto de la comunidad» a todas las poblaciones del mundo, y también a las poblaciones de las generaciones futuras. El subrayado de estos párrafos son míos.

- Por el *Principio de Diferencia*, se consigue que, «mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual (desigualdad), tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y responsabilidad tienen que ser accesibles a todos (igualdad de oportunidades). El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien»¹² (Rawls; 1978,83).

Añadiendo que «estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas» (Rawls; 1978,83), al mismo tiempo que «los arreglos del libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos y preserven las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades» (Rawls; 1978,83).

Además, Rawls considera que estos dos principios deben reconocerse públicamente: «una concepción de la justicia es estable cuando el reconocimiento público de su realización en el sistema social tiende a producir el correspondiente sentido de la justicia» (Rawls; 1978, 206). Apoyándose en la necesidad que las personas tienen del respeto por sí mismas, *el autorespeto*, que para este autor «puede ser el más importante de los bienes primarios» (Rawls; 1971, 62,92,440), y que son básicamente quienes se respetan a sí mismos y quienes respetan a los demás, Rawls establece que «un rasgo deseable de la concepción de la justicia es que debería expresar públicamente el respeto mutuo entre los hombres» (Rawls; 1978, 208) para proporcionar a las personas un sentido firme de su propio valor y la confianza en sí mismas necesaria para el logro de sus fines. Añade que el reconocimiento público «da un mayor apoyo al respeto que los hombres tienen por sí mismos, lo que a su vez repercute aumentando la efectividad de la cooperación social» (Rawls, 1978, 208), para concluir que estos «dos principios logran este objetivo, ya que cuando la sociedad los observa, se incluye el bien de cada uno dentro de un esquema de beneficio mutuo y este reconocimiento público e institucional de las aspiraciones de cada hombre apoya la estimación por sí mismo» (Rawls, 1978, 208).

¹² Que corresponde al principio de la diferencia. «Según el principio de la diferencia (la desigualdad) sólo es justificable si la diferencia de expectativas opera en beneficio del hombre representativo peor colocado...» (Rawls; 100).

Las dificultades que el mundo real presenta para que se cumpla el principio de Igual Libertad requieren, por tanto, de un sistema de gestión de las desigualdades (Principio de Diferencia) que redunden en beneficio de todos y cada uno de los sujetos sociales, sistema que ha de ser público y reforzar la autoestima de los sujetos.

Van Parijs considera que la Renta Básica es un mecanismo que permite que se cumplan estas condiciones de la justicia. Una Renta Básica individual, igual para todos e incondicional permite la igualdad de oportunidades que exige la justicia.

Nótese que estas dos teorías, propietarista y liberalismo igualitario, tienen en común la defensa de la libertad del individuo, consistente en el reconocimiento de las libertades civiles y ciudadanas, destacando entre todas ellas el derecho a la propiedad privada. Por tanto, una vez bien reafirmados y reestablecidos como pilares inamovibles de la *justicia* el principio de libertad y el derecho a la propiedad privada, añadidos ambos al principio de igualdad de oportunidades, a juicio de estos autores, las injusticias que genera el capitalismo ya pueden ser abordadas sin destruir la esencia del propio sistema: *propiedad y beneficios privados*. A la luz de estas teorías, la Renta Básica se convierte en un instrumento competente para enfrentar muchas de estas desigualdades dentro del capitalismo actual. De aquí su idoneidad como mecanismo redistributivo, así como su virtud para que la Renta Básica sea justificada éticamente. Son teorías e instrumentos que persiguen más la reducción de las desigualdades sociales, que la erradicación de las causas generadoras de injusticias.

3.3. LA INTERPRETACIÓN DE LA JUSTICIA DE KARL MARX

Dentro de las teorías de la justicia, no podemos ignorar la crítica radical de Marx a todas las teorías de la justicia y los derechos burgueses, con especial énfasis sobre la justicia de los derechos humanos (civiles y políticos). Ni tampoco desconocer las consecuencias que tienen para la justificación ética de la Renta Básica.

3.3.1. LA INJUSTICIA (DE LA JUSTICIA) BURGUESA

Para Marx, una de las condenas más serias del capitalismo, así como de todas las sociedades clasistas, no se basa en que sólo violan los derechos de las personas, sino en que son sociedades que tienen como base material modos de producción explotadores, intrínsecamente injustos, en las que se utilizan precisamente los conceptos de justicia y derecho para que los grupos dominantes puedan legitimarse y sobrevivir. Lo apoya en los siguientes argumentos:

3.3.1.1. LA ESFERA ECONÓMICA: ORIGEN DE LA INJUSTICIA BURGUESA

En las sociedades clasistas, la clase dominada tiene que producir excedentes (plusvalor) para la clase dominante; los esclavos la producían para los amos esclavistas, los siervos para los señores feudales, y los proletarios para la burguesía. Esto implica que, en cada uno de estos modos de producción históricos, no podía haber otra justicia que no fuese la que defendiese los intereses de la clase dominante. Por lo tanto, en las sociedades capitalistas no puede haber más justicia que la justicia burguesa.

En nuestro momento histórico, el origen del poder burgués, del orden social y su concepto de justicia burguesa, hay que buscarlo en el modo de producción e intercambio del sistema capitalista.

- «La concepción materialista de la historia comienza con el principio de que la producción, y con la producción el intercambio de mercancías, es la base de cada orden social; allá donde hay intercambio de mercancías, la sociedad está forzosamente dividida en clases, y determinada por lo qué y cómo se produce e intercambia. Entonces, según este principio, las causas últimas de los cambios sociales y las revoluciones políticas que originan nuevas relaciones de poder, hay que buscarlas, no en la mente de las personas, en la eterna visión de la verdad y la justicia, sino en los cambios del modo de producción e intercambio; hay que buscarlas no en la *filosofía*, sino en la *economía* del periodo que se estudia».

Cada *modo de producción* tiene sus relaciones de clase peculiares: *esclavista*, amo y esclavo; *feudal*, señor y siervo; *capitalista*, burgués y proletario.

