

Kant y Rawls: ¿liberales e individualistas?

Kant and Rawls: individualists and liberals?

*Roberto Casales García**

*José Martín Castro-Manzano***

* Doctor en Filosofía por la UNAM. Director académico de la Facultad de Filosofía en la UPAEP. Correo electrónico: roberto.casales@upaep.mx. ORCID: 0000-0003-4189-7961.

** Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Profesor investigador en la Facultad de Filosofía de la UPAEP. Correo electrónico: josemartin.castro@upaep.mx.

Resumen

Como una propuesta que se opone de manera franca a las teorías políticas de tipo intervencionistas, el liberalismo se caracteriza por proteger y dar prioridad a ciertas libertades básicas que sólo son posibles en cierto marco jurídico. Sus críticos, sin embargo, sostienen que el liberalismo incurre en un burdo y craso individualismo, el cual supone que cada agente se encuentra profundamente desvinculado de los demás. En el presente trabajo de investigación pretendemos analizar el liberalismo de Kant y de Rawls, no sólo para apuntar sus semejanzas y diferencias, sino también para mostrar que en ninguno de los casos se cae en un individualismo.

Palabras Clave: Justicia, comunidad, libertad, individualismo, liberalismo.

Abstract

As an account that is frankly opposed to those interventionist political theories, liberalism is usually characterized by its protection and prioritization of some basic liberties that only are possible on a certain juridical frame. Its critics, however, argue that liberalism incurs in a crude and crass form of individualism, which suppose that every agent is deeply detached from others. In this research paper, we intend to analyze the liberalism of Kant and Rawls, not only to point out their similarities and differences but also to show that in neither case is individualism involved.

Key words: Justice, community, freedom, individualism, liberalism.

Introducción

Tal y como observa Hayek en un ensayo publicado originalmente en 1973, el liberalismo no es una teoría que se presenta como un todo monolítico y uniforme, sino más bien, como un movimiento que deriva de diferentes tradiciones y que, incluso, aunque tiene ciertos postulados comunes, como la defensa de la libertad individual y la equidad, suponen solo un acuerdo parcial entre sí, en cuanto que cada tradición asigna un significado distinto a cada una de esas categorías fundamentales (1978: 119-121).

Más allá de las diferencias que pueda arrojar un análisis fino sobre las diversas formas de liberalismo, podemos decir que éste, aún a riesgo de simplificar, es aquella propuesta que, en el conflicto entre individuo y comunidad, privilegia la defensa de “los derechos y garantías básicos dentro de un orden político-constitucional, en la medida en que tales derechos y garantías sean concebidos como las concretizaciones directas e inmediatas de la *libertad*, como característica inherente a las personas [...] como un derecho fundamental e inalienable” (Vigo, 2004: 31). De ahí que el *principio fundamental del liberalismo*, según Gaus (1996: 162-166), considere la libertad de los individuos como normativa y que, por tanto, todo uso legítimo de la autoridad deba justificarse para defender la libertad de los ciudadanos.

Entre las diversas variantes del liberalismo, además de toparnos con la distinción entre el liberalismo *clásico* y el *nuevo* liberalismo, encontramos lo que algunos caracterizan como un “liberalismo deontológico”, una variante que usualmente se asocia con el pensamiento de Rawls y con la recepción que éste tiene de la filosofía práctica de Kant. Como una variante que se opone francamente a la concepción utilitarista del Estado (Mouffé, 1988: 98-99), el liberalismo “deontológico” no solo sostiene “que ciertos derechos individuales son fundamentales y que ni siquiera el bienestar general de la sociedad puede considerarse como razón suficiente para violarlos” (Cristi, 1998: 48), sino también que lo que justifica al derecho “no (es) la “maximización” del bienestar general, ni ninguna otra concepción particular del bien” (Mouffé, 1988: 99).

Acorde con Michael Sandel, uno de sus críticos más recientes, esta variante del liberalismo consiste en sostener “la primacía de la justicia entre los ideales políticos y morales”, de modo que la sociedad “está mejor ordenada cuando se gobierna por principios que no presuponen ninguna concepción particular del bien *per se*”, los cuales se fundan en “el concepto de lo *justo*, que es una categoría moral que precede al bien y que es independiente de éste” (2000: 13).

Al relacionar ambas caracterizaciones, sin embargo, se corre el riesgo de asociar tanto la propuesta de Kant como la de Rawls, con ciertas formas de individualismo y relativismo, mismas que, según Alejandro Vigo, se atribuyen de forma errónea al liberalismo (Vigo, 2004: 32-33). Se cree que las posturas de Kant y de Rawls, en efecto, defienden la libertad del individuo y sus derechos fundamentales, bajo el supuesto de que el individuo es un sujeto totalmente desvinculado que, por tanto, solo actúa en función de sus intereses particulares y egoístas.¹ Pero, ¿realmente podemos decir que tanto la doctrina del derecho de Kant como la teoría de la justicia de Rawls incurrir en un burdo y craso individualismo?, ¿acaso sus filosofías políticas suponen un sujeto radicalmente desvinculado, al grado que lo justo no se relaciona con lo moralmente bueno o con ningún bien *per se*, como sostiene Sandel?

Con la intención de responder a estas cuestiones, en el presente trabajo pretendemos hacer dos cosas: por un lado, analizaremos por separado las propuestas de Kant y de Rawls, a fin de determinar en qué sentido podemos decir que son liberales y qué tipo de liberalismo sostiene cada uno; por otro lado, confrontaremos sus propuestas, no solo para señalar las semejanzas y las diferencias entre sí, sino también para determinar si estas críticas son justas o no.

¹ En el caso de Rawls no hay duda de que su teoría de la justicia se adscribe al liberalismo, pero en el de Kant no siempre es tan claro: mientras que algunos autores sugieren que el pensamiento político del regiomontano se adscribe sólo a una cierta forma de republicanismo, nuestra lectura de Kant sostiene que éste es, hasta cierto punto, compatible con algunas tesis del liberalismo político. Para un análisis más detallado sobre esta discusión se recomienda Charpenel (2020); Pinzani y Sánchez (2016).

