

John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000, 416 pp.

Lectures on the History of Moral Philosophy es la última versión, mínimamente editada, de las notas de clase que John Rawls distribuyó entre sus estudiantes en su curso de filosofía moral en 1991. Como Barbara Herman, la editora, lo menciona en el prefacio, Rawls impartió diversos cursos de filosofía moral y política en Harvard durante más de treinta años (de 1962 a 1991, de manera oficial y, tras su retiro, hasta 1994). Estas notas publicadas corresponden al periodo en el que Rawls se concentró en la filosofía moral de Kant y en la relación de esta última con su propia teoría de la justicia. Por tanto, buena parte del libro, prácticamente la mitad, está dedicada a la exposición y discusión de la filosofía moral de Kant. Se abordan otros autores, específicamente Leibniz y Hegel, por su relación con esta figura central.¹ La filosofía moral de Hume se presenta, en cambio, de manera independiente. Como también se señala en el prefacio, Rawls no escribió las notas pensando en publicarlas, sino para ayudar a sus estudiantes a comprender el contenido del curso. Dos razones lo convencieron para publicarlas a pesar de haberse resistido a ello por mucho tiempo. En primer lugar, las notas habían estado circulando entre los estudiantes durante años, y aceptó que era injusto no poder tener acceso a ellas por no ser amigo de alguien que hubiera estudiado ética en Harvard. En segundo lugar, existen múltiples versiones de las notas y se convenció de que valía la pena asegurarse de que la versión que sobreviviera fuera la mejor.

Además de servir como una excelente introducción a la filosofía moral de los autores mencionados, las conferencias permiten también aproximarse a una manera de estudiar la historia de la filosofía que Rawls se esforzó por transmitir a sus discípulos. Tal y como lo muestra su propia obra publicada, su interés por estudiar a los clásicos provenía de los problemas filosófi-

¹ La parte correspondiente a la ética de Hegel no formaba parte de las notas distribuidas por Rawls a sus estudiantes, pero se incluye en el libro por razones de completud.

cos que a él le inquietaban. Se trataba de un interés filosófico, más que meramente histórico. Lejos de que la historia de la filosofía moral fuera para él un conjunto de textos del pasado que se estudian con la curiosidad de un anticuario, era una fuente de temas para la reflexión filosófica. Como lo sugiere en la introducción, resulta inadecuado ver a la historia de la filosofía como una sucesión de respuestas, cada vez mejores, a los mismos problemas. De ser así, su estudio no podría servir de mucho a la reflexión filosófica. Él pensaba, por el contrario, que el estudio de textos históricos nos permite apreciar que los problemas filosóficos cambian a lo largo del tiempo, ya que se plantean desde esquemas de pensamiento diferentes unos de otros. Debido a ello, no hay criterios compartidos sobre lo que cuenta como progreso en su resolución: cada esquema de pensamiento condiciona tanto las preguntas mismas como las respuestas que se consideran aceptables. Sostenía también, por tanto, que para entender los textos clásicos es necesario tener presentes las preguntas que sus autores se proponían responder. Esta manera de abordar la historia de la filosofía, como un terreno fértil para la reflexión filosófica, sirve, según Rawls, como un ejercicio de autocomprensión: apreciar cómo las preguntas que los autores clásicos se plantearon estaban condicionadas por los supuestos filosóficos de los que partían nos puede motivar a reflexionar sobre nuestros propios supuestos. En consecuencia, el atractivo del libro que nos ocupa es doble: por un lado, ofrece una valiosa presentación de la filosofía moral de autores clásicos que han ejercido una gran influencia en la filosofía moral contemporánea; por el otro, arroja luz sobre la manera en que Rawls recuperó algunas ideas de estos autores por considerarlas útiles para el desarrollo de su propia teoría. En las páginas que siguen procederé apegándome al mismo orden de presentación que aparece en las *Lectures* y, al igual que en esta obra, dedico la mayor parte del texto a la filosofía moral de Kant.²

² En la versión original de las notas, la presentación de la filosofía moral de Leibniz aparecía en el contexto de la discusión de la teoría de Kant. En la versión publicada, se le dedican dos capítulos que aparecen justo antes de los que corresponden a Kant. La dejaré de lado ya que el interés de Rawls

1. *Hume*

Rawls se refiere a la actitud filosófica propia de Hume llamándola “fideísmo de la naturaleza”, la cual, nos dice, es resultado de una combinación entre su escepticismo y su naturalismo (p. 22). Rawls le atribuye a Hume un escepticismo teórico y epistemológico completamente radical: teórico, porque cuestiona las bases racionales de nuestras creencias; epistemológico, porque si bien acepta que nuestras creencias son inteligibles y tienen sentido, cuestiona las razones que tenemos para apoyarlas (pp. 22–23). Si bien Rawls no lo expresa de este modo, este escepticismo se combina con el naturalismo psicológico de Hume para dar lugar a un escepticismo normativo moderado (p. 23). De acuerdo con el naturalismo psicológico, la naturaleza nos determina a creer lo que creemos al haber dotado a nuestra mente con propensiones naturales que no podemos controlar: las operaciones de la imaginación y la influencia de la costumbre. Por tanto, el escepticismo normativo, como Rawls lo sostiene, tiene que ser moderado: aunque el escepticismo teórico y el epistemológico son radicales, la consecuencia normativa no es la exigencia de que seamos escépticos practicantes ya que, según Hume, no tenemos el poder para controlar nuestras creencias ordinarias mediante actos de la mente y de la voluntad. La reflexión filosófica no tiene el poder de destruirlas. Sin embargo, nos exhorta a suspender aquellas creencias que no son producidas por estas propensiones naturales, como es el caso de las creencias religiosas. Precisamente por no ser el resultado de las operaciones naturales de la mente, estas creencias sí pueden ser socavadas por la reflexión filosófica. La actitud resultante, nos dice Rawls, es la de alguien que comparte las creencias ordinarias de los demás, pero cuando va más allá de ellas, procede con cautela guiado por la probabilidad y el peso de la evidencia; si se rebasa la experiencia, la creencia se suspende (p. 24). Se refiere a esta postura usando la expresión “fideísmo de la naturaleza” porque

por la misma era indirecto: la incluía únicamente porque servía de contexto para una mejor comprensión de la filosofía moral de Kant. Rawls no parece haber incorporado ninguna idea moral de Leibniz en el desarrollo de su propio proyecto filosófico.