- «Las relaciones sociales nacen de la posición que las personas ocupan en el modo de producción. Con el desarrollo y la aparición de nuevas fuerzas productivas, las personas que trabajan también cambian, y con los cambios, asimismo se transforma el modo de producción, dando origen a un nuevo grupo de relaciones sociales». El molino dio lugar a la sociedad feudal, y la máquina de vapor o el microprocesador al capitalismo industrial y financiero. Dime para quién o cómo trabajas, y te diré a qué clase perteneces y en qué momento histórico vives.

En el capitalismo, la relación de dominio material de la clase trabajadora queda legitimada por el concepto burgués de justicia en su *sentido jurídico*. Para ilustrar el uso que hace Marx del sentido jurídico de justicia veamos como describe las relaciones entre capitalistas y trabajadores en el mercado de trabajo. El modo de producción capitalista requiere que, en el intercambio de mano

de obra por salario, obreros y empresarios se traten entre ellos como agentes que aceptan libremente una relación contractual. El contrato laboral marca para ambos sus derechos y obligaciones mutuos con respecto al objeto de intercambio. El obrero o la trabajadora adquieren el derecho a percibir el salario convenido con el empresario; el capitalista obtiene el derecho al uso de la mano de obra durante la jornada laboral, y al capital que pueda acumular como resultado de la explotación de la fuerza de trabajo. Por esto señala: «el primer *derecho de cuna* del capital es el libre acceso a la explotación de la fuerza de trabajo por todos los capitalistas» (Marx; 1975, 292). En este sentido, es muy importante destacar que, para Marx, un recorte del derecho del empresario a apropiarse del plusvalor supone una violación y una alteración en el funcionamiento de la lógica del capital. Si los capitalistas no pudieran ejercer *sus derechos*, dejarían de ser capitalistas, de ser la clase dominante. Por esta razón, Marx dice que «los derechos determinados en el contrato por los compradores y vendedores, empresarios y obreros, reciben legitimación en las leyes del Estado, con la obligación de cumplirlas mediante el poder jurídico que ejerce el Estado. De esta forma, se puede deducir que el obrero o la trabajadora, una vez que el contrato está acordado, él o ella no tienen *derechos jurídicos* para interferir en la explotación capitalista de la fuerza de trabajo, ni tampoco con los bienes y servicios que se han producido como resultado de la explotación» (Marx; 1975, 610-660).

La clase burguesa se apoya en el derecho a la propiedad privada y en los derechos jurídicos que esta otorga para apropiarse de todos los recursos naturales y los medios de producción y, así, obligar a los trabajadores a buscar empleo asalariado y pagarles una remuneración que esté por debajo del valor de las mercancías que producen. De acuerdo con la justicia burguesa, este plusvalor (o beneficio) es apropiado legalmente por los capitalistas. La clase burguesa no vive de su trabajo, sino de la confiscación de una parte del trabajo de los obreros. Este orden económico determina que el proletariado únicamente pueda sobrevivir en la medida que encuentra empleo asalariado, y encuentra empleo en la misma medida que su trabajo produce un plusvalor o excedente que la clase burguesa se adjudica legalmente.

En una primera conclusión, una condición esencial para que la clase burguesa pueda mantener su existencia y poder dominante es el control y la gestión que le otorga el *derecho a la propiedad privada* del sistema productivo. Otra condición que permite a la clase burguesa la apropiación de la producción y la acumulación del plusvalor en forma de capital que genera la clase proletaria es que ésta no tenga otra posibilidad de sobrevivir como no sea mediante la *venta de su fuerza de trabajo en régimen asalariado*, o el mal llamado «derecho al trabajo». Ambas condiciones consolidan el poder de la clase burguesa para dominar y explotar a la clase trabajadora, explotación y dominio que es obviamente *legal*,

incluso justo según el sentido jurídico burgués, pero que se da como consecuencia del funcionamiento del modo de producción capitalista, lugar donde se origina la desigualdad y la *injusticia*; la injusta estructura productiva básica de la sociedad capitalista.

Primera duda. Teorías de la justicia que defienden el derecho a la propiedad privada como uno de sus principios fundamentales inviolables, ¿pueden instaurar un orden justo dentro del sistema capitalista, cuando los pilares de este modo de producción se apoyan y desarrollan precisamente sobre la injusticia que permite el derecho a la propiedad privada de todos aquellos recursos (materiales y humanos) con los cuales la clase capitalista domina y explota al resto de la población? ¿Se puede construir y aplicar una teoría de la justicia a una sociedad concreta sin destruir las relaciones de clase y la injusticia que se da en la esfera de la producción?

Allen E. Buchanan (1982) establecerá un cierto paralelismo entre esta denuncia que hace Marx del carácter intrínsecamente injusto del sistema capitalista con las posiciones que Rawls desarrolla en su Teoría de la Justicia. En el Recuadro 2 se recoge una síntesis de esta comparación.

3.3.1.2. LA ESFERA POLÍTICA: LEGITIMACIÓN DE LA INJUSTICIA BURGUESA

Cada sociedad está estructurada en clases sociales que son antagónicas. Para su estabilidad, toda sociedad necesita de alguna forma de gestión, gestión que en la actualidad realiza el Estado. No obstante, históricamente, ha habido sociedades que eran gestionadas sin la necesidad del Estado; es decir, los Estados no son entes sociales que han existido desde el principio de los tiempos, sino entidades de poder creadas y desarrolladas por las clases dominantes a medida que las comunidades se fueron convirtiendo en sociedades de clase. Esto es debido a la necesidad de la clase dominante de cada modo de producción de introducir un orden político, administrar la justicia que mantiene el orden legal, y así poder protegerse de las clases dominadas. De esta forma, el *Estado esclavista* podía ejercer un control que permitiese a los amos esclavistas dominar y explotar a los esclavos, el *Estado feudal* amparar a los nobles en la explotación de los siervos, y el *Estado capitalista* a la burguesía con respecto a la clase proletaria. Para Marx y Engels, en el capitalismo, la esfera política no es más que el sistema dedicado a administrar y gestionar los asuntos comunes de la burguesía.