Kant: libertad y comunidad

Como uno de los filósofos prácticos que se opone de forma más radical al utilitarismo y al relativismo moral, Kant² se propone fundamentar la moral, no en una teoría material del bien, cuanto en sus pretensiones de validez universal (Vigo, 2004: 33-34). Se trata, pues, de una universalidad que se hace del todo patente en la distinción entre una genuina ley moral y otro tipo de reglas o consejos prácticos (*GMS*: 389), y que, por tanto, apunta más allá del mero individualismo con el que erróneamente se identifica al liberalismo. Que “nunca debo proceder más que de modo *que pueda querer también que mi máxima se convierta en una ley universal*” (*GMS*: 402), así, significa que nuestras acciones solo tienen valor moral cuando el contenido concreto de nuestras máximas, que de suyo encierran siempre un carácter subjetivo —son *unidades mínimas de inteligibilidad* que dotan de significación a cada acto (De Haro, 2015: 47 y ss.), de modo que son “considerada(s) por el sujeto como válida(s) solo para su voluntad” (*KpV*: 19)—, es susceptible de ser universalizable y, por tanto, de tener un valor objetivo (*MdS*: 225). La primera formulación del imperativo categórico, en este sentido, obliga al sujeto a posicionarse más allá de sus meros caprichos individuales para evaluar la aptitud universal o permisibilidad de sus máximas (*KpV*: 27).

Al evaluar nuestras máximas en virtud de su aptitud para ser parte de una *legislación universal*, la primera formulación del imperativo categórico adquiere una función orientativa, ya que, al igual que una brújula —metáfora que usa Kant (*GMS*: 404)—, nos ofrece “orientaciones que permiten establecer marcos normativos generales” (Torralba, 2011:

² Como es la práctica común, las obras de Kant serán citadas conforme a la paginación de la edición de la Academia (*Akademie Ausgabe*). La forma de citar y referir será indicando el título original de la obra en alemán, la abreviatura alemana más común de la obra en cuestión —que indicará la primera vez que haga referencia a una obra—, el volumen de la edición de la academia donde dicha obra está contenida, y la página correspondiente. La *Antropología en sentido pragmático* se cita con la abreviatura *ApH*, la *Crítica de la razón práctica* como *KpV*, la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como *GMS*, y la *Metafísica de las costumbres* como *MdS*.

19). Estos marcos normativos generales tienen un carácter vinculante que contiene, en opinión de Vigo, “una dimensión esencialmente comunitaria” (Vigo, 2004: 37) que se opone a toda forma de egoísmo, sea lógico, estético o moral, cara a un pluralismo: “al *egoísmo* solo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse como encerrado en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo” (*ApH*: 130). Al evaluar la susceptibilidad de nuestras máximas para formar parte de una legislación universal, encontramos que en toda transgresión del deber, en palabras de Kant, “no queremos que nuestra máxima se convierta en una ley universal, pues eso nos es imposible [...] solo que nos tomamos la libertad de hacer una *excepción* a ella para nosotros” (*GMS*: 424; véase también: *KpV*: 97).³

De esta forma, aunque la ética kantiana también alude a ciertas consideraciones casuísticas en las que cabe la posibilidad de pensar en un cierto tipo de excepción —no como un caso donde se hace una limitación a una regla, sino cuando es necesario, como sostiene José María Torralba, “reinterpretar las reglas *en el contexto* en el que coinciden diversas prescripciones o prohibiciones” (Torralba, 2009: 258-259)—, Kant rechaza explícitamente aquellos casos donde el agente, al mismo tiempo reconoce la validez objetiva de la ley moral, pero quiere subjetivamente que se admitan excepciones, transformando la universalidad en una mera validez general (*GMS*: 424). Acorde con esto último, sólo podemos hacer justicia a nuestra pretensión de validez universal cuando nuestro principio supremo de la moral se funda, no en la inclinación ni en cualquier otro aspecto de nuestra naturaleza humana, sino tan sólo en principios *a priori* de la razón (*GMS*: 425-426). De ahí que para Kant solo los seres racionales sean capaces de obrar “*en conformidad con la representación de ciertas leyes*” (*GMS*: 427), y que, por tanto, el ser

³ Tal y como se puede observar en los distintos ejemplos que analiza Kant para explicar el alcance de esta primera formulación (*GMS*: 421-423), una máxima es reprochable cuando, al ser universalizada, observamos un cierto tipo de contradicción, ya sea una contradicción de tipo performativo, como ocurre en el caso de la mentira y de las promesas falsas, o sea una inconsistencia con su propio querer, tal y como se aprecia con el tercer ejemplo. Para un análisis más profundo de esta temática, véase Casales (2019: 89-99.)

humano no se considere solo como ser sensible (“según su naturaleza animal”), sino también “como ser inteligible (según su disposición moral)” (*MdS*: 435), gracias a lo cual se sitúa “por encima de todo precio; porque como tal (*homo noumenon*) no puede valorarse solo como medio para fines ajenos, incluso para sus propios fines, sino como fin en sí mismo, es decir, posee una dignidad (un valor interno absoluto)” (*MdS*: 434-435).

Que el ser humano, en cuanto ser racional, sea susceptible de una legislación moral interna, nos permite conducir o fundar aquella pretensión de validez universal en el carácter incondicionado de la dignidad de la persona, ya que, como observa en su *Metafísica de las costumbres*, “el hombre no puede venderse por ningún precio (*pretium*) y posee una dignidad que no puede perder (*dignitas interna*), que le infunde respeto (*reverentia*) por sí mismo” (*MdS*: 436). Esto significa que el valor de los seres racionales no está supeditado o condicionado por algo ajeno a sí, como ocurre con todo aquello que encierra sólo un valor relativo y que, por tanto, sirve meramente como medio para algo más, sino que, en cuanto *persona*, “su naturaleza los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio” (*GMS*: 428). De ahí que, como sostiene Jens Timmermann, solo la dignidad de la persona sea capaz de proveer “un fin que por sí mismo no posee meramente valor subjetivo para un agente, sino un valor absoluto que todo agente racional puede reconocer, sin importar los fines subjetivos que él o ella puedan tener” (2007: 93). Esto último se cristaliza en la segunda formulación del imperativo categórico, que reza así: “*obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*” (*GMS*: 429).