Hume no la defiende mediante razonamientos; sino que simplemente la acepta como el resultado de un equilibrio entre sus reflexiones filosóficas y las propensiones psicológicas propias de su naturaleza.

Rawls organiza su exposición en torno a cuatro temas: la concepción de Hume de la deliberación práctica, la tesis de que la justicia es una virtud artificial, la crítica al intuicionismo racional y la teoría del espectador imparcial. Sin embargo, dos son los intereses centrales que guían la exposición en su conjunto: en primer lugar, ofrecer una interpretación de la ética de Hume guiada por el fideísmo de la naturaleza; en segundo, determinar si se encuentra en ella una concepción de la razón práctica. A continuación me detendré brevemente en estos dos intereses.

1.1.

Rawls señala que Hume se propone mostrar por qué tenemos una moralidad, cómo la adquirimos, cómo funciona, y que éste es un tema al cual él aplica el método experimental (p. 73). El propósito de Hume no es decirnos cómo debemos juzgar moralmente, sino explicar por qué juzgamos de la manera en que lo hacemos. Este aspecto del fideísmo de la naturaleza destaca en varios lugares de la exposición de Rawls, especialmente en su interpretación de la justicia como una virtud artificial. Señala que el propósito de Hume es mostrar que la moralidad es expresión de nuestra naturaleza, dado nuestro lugar en el mundo y nuestra dependencia de la sociedad (p. 51). En contra de la doctrina del derecho natural de acuerdo con la cual las obligaciones morales se basan en la ley natural o divina, Hume ofrece una explicación de la moralidad como un hecho natural (p. 58), lo cual comprende tanto las virtudes “naturales” como las “artificiales”. Las virtudes naturales son cualidades que los seres humanos naturalmente poseemos y que, también de manera natural, aprobamos. Entre ellas se encuentran la caridad y la generosidad. La justicia, en cambio, es una virtud artificial porque no surge naturalmente, sino por el “artificio” de los seres humanos: surge tras el establecimiento de las reglas de la justicia mediante una convención. Como Rawls lo enfatiza, Hume ofrece

una explicación naturalista de la necesidad de tal convención. Son las condiciones propias de nuestra situación natural las que hacen necesarias las virtudes artificiales de la justicia y de la fidelidad en el cumplimiento de las promesas (p. 58). Las reglas de la justicia, en particular, se introducen para remediar las inconveniencias que proceden de la natural generosidad limitada de los seres humanos, así como de la escasez y la inestabilidad en la posesión de bienes externos (p. 58). Se trata, básicamente, de las disposiciones que regulan la propiedad y su transferencia, así como las promesas. Hume explica que si bien el interés personal en proteger la propia propiedad es el motivo original para el establecimiento de las reglas de la justicia, ésta llega a considerarse una virtud en consideración del interés público, el cual se ve beneficiado con el funcionamiento de las reglas de la justicia a pesar de resultar contrarias, en ciertas ocasiones, al interés personal. Rawls explica que, según Hume, nuestra aprobación de la justicia es moral cuando tiene lugar desde el punto de vista de un observador imparcial que simpatiza con el interés público —en oposición a una aprobación no moral que surge desde la perspectiva del interés personal. El punto importante para Rawls es que Hume logra explicar el surgimiento de motivos morales “artificiales” a partir de hechos naturales verdaderos sobre los seres humanos.

En su propia teoría de la justicia, Rawls retoma esta tesis de Hume, y se propone explicar cómo la pregunta sobre los principios de justicia que deben regir a una sociedad surge en virtud de ciertas condiciones naturales propias de las sociedades humanas y a las que denomina “las circunstancias de la justicia”.³ Hume sostiene que la justicia es útil cuando los recursos naturales no son ni abundantes ni escasos en extremo, y cuando los hombres no son ni completamente benevolentes ni totalmente egoístas.⁴ Rawls, siguiendo a Hume, afirma que la pregunta por la justicia surge cuando existe escasez de recursos y cuando

³ Rawls 1971, sec. 22.

⁴ Hume 1777, sec. 3, “De la justicia”. En lo que sigue citaré el número de página de la edición original seguido del número correspondiente en la traducción castellana entre corchetes.

los seres humanos comparten el interés en la cooperación social, pero sus fines diversos los hacen entrar en conflicto a unos con otros. Hume también sostiene que la justicia es útil únicamente entre seres que son lo suficientemente iguales en el poder que tienen de dominar a los demás y que no son autosuficientes. Resulta sorprendente que Rawls haya incorporado también este punto sobre la igualdad física, ya que Hume había sugerido que la desigualdad entre los europeos civilizados y los indios bárbaros volvía inútil la justicia, y que, de manera similar, la desigualdad entre hombres y mujeres haría igualmente inútil la justicia. Hume señala que las mujeres usualmente se encuentran subordinadas a los hombres, quienes se unen para ejercer su dominio sobre ellas, aunque, nos dice, las mujeres con frecuencia han logrado romper esa confederación.⁵ Afortunadamente, Rawls abandonó en escritos posteriores la condición de igualdad física y se quedó con la condición normativa de igualdad moral, la cual es difícil de incorporar en una explicación naturalista de las circunstancias en las que surge la pregunta por la justicia, pero resulta mucho más apropiada en una teoría normativa de la justicia de inspiración kantiana.

1.2.

El naturalismo psicológico está estrechamente relacionado con la ausencia, según Rawls, de una concepción de la deliberación racional o del razonamiento práctico en la filosofía moral de Hume (p. 50). Rawls sostiene que, en el modelo de deliberación práctica humeana, los principios de la razón práctica no figuran en lo absoluto; el modelo es completamente psicológico, no racional. Esta tesis de Rawls se opone a lo que él denomina “la concepción oficial” de acuerdo con la cual Hume ofrece una concepción racional de la deliberación práctica en la que destacan el principio de tomar los medios efectivos para los fines que nos proponemos, y el principio de corregir nuestras pasiones a la luz de creencias verdaderas (p. 31). Para desarrollar su interpretación de la deliberación humeana, Rawls expone de manera concisa y clara la teoría de las pasiones en el *Tratado de la*

⁵ Hume 1777, pp. 190–191 [56–57].

naturaleza humana. Por otro lado, explica que cualquier concepción del razonamiento práctico debe contener principios de la razón práctica que guíen la deliberación y a la luz de los cuales sea posible evaluar el razonamiento como correcto o válido. En este contexto, introduce su propia distinción entre principios prácticos racionales y principios prácticos razonables. Los primeros, nos dice, son los que empleamos en la deliberación sobre preguntas prudenciales, como el principio de tomar los medios más efectivos para alcanzar nuestros fines; los segundos regulan cómo deben conducirse las personas al relacionarse unas con otras, y entre ellos están los principios de equidad [*fairness*] y de justicia (pp. 46–47). Su posición sobre Hume es que ninguno de estos dos tipos de principios tiene cabida en su teoría.