Recuadro 2. Rawls y Marx según Buchanan

- * «El punto de partida para Rawls, como anteriormente lo había sido ya para Marx, es asumir que *el primer sujeto de la justicia* ha de ser la estructura básica de la sociedad, porque ejerce una profunda influencia en el desarrollo de las personas»...
- * Asimismo, «*el primer problema de la justicia* es el formular y justificar un conjunto de principios que una estructura básica justa debe legitimar. Estos principios de justicia social tendrán que especificar cómo la estructura básica va a distribuir lo que Rawls llama *los bienes primarios*. Estos bienes incluyen los derechos y las libertades básicas, el poder y la autoridad, igualdad de oportunidades, la autoestima, así como la renta y la riqueza»...
- * Por tanto, «*la estructura básica justa* será aquella que sea capaz distribuir adecuadamente estos bienes primarios. En el momento de comprobar los hechos que se originan en la estructura básica de la sociedad, los principios de justicia tendrían que responder a dos exigencias: primero, deberían permitir formular juicios concretos acerca de lo que es justo e injusto en el caso de instituciones concretas y prácticas institucionales; segundo deberían tener capacidad de orientarnos a la hora de evaluar políticas y leyes para corregir las injusticias que genera la estructura básica»...
- * «Desafortunadamente, como Marx, Rawls no tiene una teoría desarrollada de la transición hacia una sociedad justa. De una forma más particular, tampoco explica cómo su teoría de la justicia puede servir para una motivación efectiva que estimule al cambio social... Los principios de justicia de Rawls están presentados, no como principios normativos que pueden ser aplicados en cualquier propuesta *directa* de cambio hacia una sociedad justa; más bien son principios para ser aplicados cuando ya se haya conseguido la sociedad justa»...
- * De hecho, «uno de los desafíos de Marx a la premisa básica liberal, de que la igualdad política y civil pueden coexistir, o es compatible con las desigualdades socioeconómicas, todavía no ha sido contestada, aunque precisamente el intento de Rawls vaya encaminado en este sentido. Después de la explicación de Marx, ninguna teoría de la justicia distributiva que pretenda ser rigurosa, puede ignorar la interdependencia entre la producción y la distribución, y ninguna reforma que se centre exclusivamente en la redistribución puede evitar que la clasifiquen de superficial» (Buchanan; 1982, 148-179).

La *justicia* que se ejerce en cada una de estas formas responde a las exigencias del *modo de producción dominante* y la defensa de los intereses de las clases que lo controlan, mientras que los *derechos* que se van consiguiendo responden a los avances logrados a través de la lucha de clases contra su correspondiente clase dominante. De hecho, Marx sostiene que los derechos humanos son el

resultado de la lucha de clases en cada momento histórico del transcurso de la humanidad: el poder secular contra el poder religioso, las monarquías absolutas contra el poder de los Papas, la aristocracia feudal contra el poder de las monarquías, las burguesías contra el poder de la aristocracia feudal y los gremios.

En las sociedades modernas, la democracia sólo es una de las formas que adopta el Estado burgués. En el capitalismo, el hecho de que el Estado sea democrático en ciertos momentos no cambia su naturaleza esencial de ser un instrumento de la clase dominante. La democracia significa igualdad. Pero, en el sentido burgués de la democracia, la igualdad sólo es formal, meramente papel mojado. No hay más que mirar a la realidad cotidiana para darnos cuenta de que el Estado, todo Estado, consiste en un aparato organizado para ayudar a la acumulación capitalista y, cuando es necesario, a la represión sistemática, organizada, contra la población. La compensación que ofrece la burguesía al proletariado es la concesión de una igualdad formal ante la ley (derechos civiles) y una participación nominal en la gestión pública (derechos ciudadanos), que en la vida real en ningún momento está dispuesta a cumplir. Aspectos de la vida política, como el derecho al sufragio universal, representación, etc., no son más que simples mecanismos para hacer creer a la población que tiene poder, cuando en la realidad las constituciones únicamente sirven para mantener el orden legal de las clases dominantes. Esto lleva a Marx a concluir que en las sociedades clasistas, ni «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, ni el respeto por los derechos ha de ser la primera virtud de los individuos» (Buchanan; 1982, 179).

3.3.2. DERECHOS DEL HOMBRE Y SOCIEDAD CIVIL

Dejemos que el propio Marx nos explique los principios y los argumentos sobre los que se apoyan los derechos humanos¹³. Marx precisa cómo «los llamados *derechos del hombre* y los *derechos del ciudadano* no son otra cosa que los *derechos políticos* de cada persona por ser miembro y participar en los asuntos de la sociedad. La diferencia entre ambos derechos consiste en que la persona, como *hombre*, es un miembro que participa en la *sociedad civil*, mientras que, como *ciudadano*, lo hace en la *sociedad política*».

Comienza por subrayar cómo los derechos del hombre no son innatos ni un regalo de la naturaleza, sino el resultado de las luchas contra los privilegios históricos de las clases dominantes, y que la persona sólo puede disfrutar estos

¹³ Resumen extraído de *On the Jewish Question*, 1975.

derechos en la medida que los gana y los defiende.

Pero, para Marx, los *derechos del hombre* son derechos estrictamente individuales, cuya naturaleza ampara y desarrolla un tipo de individuo que actúa única y egoístamente buscando sus intereses, sin importarle las preocupaciones que puedan perseguir las otras personas, o los asuntos del bienestar comunitario. Partiendo del artículo 2 de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1793, que dice, «estos derechos son: igualdad, libertad, seguridad y propiedad», Marx continúa analizando qué suponen estos derechos de la *primera generación* y cómo se relacionan, así como argumentando el papel que juega cada uno de ellos visto desde una visión de lucha de clases:

Libertad. Según el artículo 6, «la libertad consiste en el poder que tiene cada persona para hacer todo aquello que desee, mientras no dañe con ello los derechos de las otras personas».

Marx interpreta el derecho de cada persona a la libertad como «la libertad de un individuo aislado totalmente de la sociedad y encerrado en sí mismo. Un derecho a la libertad que no está basado sobre la asociación y la cooperación del hombre con el hombre, sino más bien acentuando la separación entre ellos. Es el *derecho* al aislamiento, el derecho a una *restricción* individual, a recluírse en sí mismo». La aplicación práctica de este derecho del hombre a la libertad se convierte en otra justificación de otro derecho del hombre; el derecho a la propiedad privada.