Además de conservar la pretensión de universalidad de la primera formulación del imperativo categórico, la fórmula de la humanidad nos permite dar un paso más en el orden de sus fundamentos: la pretensión de universalidad de la ley moral, según esta segunda fórmula, reside en la dignidad de la persona, la cual se presenta a todo agente racional como sagrada “en virtud de la autonomía de su libertad” (*KpV*: 87). Se trata de una fórmula que nos prescribe la no instrumentalización de la persona, tanto la propia como la de los demás, de modo que la persona,

como afirma Dulce María Granja, “no puede quedar sometid(a) a las categorías de utilidad o medio” (2010: 163). Kant se da cuenta, en efecto, de que no podemos renunciar a la mediatización de las personas, ya que siempre dependemos de otros: dependemos, por ejemplo, de que el agricultor cumpla con su trabajo para poder llevar aquello que cosecha a nuestras mesas, algo que también se puede decir del costurero o del zapatero. Que no podamos suprimir este tipo de instrumentalización, sin embargo, no significa que no podamos humanizarla, como sostiene Rodríguez Aramayo, “exigiendo que nos tratemos recíprocamente como personas y no cual simples cosas u objetos meramente instrumentales” (2001: 41).

Al decir que nuestra pretensión de universalidad se funda en la dignidad constitutiva de todo ser racional, y no meramente en un criterio formal, aludimos también al carácter comunitario de la ética kantiana, ya que ésta, como sostiene Allen Wood, no solo exige “respeto por los derechos individuales y el mismo valor para los seres humanos, sino también la idea de una comunidad cosmopolita en la que los fines de todos los seres racionales deben formar una unidad que ha de ser alcanzada colectivamente” (1999: 2). Esto implica que la moral también nos prescribe cierto tipo de fines que es obligatorio tener, fines que se deducen de nuestra dignidad y que constituyen lo que en su *Metafísica de las costumbres* llama “*deberes de virtud*” (*MdS*: 394-395). Deberes cuyo principio, según su Doctrina de la virtud, se formula de la siguiente manera: “obra según una máxima de *fines* tales que proponérselos pueda ser para cada uno una ley universal” (*MdS*: 395), lo cual implica que no solo no debemos tratar a la persona, tanto a la propia como a la de los demás, meramente como medio, “sino que es en sí mismo un deber del hombre proponerse como fin al hombre en general” (*MdS*: 395). La fórmula de la humanidad, en este sentido, conlleva no solo la no instrumentalización de la persona, sino también la necesidad actuar en favor de la persona, lo cual se traduce, fundamentalmente, en dos *fines que son a la vez deberes*, a saber: la *propia perfección*, relativa a los deberes para con uno mismo; y la *felicidad ajena*, en relación a los deberes que tenemos para con los demás (*MdS*: 385).

Más allá de que esto último presupone otra serie de consideraciones derivadas de cada uno de estos deberes de virtud —como lo es la au-

toconservación, la moderación, la veracidad, el autoconocimiento, etcétera —, vemos que la caracterización de la persona como un ser libre cuyo valor intrínseco es absoluto, también nos conduce a reconocerlo como un ser autónomo que, como tal, “pertenece al reino de los fines como *miembro*” (*GMS*: 433). Todo ser racional, en cuanto autónomo, es parte de una comunidad moral en la que, al existir un “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (*GMS*: 433), según Korsgaard, la libertad se efectúa de modo perfecto (2011: 79). Bajo la idea de un *reino de los fines*, en consecuencia, no es raro que en la ética kantiana: “La necesidad práctica de obrar según este principio, esto es, el deber; no descansa en modo alguno en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino meramente en la relación de los seres racionales unos a otros, en la cual la voluntad de un ser racional tiene que ser considerada siempre a la vez como *legisladora*, porque, de otro modo, el ser racional no podría pensarlos como fin *en sí mismo*” (*GMS*: 434).

La moral kantiana, al fundarse en su pretensión de universalidad y en la dignidad de la persona, nos remite no solo a su noción de autonomía, sino también a considerar que esa legalidad universal, más que un burdo relativismo moral o un individualismo —como sostienen algunas lecturas erradas de Kant⁴—, supone considerar a los agentes morales como miembros de una comunidad moral jurídicamente ordenada. De ahí que, como sostiene Nuria Sánchez, “no sería sostenible desconectar enteramente la fórmula de la humanidad, tal y como queda expresada

⁴ Un claro ejemplo de este tipo de lecturas malintencionadas lo encontramos en la caracterización que hace Miguel Rumayor de la autonomía kantiana, quien sostiene que: “el sujeto humano kantiano y su conciencia se presentan como entidades naturalmente autónomas. Por eso, aunque poseedor de leyes morales parcialmente comprensibles dentro de sí mismo, al mismo tiempo este sujeto se encuentra indeterminado por contenidos morales concretos. De esta manera, de forma consecuente con el relativismo que esta idea produce, el filósofo de Königsberg destruye el concepto metafísico de naturaleza humana; lo cual, a su vez, trae consigo de la mano la moderna confusión entre subjetividad y subjetivismo y todas las varias formas actuales de relativismo” (2008: 69). Nada más lejano a Kant y a su noción de autonomía, ya que, como sostiene Alejandro Vigo, “su pensamiento es, tal vez, el ejemplo más paradigmático de una posición ético-política que combina armónicamente un decidido anti-relativismo y universalismo en materia moral con un no menos decidido liberalismo político” (2004: 33-34).

en la *Fundamentación*, el concepto kantiano de dignidad y el principio universal del derecho” (2016: 198). La filosofía práctica de Kant, en este sentido, reclama no solo una *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)* que atienda a aquellos fines que son a la vez un deber, sino también una *Doctrina del derecho (Rechtslehre)* que atienda al ejercicio externo de la libertad en su relación de coexistencia con otros agentes libres: “la legislación que hace de una acción un deber y de ese deber, a la vez, un móvil, es ética. Pero la que no incluye al último en la ley y, por tanto, admite también otro móvil distinto de la idea misma del deber, es *jurídica*” (*MdS*: 219). Kant asume, en efecto, que tanto la “ética” como el “derecho” son parte de la esfera de la moralidad (*Sittlichkeit*), lo cual implica, según Vigo, que “las normas jurídicas particulares, aun allí donde no pueden ser directa o indirectamente derivadas de los principios básicos de la moralidad, tampoco deben poder entrar en colisión con ellos, si es que efectivamente han de conservar el carácter de genuinas normas jurídicas” (2011: 108-109).