Rawls señala que los candidatos más prometedores para servir de criterios en la deliberación son, por un lado, el punto de vista general, al que Rawls se refiere como el punto de vista del observador imparcial y, por el otro, la pasión tranquila que Hume denomina “el apetito general hacia el bien”. El punto de vista del espectador imparcial es propiamente la perspectiva desde la cual los juicios morales son posibles. Las virtudes son cualidades que aprobamos y los vicios son aquellas que desaprobamos. Sin embargo, los juicios morales no se hacen con base en cualquier sentimiento de aprobación o de desaprobación, sino conforme al que experimentamos cuando evaluamos el carácter de una persona desde el punto de vista del observador imparcial. Desde esta perspectiva juzgamos por simpatía con los efectos que las acciones o el carácter de la persona tienen sobre las personas cercanas a ella, y según reglas generales, esto es, de acuerdo con los efectos usuales que una acción o disposición tienen y no con base en los que de hecho tienen en una circunstancia particular. Rawls señala que el punto de vista del observador imparcial no es una norma para el juicio moral, sino una explicación de las condiciones en las cuales, de hecho, hacemos juicios que consideramos morales.

El apetito general hacia el bien es la pasión responsable de que en muchas ocasiones no nos dejemos llevar por nuestros apetitos más particulares. Esto sugiere que el apetito general

hacia el bien tiene algún tipo de autoridad normativa, tal vez racional, sobre las pasiones particulares. Que Hume no estaría de acuerdo con esta interpretación queda de manifiesto cuando señala que debido al carácter tranquilo de esta pasión existe la tendencia a confundirla con las operaciones de la razón (p. 44). Claramente, entonces, la pasión no tiene la autoridad de un principio de la razón práctica. La conclusión de Rawls es que tal apetito general no tiene ninguna autoridad normativa como para guiar la deliberación: se trata de un principio psicológico cuya prioridad sobre los apetitos particulares se basa en su fuerza psicológica, no en su autoridad racional (p. 50).

Este escepticismo de Hume sobre la capacidad de la razón humana para guiar la conducta lleva a Rawls a atribuirle un escepticismo moral, el cual, nos dice, forma parte de su fideísmo de la naturaleza (p. 14). Se trata de una tesis sorprendente, ya que si bien es verdad que Hume ofrece una explicación psicológica del origen tanto de las creencias sobre cuestiones de hecho como de los juicios morales en la que la razón no desempeña ningún papel normativo, él mismo no deriva consecuencias escépticas en ninguno de estos casos. Su conclusión escéptica sobre el poder del entendimiento es ampliamente conocida; pero su conclusión sobre la moral no lo es tanto y resulta, además, completamente opuesta. Afirma que la moral es buena para nosotros y que debemos regocijarnos de ser virtuosos ya que tenemos tanto motivos morales como de interés personal para serlo. Difícilmente podría ser más elocuente cuando, en la conclusión de la segunda *Investigación*, afirma:

Pero ¿qué verdades filosóficas pueden ser más ventajosas para la sociedad que aquellas que aquí hemos ofrecido, las cuales representan la virtud en todos sus auténticos y más atractivos encantos, y que hacen que nos acerquemos a ella con facilidad, confianza y afecto? [...] No habla de inútiles austeridades y rigores, de sufrimientos ni de negarse a uno mismo. Declara que su solo propósito es hacer que sus partidarios y toda la humanidad, durante cada instante de su existencia, estén, de ser posible, alegres y contentos [...].⁶

⁶ Hume 1777, sec. 9, "Conclusión", pp. 279 [164].

La conclusión de la investigación naturalista sobre el origen de los conceptos morales ilustra que del rechazo de un papel normativo para la razón en la moral no tiene por qué seguirse una conclusión escéptica. Hume sostiene que la razón no tiene ninguna función práctica y que tenemos suficientes motivos para ser virtuosos. Si bien no plantea directamente la cuestión de la justificación de las creencias morales, su tesis de que tales creencias son buenas para nosotros y que debemos regocijarnos de tenerlas las justifica plenamente al interior de su propia teoría. A diferencia del entendimiento que se socava a sí mismo cuando reflexiona sobre sus propios poderes, el sentido moral “deberá adquirir ciertamente nuevo vigor cuando, al reflexionar sobre sí mismo, apruebe los principios del que se ha derivado, sin encontrar en su nacimiento y origen nada que no sea grande y bueno” (*Tratado*, libro III, conclusión, p. 819).

Asumir, como Rawls lo hace, que una explicación sentimentalista del origen de los conceptos morales tiene que conducir a un escepticismo moral es dar por supuesto que la única explicación adecuada de la fuerza normativa de los conceptos morales tiene que ser algún tipo de racionalismo.