Propiedad privada. Según el artículo 16, «el derecho de propiedad es aquel derecho que tiene cada ciudadano a disfrutar y disponer según su *voluntad* de los recursos, las rentas, y los frutos del trabajo propio».

El derecho a la propiedad es por tanto «el derecho a disponer de lo que se considera propio sin tener en cuenta el bienestar de las otras personas, o el de la comunidad: es el derecho al egoísmo que da la búsqueda del bienestar propio. La libertad individual mencionada anteriormente junto con la aplicación de este otro derecho, forman la base de la *sociedad civil*. Hace que cada hombre vea en los otros hombres, no la *realización*, sino más bien la *limitación* de su propia libertad. Y por encima de todo, proclama el derecho del hombre a hacer lo que le venga en gana con todo lo que se considere que son sus propiedades personales». Nótese que en ningún momento el derecho de propiedad plantea el origen de la misma, como se justifica, o los valores que conducen a identificar cuáles son «los frutos del trabajo propio».

Igualdad. Considerada la persona como un ser autosuficiente, aislado, según el artículo 3, «la igualdad consiste en el hecho de que la ley va a tratar a todos por un igual, tanto si ha de proteger como si ha de castigar».

Sin embargo, ocurrirá con mucha frecuencia que robar una bicicleta o mil pesetas resulta en una mayor condena que estafar miles de millones (Javier De la Rosa), timar a miles de accionistas (Mario Conde), falsificar contratos de

publicidad (Jesús Gil), facilitar información secreta sobre políticas monetarias (Mariano Rubio), favorecer a amigos y familiares en el reparto de fondos de formación profesional (partidos en los Gobiernos), malversar fondos públicos (Luis Roldán), arreglos sospechosos por parte de inspectores de Hacienda que facilitan la evasión de impuestos a grandes entidades del fútbol, la banca, la industria (Huguet-Aguiart), y tantos otros que podríamos citar. El caso que mejor ilustra esta igualdad ante la ley quizá sea el de Francisco J. Esposo Mencia, a quien el Juzgado número 2 de Gijón le condenó *a seis años de cárcel por robar una cajetilla de tabaco negro y 1.200 pesetas*, mientras que a Javier de la Rosa la Audiencia de Barcelona le imponía la pena de *cuatro meses de arresto por falsificar un documento, con el objetivo de estafar 51.000 millones de pesetas* al presidente de KIO.¹⁴ Sobran más comentarios.

Seguridad. Según el artículo 8, «la seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para la conservación de su persona, sus derechos y su propiedad».

De aquí se deduce que la seguridad sea el concepto social supremo de la sociedad civil, la interpretación de que la organización social debe garantizar a cada uno la conservación de su persona, sus derechos y su propiedad. El concepto de seguridad no permite superar a la sociedad civil su sentido soberano del individualismo, sino que, por el contrario, es la garantía, la consolidación del mismo.

En consecuencia, ninguno de los llamados derechos del hombre trasciende más allá de la naturaleza egocéntrica de la persona, del individuo como miembro de la sociedad civil, individuo encerrado en sí mismo, en su interés y sus deseos privados individualizados, totalmente separado del bienestar de la comunidad. El único lazo que une y mantiene juntos a los miembros de la sociedad civil son las necesidades individuales, los intereses privados, la conservación de sus propiedades y la de sus egoísmos como personas. Locke, que utilizó precisamente estos cuatro derechos para defender la *vía feudal hacia el capitalismo* (Recuadro 3) añadiría que es la riqueza, la propiedad privada de la riqueza, la que justifica unirse en sociedad civil, *commonwealth*,¹⁵ para defenderla de aquellas personas que no la poseen, protegerse contra los desposeídos.

¹⁴ *El Mundo*, 20 y 26 de mayo del 2000.

¹⁵ Locke utiliza la expresión *Commonwealth*, para enfatizar que la sociedad civil estará formada por aquellos ciudadanos que son propietarios de riqueza (*wealth*), distinta del concepto de *Community*, lo cual significa una comunidad de personas, donde la riqueza individual no es el elemento que los agrupa, sino la idea de un bien común (*common unity*).

Recuadro 3. La justificación de la propiedad privada según John Locke

En el *Tratado Segundo sobre el Gobierno Civil*, escrito en 1690, Locke comienza por justificar la apropiación privada de la riqueza social por parte del individuo como un derecho propio. A partir de aquí, la defensa de la propiedad privada se convertirá en el derecho supremo y pilar ideológico sobre el que construirá la filosofía individualista y justificará la supremacía de la esfera *civil* de la sociedad capitalista. A partir de aquí, los derechos *ciudadanos* de la esfera *política*, que llegarán más tarde con la Revolución Francesa (1793), quedarán sometidos a los derechos *del hombre* de la sociedad civil en el seno del capitalismo. Veamos sus argumentos:

- * «Aunque la Tierra y todos los animales que la pueblan son propiedad de todos los seres humanos, cada uno es *propietario* de su propia *persona*. Nadie tiene más derecho a sí mismo que uno mismo. El *esfuerzo* que sale del cuerpo y el *trabajo* de las manos son de propiedad privada. Desde el momento que utiliza la mano de obra que es suya y la parte de los recursos que también son suyos, el producto que surge le pertenece, se convierte en su propia propiedad. Claro está que, para que no se pueda poner en cuestión la propiedad privada de todo aquello que produce, al tomar libremente los recursos naturales, cada individuo ha de dejar la suficiente riqueza y recursos comunitarios para el resto de la población» (Locke, Versículo 27, Páginas 24-25).
- * «Si la persona en el estado natural es libre; si es el absoluto señor de su persona y pertenencias; igual al más grande y sujeto a ninguno; ¿por qué ha de ceder lo que es suyo y someterse al dominio y control de una autoridad? La respuesta es obvia, si desea evitar que cualquier otra persona le robe, invada sus posesiones; lo normal es que se alíe con aquellos que desean preservar mutuamente sus vidas, su libertad y sus posesiones, lo que por su nombre general yo llamo la propiedad» (Locke, 123, 104).
- * De aquí que concluyese que «lo más grande e importante, y por lo tanto, de la unidad de las personas en una commowalth, para acogerse a algún tipo de Gobierno, es la preservación de sus propiedades». (Locke, 124, 105).