Así, la doctrina kantiana del derecho parte fundamentalmente de dos cosas: por un lado, de que existe una “relación externa y ciertamente práctica de una persona con otra, en tanto que sus acciones, como hechos, pueden influirse entre sí (inmediata o mediatemente)” (*MdS*: 230), razón por la cual el principio universal del derecho nos dice que “una acción es *conforme a derecho* cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal” (*MdS*: 230); y, por otro lado, de que “todo el sistema de derechos que configura el orden jurídico como fundado, en último término, en un único ‘derecho nativo’ (*angeborenes Recht*), propio de toda persona en virtud de su misma humanidad” (Vigo, 2011: 109), a saber, “la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal” (*MdS*: 237). La necesidad de instituciones jurídicas y de una doctrina del derecho, en este sentido, surge de lo que Wieland acertadamente denomina como “aporía institucional”; en efecto, “todo agente se ve confrontado dentro de su mundo, ante todo, con sus semejantes”, ya que “sus propias acciones están siempre entrelazadas de múltiples modos con las acciones de otros y con sus resultados” (1996: 39).

A través de la caracterización de esta aporía, Wieland se percata de que “si bien es cierto que las instituciones ponen límites al espacio de juego para la acción del individuo, no menos cierto es que se necesita de tales límites precisamente porque, a la larga, solo así puede garantizarse al individuo dicho espacio de juego” (1996: 41). De manera semejante, Kant argumenta que, aun cuando la coacción del derecho se presenta como un obstáculo o resistencia para la libertad, ésta coacción no obstaculiza a la libertad en la medida en que se opone a aquello que sí la obstaculiza, en palabras del filósofo de Königsberg: “Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales” (*MdS*: 231).

Con esto en mente, Kant ve la necesidad de fundar una comunidad política organizada, cuyo marco jurídico establece el “conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad” (*MdS*: 230). Si bien Kant admite que en el estado natural (*status naturalis*) también puede haber sociedades legítimas, como la conyugal y la familiar, éste se caracteriza por una cierta inseguridad jurídica, ya que en éste “no vale la ley *a priori*” (*MdS*: 306). De ahí que considere la fundación del Estado como un deber jurídico (*MdS*: 307), *i.e.*, transitar de un estado natural a un estado civil (*status civilis*) que permita contraer relaciones jurídicas entre sí, sin las cuales “privan de validez al concepto de derecho mismo y entregan todo a la fuerza bruta —por así decirlo— legalmente y de este modo destruyen el derecho de los hombres en cuanto tal” (*MdS*: 307). Todo esto nos permite afirmar que, si Kant es considerado un liberal, es porque sostiene que “solo en el seno de la comunidad jurídica y políticamente organizada puede tener lugar el genuino despliegue efectivo de la libertad, como único derecho nativo —es decir, metafísicamente anclado en la naturaleza misma del ser racional— de los agentes individuales” (2004: 42), la cual se encuentra, a su vez, sujeta al principio supremo del derecho, que prescribe un marco jurídico cara a la coexistencia de libertades.

Rawls: libertad y justicia

En un orden diferente de ideas, imaginemos ahora que una compañía privada ha decidido comenzar la colonización de Marte; sin embargo, como el trabajo para alcanzar dicha meta necesita recursos, la compañía ha decidido financiar su proyecto, entre otras cosas, mediante un programa de televisión al estilo *reality*, y para este fin, ha llevado a cabo una convocatoria a nivel mundial con el objetivo de seleccionar aleatoriamente a cien personas para poblar Marte y convertirla en lo que podríamos llamar, digamos, Nueva Tierra.⁵

Supongamos que en Nueva Tierra, como en la Vieja, hay un conjunto de bienes comunes que incluyen alojamiento, comida y bebida, entre otras cosas, más un conjunto de derechos comunes que incluyen, por ejemplo, la libertad de conciencia (como creer en religiones diferentes o en ninguna), la libertad de pensamiento (como tener diferentes valores y concepciones del bien y el mal), la libertad de asociación (como formar comunidades diferentes o ninguna) y la libertad económica (como tener diferentes ocupaciones y relaciones económicas), entre otras.⁶

Por el criterio de selección de las personas, en Nueva Tierra la pluralidad sería la regla, no la excepción, y por supuesto, en un contexto de esa naturaleza, las y los futuros habitantes, muy probablemente, entrarán en conflicto, lo cual, a corto plazo, podría ser interesante para la

⁵ Esto, por cierto, no es un mero experimento mental. *Mars One*, una extinta organización privada de Países Bajos, obtuvo recursos financieros para colocar humanos en Marte y establecer la primera colonia permanente: <https://www.mars-one.com/>.

⁶ Algunos de los problemas que pretende resolver el liberalismo, según Fernando Vallespín, se pueden resumir en las siguientes cuestiones: “¿Cómo conseguir respetar la autonomía y los intereses individuales dentro de un concepto de comunidad capaz de trascenderlos e integrarlos a la vez? ¿Es posible alcanzar este objetivo en una sociedad crecientemente diferenciada en la que predomina una pluralidad de convicciones morales, concepciones del bien, o modos de vida? ¿Puede conseguirse a partir de la convergencia de dichos intereses sobre un conjunto de *principios* de la justicia sustantivos, o debemos contentarnos con un mero *modus vivendi* apoyado en una actividad política favorecedora de una permanente búsqueda de la negociación y el compromiso?” (1998: 12).

compañía en términos de *rating*, pero a la larga no sería una meta deseable, pues dicha pluralidad podría dar lugar a diferencias injustificadas que, a su vez, podrían crear relaciones de resentimiento, alienación y explotación que, en última instancia, no solo afectarían a las y los habitantes de Nueva Tierra, sino también a las finanzas y la imagen pública de la compañía en Vieja Tierra.