2. *Kant*

Más que un estudio de la filosofía moral de Kant, los capítulos dedicados a ella contienen una interpretación que se ha vuelto familiar y en la que se inscriben varios intérpretes, estudiantes de Rawls, que desde la década de los setenta han producido una serie de escritos en los que la filosofía moral kantiana ha sido presentada y defendida como una teoría moral alternativa a otras contemporáneas, especialmente al utilitarismo.⁷ Como es bien sabido, en *Teoría de la justicia* Rawls se propone ofrecer una alternativa al utilitarismo y presenta una teoría inspirada en la tradición del contrato social y en la filosofía moral de Kant. El resultado del impulso inicial dado por Rawls ha sido la consolidación de la posición “kantiana” en la filosofía moral contempo-

⁷ Herman 1993; Hill 1991 y 1992; Korsgaard 1996a y 1996b; Nell (O’Neill) 1975, 1989 y 1996; si bien no se trata de un discípulo de Rawls, quisiera mencionar también el trabajo de Wood 1999.

ránea, la cual contiene desde interpretaciones detalladas de los textos del propio Kant hasta desarrollos y aplicaciones inspirados en su teoría. Si bien él nunca lo expresa de esta manera, el eje de la lectura de Rawls está en rescatar aquellos elementos de la filosofía moral de Kant que pueden ser todavía útiles para sus propios intereses filosóficos, al tiempo que relega los aspectos metafísicos difíciles de aceptar y de defender. Además de presentar un Kant con la menor metafísica posible, reinterpreta aquellos elementos de la metafísica kantiana imposibles de desear de modo que resulten menos extraños a temperamentos naturalistas. La lectura ontológica de los dos mundos, el sensible y el inteligible, el noumèno y la cosa en sí, desaparecen de la lectura rawlsiana. El resultado es lo que se ha denominado la interpretación “práctica” de la filosofía moral de Kant, la cual, por un lado, rechaza los residuos de racionalismo dogmático presentes en su teoría por ser inconsistentes con algunas de sus tesis centrales y, por el otro, enfatiza y desarrolla la tesis kantiana de que los principios y los conceptos morales se justifican porque responden adecuadamente a nuestras preguntas sobre cómo debemos actuar. Si bien se trata de una interpretación que, como veremos más adelante, “corrige” al propio Kant en algunos aspectos, la exposición de Rawls subraya también las preocupaciones e intereses que animan la filosofía kantiana. En particular, destaca el papel de las preocupaciones religiosas, no obstante su profundo desacuerdo con Kant en este punto.

El estudio de la filosofía moral de Kant que Rawls ofrece es largo y complejo. En lo que sigue me ocuparé de tres temas centrales que guían la exposición en su conjunto: la ley moral, el hecho de la razón y la fe práctica (p. 146).

2.1. La ley moral

Rawls comenta en detalle las tres formulaciones del imperativo categórico manteniéndose apegado a los textos originales, al tiempo que ofrece una interpretación guiada por los intereses de su propio proyecto filosófico, a saber, la lectura procedimentalista y constructivista del imperativo kantiano. Inicia su exposición con un breve resumen de la estructura del primer capítulo de la

Fundamentación de la metafísica de las costumbres, y dedica varias páginas a una explicación del valor absoluto de la buena voluntad. Sostiene que la buena voluntad desempeña dos papeles en la doctrina de Kant. En primer lugar, la capacidad para tener una buena voluntad especifica el dominio de aplicación de la ley moral, a saber, las personas humanas en tanto que poseen las capacidades de la razón práctica y de la sensibilidad moral. Poseer tal capacidad es la condición para poder ser miembros de un posible reino de los fines. En segundo lugar, la buena voluntad desempeña el papel de dotar de sentido a la vida humana: por un lado, la vida humana carece de valor si dejamos de proponernos fines dentro de los límites establecidos por la ley moral; por el otro, otorgamos valor a nuestra vida y al mundo mismo al respetar la ley moral y al tratar de tener una buena voluntad (p. 158). De acuerdo con Kant, la vida humana y el mundo mismo adquieren sentido en la medida en que nos guiamos por la ley moral y nos esforzamos por tener una voluntad buena (pp. 160–161).

Los siguientes tres capítulos están dedicados a las tres formulaciones del imperativo categórico; uno para cada una de ellas. En el capítulo dedicado a la fórmula de la ley universal, Rawls indica que le interesan, principalmente, tres temas: la prioridad de lo correcto [*the priority of right*], la idea de una filosofía moral centrada en cómo ser merecedores de la felicidad en lugar de cómo ser felices, y la idea de la ley moral como una ley de la libertad (p. 162).

2.1.1.

En su primera formulación, el imperativo categórico exige que actuemos según máximas que podamos querer como leyes universales. Buena parte de la literatura sobre la filosofía moral de Kant se ha centrado en tratar de entender, criticar o defender la derivación de deberes a partir de este principio general. Ante ello, Rawls sostiene que la universalización es inadecuada para generar el contenido de una doctrina moral (p. 163). Resulta irónico que a pesar de criticar la atención excesiva que se ha puesto en esta fórmula en detrimento de otros aspectos de

la filosofía moral kantiana, él mismo haya contribuido significativamente a ello. Su único artículo publicado sobre la filosofía de Kant contiene una interpretación procedimental de la primera fórmula del imperativo categórico, la cual ha sido una de sus contribuciones más influyentes entre los neokantianos.⁸ De acuerdo con esta lectura, la primera fórmula debe entenderse como un procedimiento mediante el cual verificamos si nuestras máximas de acción pueden ser leyes universales.⁹ Si bien esta lectura tiene una amplia base en los textos de Kant, es un error considerar el procedimiento de universalización como *el* modelo kantiano de la deliberación moral. Cuando se ocupa de la derivación de deberes éticos en *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, Kant lo relega a un claro segundo plano y apela a un criterio “sustantivo”: la exigencia de tratar a la humanidad como un fin en sí mismo, de donde se derivan los deberes más específicos.¹⁰

La posición de Rawls sobre el lugar que debe otorgarse al procedimentalismo es ambigua. Como lo mencioné líneas antes, Rawls critica la atención excesiva de que ha sido objeto en la mayoría de los intérpretes y críticos de la filosofía moral de Kant. Sin embargo, su propia interpretación tiende a privilegiarlo debido al lugar central que ocupa en su propia teoría de la justicia. En ella propone que los principios de justicia correctos son aquellos que serían el objeto de un acuerdo equitativo [*fair*] entre personas situadas en una posición de igualdad, a la que denomina “posición original”.¹¹ Esta última establece un procedimiento para la elección de principios de justicia diseñado conforme a convicciones morales básicas (lo que Rawls denomina “juicios morales ponderados”). Lo que me interesa destacar es que, en este punto en particular, Rawls interpreta

⁸ Rawls 1989.

⁹ Kant (1785, p. 26/ vol. 4, p. 41 de la edición de la *Preussische Akademie der Wissenschaften*) define las máximas como principios subjetivos de la voluntad. Una máxima es una regla o principio conforme al cual una persona de hecho actúa; por ejemplo, “nunca dejar sin vengar las ofensas recibidas”.