Estos derechos civiles, formulados en la manera que argumenta Locke, plantean una serie de observaciones.

Primera. Si el criterio para acogerse a la condición de ciudadano es el de la posesión de propiedad, nos encontraríamos con que la mayoría de las personas no alcanzaría esta condición dentro de las sociedades modernas. Actualmente, en el seno de las sociedades capitalistas, la propiedad de la riqueza

productiva y financiera pertenece a una *clase* de ciudadanos que no alcanza a ser el 10% de la población; esto implica que la *clase burguesa* ejerce el poder para decidir sobre el bienestar del 90% de las personas restantes, que por muy ciudadanas *de iure* que estén consideradas, *de facto* están marginadas de las fuentes de poder que aseguran la riqueza, y, además, de todas las instituciones donde se gestiona y toman las decisiones sobre lo que hay que producir y cómo se ha de distribuir la riqueza que se genera en la sociedad.

Segunda. De aquí que, a su vez, Macpherson mantenga que la defensa que Locke hace de la propiedad privada establezca los principios morales por los cuales la burguesía, los propietarios de la riqueza, tengan todo el poder absoluto y actúen como una *dictadura* sobre el resto de la población; dejen vacío de contenido todos los *derechos del hombre y del ciudadano* de todas las personas desposeídas. Locke, encima, sostiene que «los componentes de la clase trabajadora no están considerados, de hecho y de derecho, como agentes de la sociedad política y civil; no pueden pertenecer porque las clases burguesas consideran a las clases laboriosas que no están capacitadas para vivir una vida racional» (Macpherson, 1954, 203-206).

3.3.3. DERECHOS DEL CIUDADANO Y SOCIEDAD POLÍTICA

Los *derechos del ciudadano* son derechos que, en su naturaleza formal, están pensados para garantizar la participación del individuo en la *cosa pública*: asociación, sufragio, representación, etc. Estos derechos de la *primera generación*, o relacionados con la *libertad*, son los que permiten a los ciudadanos la intervención en la actuación del Estado, decidiendo sobre los bienes públicos, así como sobre la gestión de los mismos a favor del bienestar comunitario.

Pero para Marx, la burguesía va utilizar, va subordinar en el plano real, todos estos derechos para la defensa de sus intereses de clase. Sus principales argumentos son:

- «Las personas que comienzan a liberarse a sí mismas, mediante la consolidación de la comunidad política, son las mismas que solemnemente proclaman los derechos del hombre egoísta, sin importarles los intereses comunitarios... Esta realidad es incluso más sorprendente cuando observamos que el derecho de ciudadanía, el de la *comunidad política*, es reducida por los propios emancipadores políticos a un simple *instrumento* de conservación de los llamados derechos del hombre; y que lo que se considera como la esfera del ciudadano, queda subordinada, degradada al servicio de la sociedad civil, del hombre egoísta... Quien domina es el hombre de la sociedad civil, en tanto que *burgués*, y no el hombre de la sociedad polí-

tica, en tanto que *ciudadano*, que es quien debiera ser considerado el *real y auténtico* hombre»...

- Reiterando en lo anterior continua: «el *hombre* de la sociedad civil es considerado un ser *real*, dado que es sensual, individual e inmediato a su existencia, un *hombre* que es distinto del *ciudadano*; mientras que el ser *político* es simplemente una abstracción, una persona artificial, una persona alegórica, *moral*; entonces, el hombre real actúa en la forma de persona *egoísta*, mientras que el *auténtico* hombre solamente en la forma de *ciudadano abstracto*.»
- Además añade, tomando el art. 2, de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1791, como «el objetivo de todas las *asociaciones políticas* es la conservación de los imprescriptibles y naturales derechos del hombre, no del ciudadano». Y en la *Declaración* de 1973 se incluye al «Gobierno (para que quede) instituido con la finalidad de que garantice al hombre el disfrute de sus imprescriptibles y naturales derechos».
- Así concluye que, en caso de querer liberarse, hay que tener en cuenta como «toda emancipación es la *reducción* del mundo de los humanos y de las relaciones con el *propio* hombre... La emancipación política (es doble y ha de coincidir en), por una parte, la reducción del hombre a la condición de miembro de la sociedad civil, el *egoísta*, el individuo *independiente*, y por la otra es la reducción a la condición de *ciudadano*, de persona moral. Por tanto, sólo cuando el ser ciudadano consiga dominar al ser hombre y convierta su vida empírica, su trabajo y sus relaciones individuales en un *ser género*, sólo cuando haya reconocido y organizado sus propias fuerzas y las haya reconvertido en *fuerzas sociales* de forma que ya no estén separadas dentro de sí mismo en la forma de fuerza *política*, sólo entonces la voluntad humana conseguirá emanciparse completamente» (Marx; 1975, 230-234).

En dos siglos de democracia burguesa, y a pesar de todas estas advertencias, la primacía de lo individual, del hombre de la sociedad civil sobre el ciudadano de la sociedad política se han materializado sin dejar ni un lugar a dudas, siendo el carácter individual de los derechos humanos el que se considera preponderante. Actualmente, además, en este período de globalización capitalista el valor del individualismo se refuerza fuertemente a nivel retórico de reconocimiento de derechos, mientras que se confirma el creciente control real de las personas, los derechos, las organizaciones e incluso los estados por enormes entidades transnacionales productivas y financieras. Se constata, además, la corrupción y degradación de la sociedad política a favor de la sociedad civil.

Segunda duda. En Constituciones que santifican y defienden la propiedad privada ¿qué espacio y posibilidad existe para la implantación de una *justicia no burguesa*, de una defensa real de los intereses del *pueblo soberano*, de que se transforme el sistema político en una *democracia participativa*? Con partidos y representantes políticos, los cuales dependen de la financiación de los poderes económicos para su reproducción y sobrevivencia en las instituciones del Estado *burgués*, ¿qué posibilidad tienen de legislar leyes que defiendan los intereses de la mayoría de la población? Los ejemplos son múltiples. Cuando los dos candidatos principales a la Presidencia de los EE.UU. gastan 4.000 millones de dólares financiados fundamentalmente por las principales empresas transnacionales, ¿qué margen de libertad les queda para legislar en contra de los intereses de estos gigantes económicos? O cuando la Sra. Hillary Clinton y sus oponentes al Senado consiguen disponer de un presupuesto inicial de 25 millones de dólares cada uno para sus campañas electorales, ¿qué precio tienen que pagar a los poderes que adelantan tales cantidades de dinero?¹⁶

3.3.4. DESDE LA CONDICIÓN DE GÉNERO, OTRA EVALUACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

Antes de finalizar con este parte, debemos llamar la atención y reflexionar sobre *otra* denuncia de los derechos humanos que consideramos legítima, como es la falta de sensibilidad demostrada por la dimensión masculina hacia la dimensión femenina que se encuentra dentro del concepto de género humano. Tal acusación contra la falta de reconocimiento de la dimensión femenina en las cartas sobre los derechos humanos nos llega en las reflexiones del Recuadro 4.