En consecuencia, para evitar semejantes problemas, las y los futuros habitantes de Nueva Tierra tendrían que establecer algunas leyes o principios para determinar modos adecuados de vivir, de convivir y de gobernar. Por ejemplo, tendrían que decidir si en Nueva Tierra habría, por ejemplo, un culto religioso global o no; si las mujeres deberían tener los mismos derechos que los hombres o no; si el aborto y el matrimonio entre personas del mismo sexo deberían estar permitidos o no; o si las relaciones económicas deberían configurarse de una forma u otra, etcétera.

Ahora bien, independientemente de los detalles de ficción, este escenario puede resultar ordinario en razón de que tenemos este tipo de discusiones —sobre la distribución de bienes y derechos— virtualmente todos los días, pero lo que es extraordinario es que las y los futuros habitantes de Nueva Tierra tienen una oportunidad privilegiada: la de decidir, antes de llegar a Marte, sobre qué base se distribuirán esos bienes y derechos. Pero claro, a esta oportunidad extraordinaria le corresponde, también, un problema extraordinario: el de justificar adecuadamente la decisión.

Así pues, en esta posición privilegiada podrían ofrecerse varias propuestas de solución, aunque no todas ellas parecen ser igualmente justas. Por ejemplo, una primera propuesta podría surgir de la tesis de que la justicia es, *prima facie*, imparcialidad, y que la imparcialidad es aleatoria. El argumento de esta primera propuesta podría ser el siguiente: los bienes y derechos deben distribuirse de manera imparcial, y como las selecciones aleatorias son imparciales, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera aleatoria.

Por supuesto, una propuesta como esta no puede ser exitosa, por lo menos, por dos razones: primero, porque si bien una selección aleatoria puede ser imparcial, la conversa no es verdadera, y lo que necesitamos para derivar la conclusión del argumento anterior es la conversa; y se-

gundo, porque distribuir bienes y derechos de manera aleatoria no parece ser justo, pues no hay nexo relevante entre la distribución y la recepción de bienes y derechos. Imaginemos, por ejemplo, que una docente asigna calificaciones a sus estudiantes de manera aleatoria: aunque la distribución de notas es aleatoria, no parece ser justa, pues algunas estudiantes podrían obtener notas que no correspondan con sus desempeños.

En consecuencia, para evitar un problema como el anterior y garantizar un nexo relevante entre distribución y recepción, una segunda propuesta podría emerger del siguiente argumento: los bienes y derechos deben distribuirse con base en la pertenencia a un grupo socio-económico, y como las personas pertenecen a diferentes grupos socio-económico, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferenciada. Después de todo, pertenecer a un grupo socio-económico sí puede ofrecer un criterio causal de recepción, pues reconocemos que algunas leyes o beneficios se aplican de manera discrecional. Un ejemplo sencillo es el de las normas de inclusión para facilitar el libre tránsito de personas con capacidades diferentes.

El problema con este argumento, no obstante, es que la pertenencia a una clase social no es simétrica ni prístina, y no parece ofrecer un criterio de justicia consistente, al contrario, puede usarse para justificar y perpetuar una distribución injusta. Por supuesto, las normas de inclusión para facilitar el tránsito de personas con capacidades diferentes no están a discusión, pero supongamos, por ejemplo, que una persona ofrece un argumento como el anterior en virtud de que pertenece a un grupo socio-económico privilegiado. Seguramente, entonces, estaría de acuerdo con el argumento y la consecuente distribución de bienes y derechos en la medida en que se vería beneficiada, pero podríamos preguntarnos si tal beneficio justifica lógicamente dicha elección.

Consideremos, pues, si la misma persona estaría dispuesta a conceder la verdad de las premisas del argumento anterior en caso de no pertenecer a dichos grupos beneficiados. Imaginemos, por ejemplo, una sociedad con reglas económicas organizadas de tal manera que, después de varias generaciones, produce una enorme brecha social entre, digamos, personas ricas y pobres. Seguramente, aquellas personas que nazcan en el seno de familias ricas, serán ricas; mientras que las que nazcan en el seno de familias pobres, serán pobres y, por la

naturaleza de las reglas económicas, tales personas no tendrán el beneficio de la movilidad social. En una situación así, es mera cuestión de consistencia lógica determinar si quienes aceptan el argumento original estarían dispuestas a consentir a ser tratadas bajo las reglas de una sociedad similar. La cuestión de la consistencia lógica es elemental.

Con todo, algunas personas podrían ofrecer, como tercera opción, una variación del argumento anterior apelando, no ya a clases socio-económicas —digamos, porque aceptan la objeción anterior en la medida en que las clases sociales son artificiales—, sino a clases naturales, sugiriendo que los bienes y derechos se deben repartir conforme a la naturaleza. El argumento sería, *grosso modo*, el siguiente: los bienes y derechos deben distribuirse de manera natural, y como de manera natural las personas son diferentes, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferente.

Esta propuesta tiene ventajas sobre las anteriores: ofrece un criterio causal y no está sometida a las arbitrariedades de las clases artificiales. Sin embargo, parece asumir que lo natural es justo, y esa es una tesis que no parece estar bien justificada. Una de las razones que se pueden ofrecer para dudar de que lo natural y lo justo son coextensivos es una objeción tipo Moore (1903: 12 y 24 y ss.): si lo natural es justo, entonces la pregunta “¿Es cierto que lo natural es justo?” tiene como respuesta una tautología, pero como esto no es el caso (es más bien, en términos de Moore, una pregunta abierta), lo natural no es justo. Más aún, asumir que lo natural es justo no parece ofrecer un criterio de equidad intuitivo y, al contrario, parece justificar una distribución injusta de bienes y derechos pues, ¿no hemos establecido leyes y prácticas artificiales para reducir o paliar los dones (o su falta) que la naturaleza nos ha ofrecido? El ejemplo de las normas de inclusión para facilitar el libre tránsito de personas con capacidades diferentes es elemental en este sentido. Adicionalmente, las diferencias naturales parecen ser aleatorias, pero la aleatoriedad, como veíamos, no necesariamente es justa.