¹⁰ Kant 1797. Por esta razón, Allen Wood (1999, cap. 4) ha propuesto dejar de lado la primera fórmula del imperativo y centrar la atención en la segunda.

¹¹ Véase Rawls 1971, sec. 1-4.

a Kant desde el punto de vista de su propia teoría. Si bien la lectura procedimentalista de la primera fórmula es adecuada, lo que ya no resulta adecuado es sostener que en la filosofía moral de Kant los principios y los deberes éticos se establecen con base en el procedimiento de universalización, ni mucho menos que este procedimiento constituye el modelo “kantiano” de deliberación moral. Si bien Kant privilegia la primera fórmula del imperativo en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*, se trata del principio general de la moralidad, el cual está subdeterminado en relación con la distinción que él hace posteriormente entre deberes éticos y de justicia. En *La metafísica de las costumbres* introduce dos principios subsidiarios (el principio supremo de la virtud y el principio universal de la justicia), los cuales están formulados con base en la conjunción del principio moral general y algunas características universales de los seres racionales finitos.¹² Estos dos principios subsidiarios son la guía para la derivación de deberes éticos y de justicia.

Mi desacuerdo principal con Rawls en este punto es que él tiende a presentar la primera fórmula como un procedimiento para el logro de un *acuerdo*.¹³ La pregunta sobre qué máximas podemos querer como leyes universales no es, en modo alguno, equivalente a la pregunta sobre qué máximas podrían ser el objeto de un acuerdo entre las personas en una situación de equidad. No obstante, en su interpretación de la primera fórmula del imperativo, Rawls introduce elementos de la posición original que responden al propósito de posibilitar un acuerdo equitativo. Atribuye a Kant el supuesto de que al llevar a cabo el procedimiento de universalización se debe deliberar ignorando los rasgos específicos de las personas, el contenido de sus fines y deseos particulares, así como el lugar que ocupan en el mundo social (pp. 175–176).¹⁴ Estos límites en la información

¹² Discuto esta transición en Rivera (2003), cap. 1.

¹³ Discuto la interpretación que Rawls hace del imperativo categórico en Rivera 2000.

¹⁴ También introduce la noción de “necesidades humanas verdaderas”, la cual es paralela a los bienes primarios en la posición original. Si bien esta noción está tomada del texto del propio Kant, él la introduce con fines ajenos al procedimiento de universalización.

no son otros que “el velo de la ignorancia” de la posición original. La dificultad es que este velo se introduce para que el acuerdo sea equitativo, y a menos que suponga que el objetivo del procedimiento de universalización sea el logro de un acuerdo equitativo, no veo cómo Rawls puede justificar los límites en la información en su lectura del imperativo. Atribuir tal objetivo al procedimiento de universalización es, sin embargo, erróneo. A Kant le interesa determinar qué principios de acción puede querer una voluntad pura, y éstos no tienen por qué coincidir con aquellos que podrían ser el objeto de un acuerdo equitativo. En todo caso, la justificación de los principios morales kantianos no está en ser el objeto de un acuerdo equitativo, sino en ser los principios morales que una voluntad pura necesariamente quiere. Este último punto queda claro si consideramos los principios que establecen deberes hacia uno mismo. Según Kant, cultivar los propios talentos y capacidades es un deber moral porque la voluntad pura de un ser finito no puede querer no cultivarlos: la voluntad quiere la realización de sus fines, cualesquiera que éstos sean, y un medio necesario para ello son los talentos y las capacidades cultivados; por lo tanto, la voluntad tiene que querer el cultivo de sus talentos y capacidades (quien quiere el fin quiere los medios). Al margen de qué tan plausible sea el razonamiento de Kant, lo importante es que el establecimiento de este deber moral no tiene nada que ver con qué principios podrían ser el objeto de un acuerdo equitativo.

No es ninguna casualidad que la interpretación de la primera fórmula del imperativo como un principio para el logro de un acuerdo funcione mejor para el establecimiento de deberes hacia los demás, tales como cumplir las promesas y ayudar al prójimo. Después de todo, esta lectura introduce algunos elementos de la posición original, la cual está diseñada para la elección de principios de justicia y no de deberes hacia uno mismo. Tal vez podría replicarse que en este caso, como en otros, Rawls está “corrigiendo” a Kant: que los principios morales que interesan son los que establecen deberes hacia los demás, y que los deberes hacia uno mismo pueden dejarse de lado. Para expresarlo de otro modo: podría decirse que si la interpretación del impe-

rativo como un principio para el logro de un acuerdo no sirve para la derivación de deberes hacia uno mismo, no excluye nada importante. El problema, sin embargo, es que esta “corrección” a Kant sería tan masiva que resultaría completamente implausible. La ética de Kant difícilmente puede interpretarse como una moralidad de deberes hacia los demás exclusivamente. Se trata, ante todo, de una ética del cultivo del carácter o del perfeccionamiento moral.¹⁵ No debe olvidarse que el imperativo categórico, según Kant, es el principio que guía la adquisición de una voluntad buena. Más aún, Rawls no sugiere en ningún momento que pretenda llevar a cabo tal “corrección”.

2.1.2.

Considerando que Kant formula el principio supremo de la virtud a partir de la segunda fórmula del imperativo, cabe la pregunta de si ésta es efectivamente equivalente a la primera, como él lo afirma en la *Fundamentación*. En su segunda formulación, el imperativo exige que tratemos a la humanidad siempre como un fin y nunca como un mero medio. A diferencia de la primera, la así llamada “fórmula de la humanidad”, o “del fin en sí mismo”, establece el *contenido* de la moralidad, es decir, el valor supremo o moral en aras del cual actuamos cuando lo hacemos moralmente. Varios intérpretes han sostenido que las fórmulas no son equivalentes, en parte porque la segunda establece más deberes y de manera más apropiada que la primera.¹⁶ Además, como lo acabo de mencionar, la segunda nos dice algo que no estaba contenido en la primera, a saber, cuál es el valor incondicionado que la moralidad nos exige respetar. La posición de Rawls es que las fórmulas son equivalentes. Propone entender la diferencia entre ellas en términos de los puntos de vista que adoptan sobre el procedimiento del imperativo categórico: en la primera fórmula consideramos una situación moral desde el punto de vista del agente que sujeta sus máximas a la condición de ser leyes universales; en la segunda, el imperativo exige que

¹⁵ Desarrollo esta interpretación en Rivera (2003), cap. 2.