¹⁶ Hoy nos llega la noticia de que el Presidente George Bush se reunirá durante varios días con los directores de la empresas más importantes (Boeing, Eastman Kodak, Dell Computer, Verizon y Enron) del país. El propósito de este encuentro, dice, es únicamente conocer de los «profesionales» cuál es el estado real de la economía estadounidense. Lo que no explica es que el contenido de este «asesoramiento» se convertirá en el núcleo concreto de las futuras políticas económicas que formarán parte del programa del Gobierno republicano. Si se cotejasen, no encontraríamos diferencias substanciales entre los fines del Gobierno y los fines de las empresas.

Recuadro 4. Desde el género, otra ponderación de los derechos humanos

- «Aún cuando no exista consenso acerca del momento en que surgen los derechos humanos en la preocupación filosófica-jurídica, existe un acuerdo implícito en que la mujer no juega un papel importante en su concreción y evolución. Como lo han demostrado numerosas historiadoras y juristas que analizan el tema desde una perspectiva de género, las primeras declaraciones de los derechos «humanos» elaboradas hacia finales del Siglo XVIII, tanto en Estados Unidos como en Francia, han tomado al varón –blanco, urbano y de clases medias– como el único modelo de referencia» (Bonder; 1994, 3).
- «Para comenzar, ya el título *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* nos da una idea de a quién pensaban otorgar dichos derechos. Y para quienes digan que los franceses incluían a la mujer en el Hombre y a la ciudadana en el Ciudadano, no tienen más que reflexionar acerca del trágico destino de Olympe de Gouges (1748-1793), que fue guillotizada por haber creído que los derechos que la Revolución Francesa había ganado para los varones, les correspondían también a las mujeres» (Bonder; 1994, 3).

En la medida que las mujeres comenzasen a participar en la vida política, era de esperar que militantes y pensadoras emprendiesen la reclamación del reconocimiento de los derechos humanos de la mujer.

En 1790, y basándose en la versión masculina de la Declaración, Olympe de Gouge feminizará el contenido convirtiéndolo en la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Mujer Ciudadana*. Comienza con un preámbulo que deja bien claro lo que opina sobre el contenido de la versión masculina: «Hombre, ¿eres tú capaz de ser justo?... Dime, ¿quién te da tal soberanía para oprimir mi sexo?, ¿tu fuerza?, ¿tu talento?...» (Ishay; 1997, 141.) A continuación redactará otra carta, exhortará a la mujer a que «despierte y descubra sus derechos», y formulará el tipo de *contrato* que ha de establecerse entre el hombre y la mujer (Ishay; 1997, 146).

Dos años más tarde, Mary Wollstonecraft redactaría su propia interpretación de lo que tendría que ser la carta de *Los Derechos de la Mujer* (1792). Su discurso, basado en la educación de la mujer, se desarrolla más en una línea que hoy consideraríamos bastante paternalista y conservador: «La conclusión a la que quiero llegar es bien sencilla. Haced de las mujeres criaturas racionales y ciudadanas libres, y ellas pronto se convertirán en buenas esposas y madres, es decir, siempre que los hombres no descuiden sus obligaciones de esposos y padres» (Ishay; 1997, 157).

En la sociedad capitalista, a la lucha de clases y la lucha de género habrá que concederles la atención que están reclamando algunas voces desde dentro del mundo de la mujer: P. Amrstrong, P. Connelly, M. Barret, M. Benston, R. Hamilton, J. Naiman, B. Ollman, W. Seccombe, M.A. Waters, L. Vogel, por citar algunas. Asimismo, analizando en otro estudio la situación de la mujer en la sociedad norteamericana, llegaba a la conclusión de que «la explotación masculina/femenina no es nada más que una expresión de las relaciones de clase, y que la liberación como género hay que analizarla y valorarla dentro del modo de producción capitalista. Buena parte del debate dentro de la izquierda feminista se está enfocando ya dentro de esta dirección» (Iglesias; 1999, 284). Incluimos un par de ejemplos para ilustrar la necesidad de articular ambas luchas:

- «El *status* de las mujeres es claramente inferior al de los hombres, pero el análisis de esta condición se reduce habitualmente a la discusión de aspectos como la socialización, la psicología, las relaciones interpersonales, el papel del matrimonio como institución social. Pero, ¿son estos los principales factores? Argumentando que las raíces del *status* secundario de la mujer está en el hecho económico, se puede mostrar que las mujeres como grupo tienen, de hecho, una relación definitiva con los medios de producción y que es diferente al que tienen los hombres. Los factores personales y psicológicos entonces devienen de la relación especial con la producción, y que un cambio en el sistema productivo será necesario (pero no suficiente) para que cambien los primeros. Si esta especial relación de las mujeres con la producción es aceptada, el análisis de la situación de la mujer encaja de una forma natural dentro de un análisis de clases de la sociedad» (Margaret Benston, p. 31).
- «El conocimiento total de la desigualdad de género requiere un examen, tanto de las características objetivas del sistema social, como de las conexiones de éstas con el comportamiento individual. El Marxismo nos capacita para explicar como la cultura y las formas de organización social no son creaciones inexplicables, sino que están engarzadas a unas relaciones específicas de *poder*. El *retorno a la clase* debe, por lo tanto, empezar con un análisis estructural del poder, incluyendo el poder determinado por el género, dentro de los sistemas capitalistas» (Joanne Naiman, p. 17).