Después de varias rondas de argumentación, algunas futuras habitantes, sin embargo, podrían no estar convencidas de las propuestas anteriores en virtud de que, de una manera u otra, apelan a rasgos individuales, por lo que podrían sugerir una solución más bien colectiva para sostener que los bienes y derechos deben repartirse de tal manera

que maximicen o promuevan el bienestar de la mayoría, como lo diría el utilitarismo (clásico). Su argumento podría ser así: los bienes y derechos deben distribuirse con base en el bienestar de la mayoría, y como el bienestar de la mayoría implica una distribución diferenciada, dichos bienes y derechos deben distribuirse de manera diferente, en favor del bien de la mayoría.

Uno de los problemas de esta visión, sin embargo, es que tampoco parece ser consistente. Imaginemos una ciudad donde los linchamientos maximizan el bienestar de la mayoría y, en consecuencia, se maximizaría el bienestar si nos lincharan, por ejemplo, por un crimen que no hemos cometido. Por consistencia, las personas que proponen esta solución utilitaria tendrían que consentir a ser linchadas, de estar en esta situación similar. Sin embargo, esto no parece ser justo en virtud de que han de ser linchadas sin nexo causal con un crimen.

Si esta objeción no es clara o suficiente, consideremos la siguiente ampliación. El utilitarismo clásico requiere que la utilidad se maximice no solo entre las personas existentes sino también entre las personas futuras. Pero esto significa que puede ser nuestro deber sacrificar el bienestar de las generaciones presentes con el fin de crear mayor bienestar para las generaciones futuras. Pero así como no parece justo que los menos favorecidos sacrifiquen su bienestar en favor de una mayoría, tampoco parece justo que generaciones presentes se priven de sus bienes y derechos en favor de generaciones posteriores. Y si esta objeción no es todavía suficiente, consideremos su inversa: ¿tenemos justificación para sacrificar el bienestar de las generaciones futuras con el fin de crear mayor bienestar para las generaciones presentes?

Ante tantas objeciones, algunas personas podrían ofrecer una solución más uniforme, más bien igualitaria, para sostener que los bienes y derechos en Nueva Tierra se repartan por igual: a cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades. De esta manera se evitan la aleatoriedad y los sesgos de intereses por pertenencia a clases artificiales, naturales o mayoritarias. No obstante, si, por ejemplo, hubiera mucho trabajo por hacer en Nueva Tierra y alguien se negara a hacer su parte, ¿no sería injusto recompensarle con los mismos bienes y derechos de las y los demás?, ¿no afecta esto la relación de correspondencia entre distribución y recepción?

Quizá, entonces, una quinta propuesta, más bien libertaria, podría insistir en que los bienes y derechos no se deben compartir por igual porque en realidad esos bienes y derechos son de quienes los trabajan. De este modo se evitan los problemas anteriores y se preserva la intuición de una compensación justa por el trabajo realizado. Sin embargo si, por ejemplo, alguien no se negara a hacer su parte pero no estuviera en condiciones óptimas para hacer sus labores, ¿no sería injusto no compartir con ella los mismos bienes y derechos?

Seguramente, entonces, ser justas o justos no significa apelar al azar, a nuestros intereses particulares en virtud de nuestra pertenencia a una clase artificial, natural o mayoritaria, ni tampoco significa dar a todas las personas lo mismo ni dar a todas algo distinto *simpliciter*. ¿Pero qué significa entonces?, ¿y más aún, quién tiene la estatura intelectual o la probidad moral para decidir qué es lo justo en un contexto de pluralidad?

Aunque estas preguntas no son exhaustivas representan, claramente, problemas de definición, legitimidad y estabilidad que pueden plantearse, respectivamente, como sigue: ¿qué es la justicia?, ¿cómo puede ser legítimo obligar a todas las personas a seguir una sola ley cuando todas tienen visiones del mundo diferentes? Y, ¿qué razones se pueden ofrecer para que alguien siga voluntariamente una ley que le es impuesta por personas que pueden tener creencias y valores diferentes a las suyas? Para responder a estos problemas, sin caer en las trampas de las propuestas previas, Rawls ofreció una teoría que define a la justicia como equidad y que es, por sus atributos, una teoría liberal.

Decimos que la teoría de la justicia como equidad de Rawls es liberal porque cumple, por lo menos, con tres sentidos de “liberal”. Primero, es liberal porque, aun en un contexto de pluralidad, protege y da prioridad a ciertas libertades básicas individuales que permiten a las personas ejercer su libertad de conciencia, de pensamiento y de asociación, en otras palabras, a vivir conforme ellas lo decidan. Segundo, es liberal también, en otro sentido, más bien económico, porque apoya los mercados libres, respeta la libre elección de ocupaciones y carreras de las personas, y provee un mínimo social para los miembros menos favorecidos de la sociedad. Y tercero, es liberal también, en sentido político, porque provee igualdad de oportunidades en preferencias educativas y

partidarias, busca mantener el valor equitativo de las libertades políticas y determina un mínimo social buscando el beneficio máximo de los miembros menos favorecidos (Freeman, 2016: 57 y ss).

Sin embargo, ¿qué principios o qué razones pueden garantizar tales atributos liberales sin caer en las trampas de las propuestas esbozadas arriba? Y más aún, ¿qué principios o qué razones pueden responder a los problemas de legitimidad y estabilidad sin caer en las dificultades anteriores? Pues bien, para responder ambas preguntas, en *Teoría de la justicia* Rawls propuso dos principios: el Principio de Igualdad y el Principio de Diferencia.