¹⁶ Véase Korsgaard 1996b, “Kant’s Formula of Humanity”; y Wood 1999, cap. 4.

nos veamos a nosotros mismos y a los demás como personas que se ven afectadas por nuestras acciones, es decir, como seres que no deben ser tratados como meros medios; en la tercera, la cual exige que nos concibamos como voluntades universalmente legisladoras, regresamos al punto de vista del agente, pero no como alguien sujeto a las exigencias morales, sino como el agente que legisla leyes universales (p. 183). Rawls observa que esta interpretación no es fiel al texto de Kant ya que la interpretación sostiene que en la segunda y en la tercera fórmulas se presupone el procedimiento del imperativo categórico, así como el contenido que se obtiene a partir del mismo, algo que ciertamente carece de apoyo textual.

Kant sostiene que las tres fórmulas del imperativo son equivalentes y que la diferencia entre ellas es “subjetiva”. Esto significa que aunque objetivamente se trata de un mismo imperativo en tres formulaciones, éstas difieren en qué tan intuitivas resultan para nosotros y en la facilidad con que nos pueden motivar a actuar. En la expresión usada por Kant, la segunda y la tercera fórmulas facilitan el acceso del imperativo a la mente humana. A lo largo de este capítulo y del siguiente, el problema que ocupará a Rawls es explicar qué quiere decir Kant cuando sostiene que el propósito de tener varias fórmulas es acercar una idea de la razón (la ley moral) a la intuición y al sentimiento de acuerdo con una analogía (p. 182).

2.1.3.

Al abordar la pregunta sobre cuál es el propósito de tener varias fórmulas, Rawls enfatiza que, a diferencia de otros racionalistas —como Samuel Clarke—, Kant ofrece una explicación de cómo las exigencias de la moralidad son capaces de motivarnos al apelar a ciertas aspiraciones e intereses humanos. La tercera fórmula exige que nos concibamos a nosotros mismos como voluntades que legislan leyes universales para un mundo concebido como un reino de los fines. La ley moral se acerca aquí a la intuición, porque el reino de los fines es la concepción de un particular; y una intuición, Rawls lo explica, es la conciencia o experiencia de un particular, de una cosa individual (p. 212).

Para la mente humana es muy diferente pensar la idea abstracta de la ley moral que representarse en concreto el pleno cumplimiento del mandato contenido en esta ley, a saber, en el reino de los fines. Este último es, específicamente, un ideal: es la concepción de algo individual determinado por una idea de la razón —en este caso, por la ley moral. La consideración de este ideal facilita la influencia de la ley moral en la mente humana porque, por un lado, la representación de algo individual es más clara para nosotros que la representación de la idea de la ley moral; y por el otro, la consideración del ideal del reino de los fines, según Rawls, despierta en nosotros el anhelo de ser miembros de él. Parte de la idea aquí es que la ley moral nos permite descubrir ciertos aspectos de nuestra naturaleza que nos elevan por encima de las necesidades naturales, nos acercan a lo sublime y nos revelan nuestra libertad.

El tratamiento de la ley moral conecta naturalmente con la tesis de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno y con la lectura constructivista del imperativo. Éste es el contenido de los dos capítulos siguientes. La tesis de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno se ha vuelto un lugar común entre filósofos políticos que defienden la prioridad de la justicia sobre las concepciones individuales del bien. Rawls ofrece una de las versiones más acabadas de esta posición según la cual ninguna concepción individual del bien puede ser valiosa ni, por tanto, permisible, si es incompatible con las exigencias de la justicia (que especifican lo correcto). En su filosofía política, Kant afirma esta tesis liberal cuando sostiene que los fines que cada persona se propone han de estar sujetos a la condición de ser consistentes con el principio universal de la justicia, el cual es una versión de la primera fórmula del imperativo aplicada al ejercicio de la libertad de acción. En el contexto de su filosofía moral (o ética), estrictamente, es importante notar que la prioridad de lo correcto sobre lo bueno no es una tesis política, sino metafísica, y que pertenece a su teoría de la razón práctica y del valor moral. De acuerdo con Kant, los conceptos de lo bueno y lo malo morales presuponen la ley moral, la cual, en la lectura de Rawls, es un principio que especifica lo correcto. Por ejemplo, el concepto

de una voluntad buena presupone la ley moral conforme a la cual esta voluntad actúa y en virtud de lo cual es buena. La ley moral tiene que ser anterior a los conceptos de lo bueno y de lo malo porque, de no ser así, la moralidad sería heterónoma. Dicho muy brevemente,¹⁷ en la razón práctica los principios son anteriores a los conceptos porque, por un lado, en cuanto razón, opera según principios, y por el otro, en cuanto práctica, se ocupa de la determinación de la voluntad en la producción de objetos (en contraste con el conocimiento de los mismos). Kant parece pensar que esta determinación sólo puede tener lugar de acuerdo con principios que guíen la voluntad: ésta debe verse como un poder causal que, en cuanto tal, precisa de leyes o principios que la gobiernen. Podría ser, sin embargo, que el contenido de los principios morales mismos estuviera dado por conceptos de lo bueno y lo malo anteriores a ellos. En este caso, la moralidad sería heterónoma. La autonomía, para Kant, consiste en la determinación de la voluntad conforme a principios que tienen su origen en la razón humana. La moralidad tiene que ser autónoma, según él, pues de otro modo no podría ser incondicionada. Solamente un principio cuya autoridad proviene de la autoridad natural que tenemos sobre nosotros mismos puede ser incondicionado; cualquier otro tiene una autoridad condicionada por el reconocimiento que merezca la fuente de la que proviene.