4. LA RENTA BÁSICA COMO INSTRUMENTO DE PARTICIPACIÓN Y TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

«El hombre es hombre porque influye sobre sus semejantes con algo más que con los puños... Pero no por eso dejan de tener los puños su importancia.» (Max Aub)

Hemos explicado cómo, para Marx, el concepto de justicia es un concepto *jurídico*, que cumple dos papeles: en el primero, la justicia está totalmente determinada por las exigencias del modo de producción dominante; y en el segundo, la justicia es sinónimo de ley. Y también cómo los derechos humanos no son más que simples instrumentos de la clase dominante para conseguir y defender sus propios intereses. Además, aunque el autor los considera positivos, remarca que no por ello son transcendentales o eternos.

De todas formas, Marx no duda y acepta que hay que utilizar las instituciones y los derechos *legales* burgueses para conseguir la transformación de la sociedad capitalista. En este sentido, la utilización de los *derechos burgueses* pueden y deben ser ejercidos, en primer lugar, como instrumentos de lucha para la emancipación del ciudadano político, y, finalmente, absoluta del *género humano*. En esta cuestión, Marx es bien explícito: «las relaciones reales de producción y poder quedan más al desnudo en aquellos conflictos políticos en los cuales la clase obrera luchó contra las injusticias sociales. La demanda de mayores salarios y menos horas laborales han sido siempre las reivindicaciones que permitieron a las clases oprimidas tomar conciencia de su realidad. Estos conflictos representan las locomotoras políticas de la historia». A su vez, «la huelga tiene la capacidad de desvelar un conjunto de mecanismos e instituciones de represión puestas al servicio de los empresarios, como son los juzgados, la policía, el ejército y los medios de comunicación» (Marx-Engels Selected Works; *La lucha de clases en Francia*, 1:217). También pone al descubierto el carácter sistémico de la explotación capitalista.

Pero, a pesar del papel positivo de estas reivindicaciones, hemos de evitar caer en la trampa del reformismo. Es increíble, advierte, que haya «sindicatos que continúen reivindicando únicamente una *tasa de explotación más suave* y no la abolición del sistema salarial» (Marx-Engels Selected Works; *Salarios, Precios y Beneficios*, 1:446). Remarca también que las luchas transformadoras han de estar enfocadas especialmente a conseguir modificaciones en la base material (producción y consumo), y en la conciencia de los trabajadores y ciudadanos; han de asumir que la emancipación llega con la destrucción del sistema capitalista, y no con la aceptación de unos derechos que no pasan de ser guardianes de una situación exclusivamente legal.

Tras tan largo rodeo es posible ahora precisar la justificación ética de la

Renta Básica para quienes parten de una idea de la justicia (o de la no justicia) de tipo marxista. Para estos, la razón ética principal para reivindicar la Renta Básica consiste en que la misma puede ser un importante instrumento de transformación del sistema capitalista hacia un sistema más justo (un sistema socialista), un vehículo de cambio que conduzca a alterar las bases materiales, el sistema de producción e intercambio del sistema basado en la propiedad privada.

Una vez considerada como un derecho ciudadano, y mientras la estructura social básica sea capitalista, la Renta Básica puede jugar una doble tarea. Por una parte, y vinculada a la justificación liberal, dicho derecho puede desempeñar únicamente un papel legitimador, a la manera que están actuando las reivindicaciones laborales habituales. Por otra parte, utilizada con la voluntad de transformación social, de participación ciudadana, puede convertirse en un poderoso instrumento de cambio hacia sociedades donde se pueda vivir una verdadera emancipación. Poderoso mecanismo porque incide y pone en cuestión un elemento esencial del sistema, como es el paso obligatorio por el mercado de trabajo para tener acceso a las rentas, al bienestar social de las poblaciones. El capitalismo requiere que el no propietario de medios de producción tenga que trabajar imprescindiblemente. La Renta Básica permite que esta exigencia del capitalismo se debilite profundamente, e incluso que desaparezca, si solo se pretende un consumo básico. El convertir la obligación al trabajo en un genuino *derecho al trabajo* proporciona a la Renta Básica una dimensión en profundidad y alcance que la convierte en un instrumento privilegiado, no para suavizar el sistema, sino para transformarlo.

5. RECAPITULACIÓN / MANIFIESTO

«La revolución francesa abolió la propiedad feudal en provecho de la propiedad burguesa.» (Karl Marx)

¿Quién va abolir la propiedad capitalista en provecho de la propiedad comunitaria?

La Renta Básica constituye un nuevo derecho ciudadano que facilita la materialización de los demás derechos del hombre y del ciudadano al proporcionar los medios económicos imprescindibles para la independencia y autonomía de la persona. En realidad, es un nuevo derecho que permite la consecución de los demás. Sólo esta característica ya justificaría el interés de esta nueva fórmula en la organización social.

La Renta Básica, como nuevo derecho ciudadano, requiere de una justifi-

cación ética. Justificación que creemos haber mostrado sólidamente anclada desde dos dimensiones diferentes de los principios éticos. Para quienes parten de una interpretación liberal progresista o socialdemócrata de las sociedades (Nozick, Rawls, Van Parijs), la teoría propietarista y el liberalismo igualitario muestran que la apropiación de unos agentes de los bienes producidos por otros requiere unas compensaciones para que las sociedades puedan ser justas. Son interpretaciones dirigidas a modificar el sistema actual, sin que requiera un cambio radical. Por otra parte, para quienes plantean una interpretación crítica, rechazando las sociedades de clase y el capitalismo en particular por ser esencialmente injustas, la Renta Básica puede convertirse en un importante instrumento para transformar radicalmente estas sociedades. En los dos casos, la vertiente ética de la Renta Básica queda ampliamente de manifiesto.

La Renta Básica, por su carácter incondicional y ajeno al mercado de trabajo, aumenta la dignidad de esta prestación frente a otras que existen en la actualidad, enfrentándose a las connotaciones humillantes de la pobreza y la asistencia social. Incluso en sus fases de aplicación parcial, siempre que no conlleve una contraprestación laboral, y en cuyo caso no se podría considerar Renta Básica, incluso en estas situaciones puede facilitar la mejora y dignidad de la atención a ciertos colectivos.