El primer principio, también conocido como Principio de Libertad, sostiene que: “Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos” (Rawls, 2012: 46).⁷

El segundo principio, también conocido como Principio de Oportunidad, enuncia que: “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: *a*) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y *b*) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (Rawls, 2012: 46).⁸

De acuerdo con Rawls, estos principios de justicia están ordenados lexicográficamente, de modo que hay ciertos derechos y libertades básicos que son más importantes que otros y que se necesitan para definir el ideal de personas libres y autónomas que siguen modos de vida que son intrínsecamente gratificantes (cf. Freeman, 2016: 58).

⁷ En *Liberalismo Político* el principio establece que cada persona “tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo”.

⁸ En *Liberalismo Político* el segundo principio establece las desigualdades sociales y económicas “solo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados”.

Así, con el primer principio, Rawls pretende definir un ideal de vida democrático en el que personas libres, con igual estatus y poder cívicos, influyan de manera equitativa en la legislación y la política pública. Y con el segundo principio, busca que una sociedad conserve el deber de distribuir equitativamente el ingreso y la riqueza entre los individuos que participan en la cooperación social y económica (Freeman, 2016: 58).

Puestos así, estos principios dan cuenta de los atributos liberales de la teoría, pero todavía no es claro cómo se podría justificar la preeminencia de estos principios sobre otros. En consecuencia, podemos distinguir entre los principios de justicia de Rawls y el método que ofrece para elegir tales principios pues, aunque los primeros nos dan una explicación de los atributos liberales de su teoría, es el método lo que justifica tales principios.

Pues bien, Rawls argumenta que sus principios de justicia son preferibles a los que puedan emanar de concepciones individualistas, relativistas y utilitaristas (como las de las futuras pobladoras de Nueva Tierra) porque, a diferencia de aquellas, la justicia como equidad implica imparcialidad, y la imparcialidad, como notamos renglones arriba, es una forma de consistencia lógica que no resulta del azar, sino de seguir ciertas reglas. Por tanto, Rawls necesita algunos supuestos de carácter lógico para determinar sus principios; sin embargo, dichos supuestos no tienen sentido si no es un contexto de agencia racional, libre, interesada e igualitaria.

Para Rawls, por tanto, los principios de justicia deben ser elegidos de manera razonada, no de manera arbitraria o aleatoria, por lo que las agentes tienen que ser racionales. Pero además dichos principios deben ser elegidos de manera voluntaria y autónoma —de otro modo, la decisión no es imputable—, por lo que las agentes, además de racionales, deben ser libres. Sin embargo, esto no es suficiente, porque para elegir algo se necesita cierta motivación, cierto *leitmotiv*, de modo que las agentes tienen que tener ciertos intereses, en particular, intereses en sí mismas. Y por último, como dichos principios deben ser elegidos en condiciones de igualdad —de otra manera habría desventajas y parcialidad como en las propuestas previamente esbozadas—, las agentes tienen que tomar su decisión desde el mismo punto de partida.

Para alcanzar estas condiciones, Rawls requiere que los principios de justicia sean elegidos por agentes racionales, libres, interesadas en sí mismas e iguales, en una posición original detrás de un velo de ignorancia (Freeman, 2016: 137 y ss.), esto es, en una situación en la que dichas agentes son racionales (*i.e.* saben cómo argumentar y cómo decidir), son libres (*i.e.* ninguna coerción particular afecta sus elecciones), conocen hechos generales y relevantes acerca de la naturaleza humana y las instituciones sociales (*i.e.* saben, por ejemplo, hechos básicos de psicología, historia y derecho), pero carecen de conocimiento específico acerca de ellas mismas o su sociedad y su historia concretas (*i.e.* desconocen, por ejemplo, su lugar en la sociedad, su clase social, su posición económica, sus nexos familiares, sus habilidades naturales, su sexo, su género, su nacionalidad, su edad, sus tipos de cuerpo, sus razas o sus pertenencias a grupos étnicos), tienen interés en sí mismas (*i.e.* tienen una finalidad) y están en igualdad de condiciones con las demás. El objetivo de la posición original de Rawls, en este sentido, “es fundamentar una concepción de la justicia, cuyos principios resulten evidentes para los miembros de la comunidad política en la que dichos principios rigen” (De Tienda Palop, 2021: 225).

Así, la posición original que requiere Rawls, y que sigue las ideas pautadas por los modelos contractualistas de Locke, Hobbes y Rousseau, es lisa y llanamente hipotética, es un *gedankenexperiment* (Rawls, 2012: 17) en el que personas hipotéticas, racionales, libres, interesadas en sí mismas e iguales, tienen la tarea de alcanzar un acuerdo unánime sobre los principios de justicia que han de ser aplicados en una sociedad que están a punto de habitar.

Lo que resulta genial del método de Rawls es su pretensión de que la equidad y la imparcialidad de la posición original se transfieran a los principios acordados dentro de ella, de tal modo que los principios de justicia acordados también sean equitativos e imparciales, y por tanto, justos para cualquier persona, independientemente de su pertenencia a clases naturales o artificiales o mayoritarias (Rawls, 2012: 24, 25).

Describir la posición así, de manera racional y desinteresada mientras está sujeta a restricciones morales, le permite a Rawls invocar algunos activos de la teoría de la elección racional que, aunque no es necesario mencionar aquí (*cf.* Freeman, 2016: 159 y ss.), nos muestran

que, en condiciones de incertidumbre como las de la posición original y el velo de ignorancia, lo más racional y consistente es elegir los principios de justicia,⁹ y como las cualidades del método se transfieren a los principios, los principios son racionales y consistentes.

En suma, la teoría de la justicia como equidad de Rawls tiene, metodológicamente, un sesgo individualista, pero no es un individualismo (ni, por cierto, un relativismo o un utilitarismo); y supone, durante el desarrollo de la justificación de los principios de justicia, un sujeto radicalmente desvinculado, pero su teoría liberal, como sus principios, no son desvinculantes ni desvinculados (Nagel, 2003). De ahí que también sea erróneo suponer, tal y como señala De Tienda Palop (2021: 227), que su teoría de la justicia no implique algún tipo de concepción o idea de bien: que la justicia preceda al bien, en este sentido, no significa que no existan ciertos bienes primarios, los cuales se distinguen de las concepciones particulares del bien a las que alude Sandel. Entre estos bienes primarios, encontramos bienes como la libertad, ya que, por ejemplo, aunque “el uso público de nuestra razón debe regularse”, “la prioridad de la libertad requiere que esto se haga, hasta donde sea posible, de manera que se conserve intacto el rango central de aplicación de cada libertad básica” (Rawls, 2015: 214).