Siguiendo la tesis de la prioridad de los principios de lo correcto sobre los conceptos de lo bueno, Rawls sostiene que todas las concepciones del bien en la filosofía moral de Kant presuponen el procedimiento del imperativo categórico. Esta tesis está estrechamente relacionada con el constructivismo, según el cual los principios de lo correcto que especifican los deberes de justicia y de virtud deben verse como el resultado de un procedimiento de construcción de acuerdo con un principio de la razón práctica (el imperativo categórico). Este procedimiento de construcción, dice Rawls, refleja nuestra capacidad para la razón práctica, así como nuestra calidad de personas libres e iguales moralmente (p. 237). El constructivismo se opone al realismo moral metafísico, el cual sostiene que el contenido de la mo-

¹⁷ La explicación de este párrafo es mía.

ralidad proviene de hechos morales independientes de nosotros que podemos descubrir y hacer objeto de nuestro conocimiento.¹⁸ La lectura constructivista es central en la interpretación “práctica” que Rawls hace de Kant. Esta última subraya que el uso que hacemos de la razón en la acción es diferente del uso que hacemos de ella al conocer el mundo. La cuestión no es meramente que los principios de la razón práctica tengan como propósito guiar la conducta y no nuestro conocimiento del mundo. Toda ética es “práctica” en este sentido. La tesis kantiana es que los principios y los conceptos (de lo bueno y lo malo) que guían la acción son nuestras respuestas a nuestras preguntas de acción. La posición es doblemente práctica ya que el origen de los principios mismos es también práctico. El realismo moral metafísico, en cambio, sostiene que tales principios y conceptos provienen de una realidad moral “independiente” de nosotros, de la cual podemos tener conocimiento. El constructivismo está estrechamente relacionado con la interpretación práctica, ya que sostiene que los principios morales que contienen deberes específicos son el resultado de un proceso de construcción de la razón práctica a partir del principio moral fundamental, el cual, a su vez, se origina en la autonomía de la razón.

En su propia teoría de la justicia, Rawls emplea la idea de que los principios morales son doblemente prácticos, así como la idea central del constructivismo. Los principios de la justicia como equidad que él propone se originan en un procedimiento de construcción que tiene lugar en la posición original y que refleja la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Una manera obvia y muy extendida de entender estas tesis es en términos contractualistas y afirmando que el constructivismo no es más que un tipo de contractualismo.¹⁹ Como lectura de la filosofía moral de Kant, sin embargo, la equiparación es errónea por las razones que ya mencioné anteriormente. El contractualismo establece una conexión directa con la tesis de que los princi-

¹⁸ Rawls se ocupa de esta posición en el capítulo IV de la parte sobre Hume, donde discute el racionalismo metafísico de Samuel Clarke.

¹⁹ Una propuesta moral “kantiana” en un sentido amplio y contractualista es la de Scanlon 1998.

pios morales son resultado de un acuerdo equitativo entre las personas. La tesis constructivista de Kant, en cambio, rastrea el origen de los principios morales hasta la autonomía de la razón, y no en un acuerdo entre las personas.

2.2. El hecho de la razón y la fe práctica

Considerando el interés de Rawls en la conexión que Kant establece entre la moralidad y las aspiraciones y motivaciones humanas, no debe sorprendernos que le dedique un capítulo completo al hecho de la razón. Este hecho, según Kant, es la conciencia de la autoridad de la ley moral sobre nosotros en nuestra vida cotidiana al descubrir nuestra capacidad de vernos motivados a actuar conforme a ella aun en contra de nuestras inclinaciones más fuertes, como el amor a la vida. Esta conciencia, según Kant, nos revela nuestra libertad en cuanto capacidad de actuar con independencia de las inclinaciones y de determinar nosotros mismos de manera autónoma cómo hemos de hacerlo.

En su discusión del hecho de la razón, a Rawls le interesa la cuestión de la motivación moral, así como la tesis de que tal hecho revela la libertad o autonomía de la facultad completa de la razón, tanto teórica como práctica. En los tres últimos capítulos dedicados a Kant, aborda cuestiones relativas a la certificación [*authentication*] de los usos de la razón, tanto el especulativo como el práctico, y de la unidad de la facultad completa. Sostiene que la razón humana tiene que certificarse a sí misma de manera reflexiva ya que no hay nada fuera de ella que pueda hacerlo. La razón pura práctica lo hace mediante el hecho de la razón, pues la autoridad de su principio supremo (la ley moral) queda manifiesta en él; en cambio, la razón especulativa queda certificada porque sus principios e ideas otorgan una unidad sistemática al conocimiento empírico del entendimiento (p. 267). Rawls propone entender la unidad de la razón teórica y práctica en términos de una armonía entre los puntos de vista que le corresponden a cada una de ellas: el teórico y el práctico, respectivamente. Desde el punto de vista teórico nos interesa saber cómo es el mundo, tanto el natural como el social; desde el

práctico, nos interesa determinar cómo hemos de actuar. Como lo mencioné al principio, Rawls rechaza la lectura ontológica de los puntos de vista: no se trata de perspectivas que surjan desde dos mundos diferentes, sino de puntos de vista desde los que nos planteamos preguntas diferentes sobre un mismo mundo, el cual es tanto un objeto de conocimiento como un lugar para la acción (p. 277).

En la parte final de su estudio sobre Kant, Rawls se detiene en el tema de la fe práctica y ofrece una interpretación política de la misma. Objetos de fe práctica son aquellos objetos de la razón práctica necesarios para la moralidad y a favor de los cuales sólo es posible ofrecer argumentos prácticos ya que es imposible tener conocimiento de los mismos. Entre ellos se encuentran la libertad, el reino de los fines y, según Kant, las ideas que es necesario postular si nuestro compromiso con la moralidad no ha de ser una ilusión, a saber, las ideas de Dios y de la inmortalidad del alma. Para Kant, la ley moral conduce a la idea del bien supremo en el cual la felicidad es distribuida en proporción a la virtud. Dios y la inmortalidad del alma se introducen como condiciones necesarias para la realización de tal bien supremo. Contra Kant, Rawls objeta que nada en la ley moral permite formular el bien supremo de este modo, y que, así entendido, es en realidad un elemento de la filosofía de Leibniz que Kant nunca reformuló para hacerlo consistente con su propia filosofía moral (p. 317). Rawls considera que el reino de los fines, en cambio, es un ideal moral al cual efectivamente conduce la ley moral, y para cuya realización no necesitamos presuponer ideas religiosas. Más aún, propone que la realización del reino de los fines se entienda en términos políticos: como el proyecto de organizar regímenes constitucionales representativos y una sociedad internacional pacífica. Para ello es necesaria la fe práctica; por un lado, fe en la realidad de la libertad humana y, por el otro, en que el orden natural y el curso de la historia no son hostiles a tales proyectos políticos. Cabe señalar que, en cuanto interpretación del bien supremo, esta lectura se aleja tanto del contenido como del espíritu del texto de Kant, para quien la moralidad conducía a la religión.