Finalmente, un breve comentario acerca de las condiciones necesarias para que la Renta Básica se materialice. La Renta Básica no es un problema técnico o económico-financiero, sino político. Por tanto, su implantación requiere voluntad y fuerza política para conseguirla, una acción conjunta de la justificación ética (*razón*) y la participación ciudadana (*fuerza*). Por ejemplo:

- En desacuerdo con el comportamiento absolutista de la Corona británica, Oliver Cromwell no necesitó argumentos éticos para hacer decapitar al Rey Carlos I, sino *poder popular* para implantar un período republicano. Cromwell había intentado transformar el régimen monárquico hacia comportamientos más magnánimos, utilizando la *fuerza de la razón*, pero el monarca no se dejó persuadir. Esta actitud impondría la *razón de la fuerza*, de forma que se dice que Cromwell pronunció esta concluyente frase: «de cortaremos la cabeza al Rey con la corona puesta» (Ashley; 1961, 89); posteriormente, dirigiéndose a la Convención Nacional, Sant Just evaluaría este hecho suavizando la expresión: «juizado (el rey) según los derechos de la gente, se rechazó la fuerza por medio de la fuerza» (Muniesa; 1987, 122).
- Cuando Alfonso XIII, el abuelo de D. Juan Carlos, aceptó la renuncia al trono fueron los hechos los que le convencieron de que los republicanos españoles tenían *la razón de la fuerza* en sus manos para proclamar la República; mucho tiempo antes ya venían utilizando la fuerza de los argu-

mentos para que abandonase el país, pero con sólo la fuerza de la razón no se conseguía el requerido externamiento.

Con la Renta Básica ocurre lo mismo. Hace ya bastantes años que se viene argumentando y demostrando su deseabilidad ética y su viabilidad económica financiera. Esta fuerza de la razón es necesaria. Pero ha llegado el momento de apoyarla abiertamente con la fuerza política popular. La Renta Básica es un derecho ciudadano que no ayudará a cambiar la historia sin movilización, sin lucha social, sin exigencia desde las personas, grupos y movimientos. Sin participación popular, sin un amplio movimiento democrático, este derecho ciudadano corre el riesgo de diluirse en la esperanza de los tiempos. Ha llegado el momento de proclamar: *además de interpretar la historia, hay que cambiarla.*

BIBLIOGRAFÍA

- Ashley, Maurice, *England in the Seventeenth Century (1603-1714)*, Pelican Book, Middlesex, 1961.
- Benston, Margaret, *The political economy of women's liberation*, Monthly Review, Vol. 41, Núm 7, 1996.
- Bonder, Gloria, *La Feminización de los Derechos Humanos*, Satélite Eva, Centro de Estudios de la Mujer, Buenos Aires, 1994.
- Buchanan, E. Allen, *Marx an Justice: the Radical Critique of Liberalism*, Rowman and Littlefield, New Jersey, 1982.
- Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, 1962.
- George, Henry, *Progress and Poverty*, Centennial Edition 1879-1979, Robert Schalkenbach Foundation, New York, 1981.
- George, Henry, *Social Problems*, Robert Schalkenbach Foundation, New York, 1966.
- Gouge, Olympe de, «The Declaration of the Rights of Woman (1790)», En *The Human Rights Reader*, Edt. Micheline R. Ishay. Routledge, New York, 1997.
- Gray, Ann, «Resisting economic conscription», *Capital & Class*, núm. 34, primavera, 1988.
- Guettle, Charnie, *Marxism and Feminism: rights of women*, Women's Press, Toronto, 1974.
- Hamilton, R. and Barret, M., *The politics of diversity: feminism, marxism and nationalism*, Verso/New Left Books, London, 1986.

- Iglesias Fernández, José, *El derecho ciudadano a la renta básica*, Libros de la Catarata, Madrid, 1998.
- Iglesias Fernández, José, «La pesadilla del “american dream”: pobres entre los más ricos», en *Viaje al Corazón de la Bestia*, Sara Nieto y Manolo Sáez, Editorial Virus, Barcelona, 1999.
- Iglesias Fernández, José (Coord.), *Ante la falta de derechos, Renta Básica ¡¡YA!!*, Editorial Virus, Barcelona, 2000.
- Laudry, A., *Marxisme and the women question*, Progress Books, Toronto, 1943.
- Locke, John, «Second Treatise on Civil Government», en Ernest Baker, *Social Contract*, Oxford University Press, London, 1946.
- Marx, Karl, «On the Jewish Question». En *Marx: Early Writings*, The Pelican Marx Library, Penguin Books, Middlesex, 1975.
- Marx, Karl, *El Capital*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1975.
- Marx, Karl, *La Lucha de Clases en Francia*.
- Marx, Karl, *Trabajo asalariado y capital*, Aguilera, 1968.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich, *El Manifiesto Comunista*, Federación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 1996.
- Muniesa, Bernat, *El discurso jacobino en la Revolución Francesa*, Ariel Textos de Historia, Barcelona, 1987.
- Naiman, Joanne. *Left feminism and the return to class*. Monthly Review, Vol. 50, Núm 2, 1996.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackweel, Oxford, 1974.
- Pruzan, Elliot R, *The Concept of Justice in Marx*, Peter Lang, New York, 1993.
- Raventós Pañella, Daniel, *El derecho a la existencia*, Ariel Practicum, Barcelona 1999.
- Rawls, John, *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
- Tobin, James, *Essays in Economics: Theory and Policy*, Volume 3, Cambridge, MA: MIT Press, 1982.
- Truyol y Serra, Antonio, *Los derechos humanos*, Editorial Tecnos, 1994.
- Van Parijs, Philippe, *Arguing for Basic Income*, Verso, London, 1992.
- Van Parijs, Philippe, *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política*, Ariel Ciencia Política, Barcelona, 1993.
- Van Parijs, Philippe, *Libertad real para todos*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Vogel, Lise, *Marxism and the oppression of women: towards a unitary theory*, Rutgers University Press, New Jersey, 1983.
- Vogel, Lise, *Women questios: essays for a materialist feminism*, Routledge, New York, 1995.
- Wollstonecraft, Mary, «The Rights of Woman» (1792), en *The Human Rights Reader*, Edt. Micheline R. Ishay, Routledge, New York, 1997.