Libertad, dignidad y justicia cara al individualismo

Aunque claramente podemos apreciar algunas diferencias significativas entre Kant y Rawls, también podemos encontrar ciertos elementos comunes, los cuales se pueden resumir en dos: por un lado, sustantivamente, ambas propuestas se oponen de manera franca tanto al rela-

⁹ El argumento, de manera esquemática, se puede plantear así, donde a y b son dos agentes y s es una función que cuantifica los bienes y derechos de una agente:

1. Por su posición original, a y b buscan sus propios intereses con dos posibles opciones: igualdad o desigualdad de bienes y derechos (respectivamente, I y D).
2. Si a elige D , o bien a o bien b tendrán como resultado D (y viceversa).

tivismo como al utilitarismo y al individualismo, ya sea porque parten de una cierta pretensión de universalidad que solo es posible cuando situamos a la dignidad y a la libertad como el fundamento último tanto de la ética como del derecho, como ocurre con Kant, o sea porque se articula una teoría de la justicia a partir la equidad e imparcialidad que supone un punto de vista originario, como el de Rawls; por otro lado, operativamente, aun cuando ambos privilegian el respeto irrestricto a las personas y sus libertades individuales, protegiendo y dando prioridad a ciertas libertades básicas, suponen la obligación de fundar un Estado y un marco jurídico que posibilite el genuino despliegue de la libertad individual. Si bien el punto de partida originario que propone Rawls a través del velo de la ignorancia, así como también su concepción de la imparcialidad, no son del todo equivalentes con la pretensión kantiana de universalidad, el liberalismo de ambos autores apunta a la elaboración de un marco jurídico que permita la coexistencia de agentes racionales libres, por contraposición a los modelos intervencionistas.

Por tanto, aunque para ambos autores la defensa del individuo y sus libertades individuales es el punto de partida, el individuo aislado nunca es el punto de llegada y, por ello, ninguno de los dos sostiene un burdo y craso individualismo en el que las y los individuos se sitúen por encima de sus comunidades.

Bibliografía

- Casales, R. (2019). *Imperativo categórico y carácter. Una introducción a la filosofía práctica de Kant*. Ciudad de México: Del Lirio.
- Charpenel, E. (2020). El republicanismo kantiano y la normatividad legal. *Eidos*, (32), 135-164.

-
3. Si a elige I , o bien a o bien b tendrán como resultado I (y viceversa).
 4. Dado que a y b están en una situación de velo de ignorancia, obtener como resultado D implica que, o bien $s(a) > s(b)$ o bien $s(a) < s(b)$.
 5. Pero ni a busca $s(b) > s(a)$ ni b busca $s(a) > s(b)$.
 6. Luego, a y b eligen I .

- Cristi, R. (1998). La crítica comunitaria a la moral liberal. *Estudios Públicos*, (69), 47-68.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. Hildesheim: Georg Olms.
- De Tienda Palop, L. (2021). Liberalismo político de Rawls versus liberalismo comprensivo de Nussbaum. *Ápeiron*, (14), 221-249.
- Freeman, S. (2016). *Rawls*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Gaus, G.F. (1996). *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press.
- Granja, D. M. (2010). *Lecciones de Kant para hoy*. Barcelona-México: Anthropos-UAM.
- Hayek, F.A. (1978). Liberalism. En F.A. Hayek. *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (pp. 119-151). Londres: Routledge.
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica-UAM-UNAM.
- Kant, I. (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, I. (2005). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Korsgaard, C.M. (2011). *La creación del reino de los fines*. Ciudad de México: UAM-UNAM.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mouffe, C. (1988). "El liberalismo norteamericano y sus críticos: Rawls, Taylor, Sandel, Walzer". *Estudios*, (15), 95-114.
- Nagel, Th. (2003). Rawls and Liberalism. En S. Freeman. *The Cambridge Companion to Rawls* (pp. 62-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinzani, A., y N. Sánchez (2016). The State looks Down. Some Reassessments of Kant's Appraisal of Citizenship. En A. Faggion, N. Sánchez y A. Pinzani. *Kant and Social Policies* (pp. 25-47). Suiza: Springer.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2015). *Liberalismo político*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

- Rodríguez-Aramayo, R. (2001). *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: Edaf.
- Rumayor, M. (2008). Subjetividad sin subjetivismo: ¿la antropología filosófica de Karol Wojtyła sin la metafísica de Tomás de Aquino? *Tópicos*, (35), 57-91.
- Sánchez, N. (2016). ¿Puede haber una fundamentación kantiana de los derechos humanos? Algunas consideraciones críticas. *Revista de Estudios Kantianos*, 1 (2), 191-206.
- Sandel, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Barcelona: Gedisa.
- Timmermann, J. (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torralba, J. Ma. (2011). La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción. *Tópicos*, (41), 17-61.
- Torralba, J. Ma. (2009). *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*. Hildesheim-Zürich-Nueva York: Georg Olms Verlag.
- Vallespín, F. (1998). Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. En J. Rawls y J. Habermas. *Debate sobre el liberalismo político* (pp. 9-39). Ed. de F. Vallespín. Barcelona-Buenos Aires-Ciudad de México: Paidós.
- Vigo, A. (2011). Ética y derecho según Kant. *Tópicos*, (41), 105-158.
- Vigo, A. (2004). Kant: liberal y anti-relativista. *Estudios Públicos*, (93), 29-49.
- Wieland, W. (1996). Aporías de la razón práctica. En W. Wieland. *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos* (pp. 15-50). Buenos Aires: Biblos.
- Wood, A.W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.

Recibido: 13 de agosto de 2021

Aceptado: 26 de noviembre de 2021