3. *Hegel*

Para concluir, mencionaré muy brevemente las críticas de Hegel a Kant que Rawls considera acertadas y que, por lo mismo, ejercieron cierta influencia en su propio pensamiento. La primera crítica se dirige contra la idea de que siempre es posible actuar de acuerdo con la ley moral y, por tanto, llegar a tener una voluntad buena independientemente de cómo sea el mundo y cuál sea nuestra situación en él (p. 332). Esta idea radical de la libertad humana se encuentra ciertamente en Kant y ha sido defendida vigorosamente por algunos de sus intérpretes actuales. Rawls explica que Hegel critica la idea según la cual la libertad nos eleva por encima de las contingencias de la naturaleza humana (nuestras inclinaciones y necesidades), así como de las contingencias de la sociedad y de la historia. Hegel sostiene, contra Kant, que la libertad humana no puede ser realizada al margen de un entorno social apropiado. Más aún, sostiene que el esquema más adecuado para la expresión de la libertad ya existe y que la tarea de la filosofía es apreciar este hecho adoptando una actitud que él denomina “reconciliación” (p. 331). La idea de que una de las tareas de la filosofía es reconciliarnos con el mundo en el que vivimos ejerció una influencia importante sobre Rawls, al grado de que la incluye entre las cuatro funciones que le asigna a la filosofía política en *Justice as Fairness: A Restatement*.²⁰ La segunda crítica, estrechamente relacionada con la primera, se dirige contra la idea de que nuestra guía moral es la razón pura; es decir, que identificamos nuestros deberes mediante la aplicación de la ley moral. Según Rawls, Hegel propone que encontremos nuestra guía moral en las instituciones y costumbres del mundo social en las que crecemos y nos formamos (p. 333).

Rawls interpreta a Hegel como un liberal moderadamente progresivo y de mentalidad reformista (*moderately progressive reform-minded liberal*), cuyo liberalismo es un ejemplo importante del liberalismo de la libertad en la historia de la filosofía moral y política (p. 330). El liberalismo de la felicidad, en cam-

²⁰ Edición a cargo de Erin Kelly.

bio, sería el que encontramos en la obra de John Stuart Mill (p. 366). El hilo conductor de su exposición es tratar de explicar qué quiere decir Hegel cuando sostiene que las instituciones existentes son el esquema más apropiado para la realización de la libertad. Le interesa destacar que, según Hegel, las instituciones deben estar encaminadas a la realización de la libertad y no de la felicidad. Para ello se concentra en explicar y desarrollar la tesis de que “la voluntad libre es aquella que se tiene a sí misma (*wills itself*) en tanto que voluntad libre” (p. 336). Concluye que esta frase significa lo siguiente: que la voluntad libre quiere (*wills*) un sistema de instituciones políticas y sociales en las cuales pueda ser libre; hace suyos los fines de este sistema político y social; es formada y educada por los rasgos públicos de estas instituciones para entenderse a sí misma como una voluntad libre; estos rasgos públicos expresan plenamente el concepto de una voluntad libre.

Rawls señala que su propia versión del liberalismo de la libertad retoma esta tesis social de Hegel: en su teoría de la justicia, el objeto central de la justicia es la estructura básica, la cual está conformada por las principales instituciones políticas, económicas y sociales (p. 366). Si los individuos han de conducirse de acuerdo con la justicia, las instituciones básicas de la sociedad deben ser ellas mismas justas, y han también de cumplir la función social de educar a los ciudadanos en la justicia. En otras palabras, Rawls encuentra en la filosofía política de Hegel el camino más adecuado para la realización de la libertad humana. En la filosofía moral kantiana, la libertad y la moralidad nos permiten trascender las “limitaciones” impuestas por la naturaleza y la sociedad, al grado de que, como ya lo mencioné, Kant propone un camino religioso para la realización de la moralidad. Para Hegel, en cambio, la libertad ha de realizarse en las instituciones sociales y políticas, cuya tarea es precisamente hacerla posible. A pesar de la enorme influencia de Kant en su pensamiento, Rawls se declara seguidor de Hegel en este punto. Por ello, resulta irónico que muchos hayan leído su teoría de la justicia como si estuviera dirigida a seres racionales abstraídos de su situación social e histórica. Parte del esfuerzo de Rawls se

ha dirigido a ser consecuente con la idea de que lo que somos y aquello a lo que podemos aspirar está condicionado por las instituciones en las que hemos sido formados, y que, por ello, el objeto de la justicia deben ser estas mismas instituciones. Se trata de una idea tan antigua como la filosofía misma, a saber, que los buenos ciudadanos resultan de instituciones buenas.

BIBLIOGRAFÍA

- Herman, Barbara, 1993, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hill, Thomas, 1992, *Dignity and Practical Reasoning in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca.
- , 1991, *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hume, David, 1777, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, editado por L.A. Selby Bigge, Oxford University Press, Oxford. [Versión en castellano: *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.]
- Kant, Immanuel, 1797, “Principios metafísicos de la doctrina de la virtud”, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid [1989].
- , 1785, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Porrúa, México, 1972.
- Korsgaard, Christine, 1996a, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión en castellano: *Las fuentes de la normatividad*, trad. Laura Lecuona y Laura Manríquez, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 2001.]
- , 1996b, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nell (O'Neill), Onora, 1996, *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge.
- , 1989, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Nueva York.
- , 1975, *Acting on Principle. An Essay on Kantian Ethics*, Columbia University Press, Nueva York.
- Rawls, John, 2001, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. Erin Kelly, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

- Rawls, John, 1999, *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge.
- , 1989, “Themes in Kant’s Moral Philosophy”, en Eckart Förster (comp.), *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford. Reimpreso en Rawls 1999.
- , 1971, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. [Versión en castellano: *Teoría de la justicia*, trad. María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.]
- Rivera, Faviola, 2003, *Virtud y justicia en Kant*, Fontamara, México.
- , 2000, “Moral Principles and Agreement”, *Crítica*, vol. 32, no. 94, pp. 43–88.
- Scanlon, Thomas, 1998, *What We Owe to Each Other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Wood, Allen, 1999, *Kant’s Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

FAVIOLA RIVERA CASTRO
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
faviola@filosoficas.unam.mx