

CONSTRUCTIVISMO ÉTICO Y TELEOLOGÍA DEL BIEN: RAWLS Y RICOEUR SOBRE LO JUSTO

Pedro Enrique García Ruíz
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

I

El impacto tardío que provocó *Teoría de la justicia* de John Rawls en el ámbito intelectual francés se debe fundamentalmente a dos motivos: el primero, de carácter más circunstancial, fue la traducción al francés de la principal obra de Rawls después de 16 años de haber sido publicada.¹ Esta situación se refleja, ante todo, en los trabajos realizados en Francia desde entonces hasta inicios de los años noventas en torno a Rawls; en ellos predomina ciertamente un desconocimiento de los desarrollos posteriores de la propuesta de Rawls a partir de la crítica tanto comunitarista como liberal a las principales tesis de su teoría de la justicia. Ejemplo de ello son dos publicaciones: el volumen monográfico de la *Revue de Metaphysique et de Morale* de 1988 titulado “John Rawls. Le politique”, y la obra colectiva *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*² que centran sus análisis exclusivamente en *Teoría de la justicia*.

El segundo motivo, más importante a mi juicio, es la falta de interés tanto de la filosofía continental como de la filosofía anglosajona por entablar relaciones fructí-

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; *Théorie de la justice*, París, Seuil, 1987. *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.

² “John Rawls. Le politique”, en *Revue de Metaphysique et de Morale*, vol. 93 (1988), núm. 1; varios autores, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, París, Seuil, 1988.

feras. Pese a ello, desde hace ya algunas décadas los esfuerzos por hacer coincidir dos tipos de análisis filosófico-representativos de ambas posturas, a saber, la fenomenología-hermenéutica y el análisis lingüístico, por parte de autores tan importantes como Karl-Otto Apel, John Austin, Gilbert Ryle o Ernst Tugendhat, han ido disminuyendo las distancias y las indiferencias sobre la posibilidad de encontrar entre la filosofía anglosajona y la filosofía continental algo más que oposiciones.³ El caso de Ricoeur es, al respecto, único en el ámbito francés. Desde mediados de los años setentas las referencias a filósofos en lengua inglesa son cada vez más constantes en su obra;⁴ el interés de Ricoeur por la obra de Austin, Danto, Davidson, Parfit, Searle, Strawson, entre otros, se debe a su convicción de que la fenomenología hermenéutica no tiene los suficientes elementos conceptuales para abordar los problemas a los que se enfrenta una filosofía que pretende dar cuenta de la cuestión de la subjetividad apelando únicamente a la tradición de la filosofía reflexiva. No es la filosofía analítica en general la que presta un apoyo indispensable al respecto, sino la filosofía de la acción y la semántica de la acción. Ricoeur intenta establecer “una confrontación constructiva”⁵ que permita “una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica”.⁶ La incorporación de la filosofía analítica al proyecto de una “hermenéutica del sí mismo” no es, pues, el resultado de “la ambición maniática de lograr un matrimonio forzoso entre dos familias de espíritu que se han tratado poco”.⁷ La hermenéutica del sí mismo, merced a este rodeo analítico-descriptivo, logra “mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado

³ Véase al respecto el colectivo *La philosophie analytique*, París, Cahiers de Royaumont, 1962, con colaboraciones de Austin, Hare, Quine, Ryle y Strawson. La obra de R. Cobb-Stevens, *Husserl and Analytical Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers (Colección “Phaenomenologica”), núm. 116, 1990, es en este punto indispensable.

⁴ Véase P. Ricoeur, *Le discours de l'action*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. Trad. de P. Calvo: *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, Colección “Teorema”, 1988.

⁵ P. Ricoeur, *Soi-même comme autre*, París, Seuil, 1990. Trad. de A. Neira Calvo y M. C. Alas de Tovar: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. XXX.

⁶ *Ibid.*, p. 106. Respecto a la “alianza indispensable” entre fenomenología hermenéutica y filosofía analítica en la obra de Ricoeur, véase el excelente estudio de H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*, Friburgo/München, Karl Alber, 1991.

⁷ *Ibid.*, p. XXIX.

por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche”.⁸ Frente a la llamada “vía corta” operada por Heidegger en su analítica existencial respecto al quién del “ser-en-el-mundo”, Ricoeur intenta establecer los alcances de una fenomenología comprendida hermenéuticamente a través de la “vía larga” proporcionada por el análisis y la descripción, según lo muestra el carácter polisémico de la pregunta por el quién del sí mismo. Dicha hermenéutica debe responder a las siguientes preguntas que se derivan del cuestionamiento por la subjetividad: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es moralmente responsable? Estas interrogantes constituyen la estructura general de *Sí mismo como otro*. La pregunta: ¿quién habla? depende de una filosofía del lenguaje comprendida en el doble aspecto de una semántica y una pragmática. La pregunta: ¿quién actúa? depende de una filosofía de la acción. La tercera pregunta, ¿quién se narra?, plantea el problema de la identidad personal, cuestión que ya había tratado Ricoeur bajo el título de “identidad narrativa” en el tercer volumen de *Tiempo y narración*. La cuarta pregunta, ¿quién es moralmente responsable?, constituye el tercer momento de la estructura compleja del sí mismo: la *prescripción*. Si las anteriores preguntas hacen referencia a la *descripción* y a la *narración*, la pregunta por el sujeto moral es, a mi juicio, el centro de la propuesta filosófica de *Sí mismo como otro*; tanto así que Ricoeur ha llamado a esta sección de la obra una *petite éthique* que trata de explicar “las determinaciones éticas y morales de la acción relacionadas respectivamente con las categorías de lo bueno y de lo obligatorio”, es decir, las dimensiones éticas y morales del “sujeto a quien la acción, buena o no, hecha por deber o no, puede ser *imputada*”.⁹ La ética de Ricoeur no toma, pues, el concepto de autonomía como guía sino el de imputabilidad;¹⁰ ello responde al planteamiento teleológico de su propuesta que busca resituar a la moralidad en el contexto de los deseos y sentimientos; desde esta base afectiva los proyectos de vida buena se articulan y promueven una justicia institucional.

Las implicaciones éticas de la fenomenología hermenéutica han sido estudiadas por Ricoeur desde su primer gran obra original, *Le volontaire et l'involontaire* de

⁸ *Ibid.*, p. xxxvii.

⁹ *Ibid.*, p. xxxi.

¹⁰ Véase P. Ricoeur, “Le concept de responsabilité”, en *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, pp. 41-70.

1950, así como *Finitude et culpabilité* de 1960. La dimensión teleológica de la acción y el carácter del sujeto como agente responsable de sus actos (imputable y no autónomo) son cuestiones abordadas desde una perspectiva que se opone a las éticas procedimentales de cuño kantiano, y en favor de las éticas del bien, sobre todo de la aristotélica. Esta concepción de la ética acerca a Ricoeur a las posturas neoaristotélicas y comunitaristas que partiendo de una recuperación de las críticas románticas a Kant —especialmente la de Hegel—¹¹ atacan la supuesta vaciedad de una ética centrada exclusivamente en los aspectos deontológicos y formales de la moral. Sin embargo, la recuperación de la ética aristotélica en la tradición hermenéutica continental no se remonta a los años ochentas, como en el caso de la filosofía anglosajona: desde los años veintes la preocupación por incorporar la ética de Aristóteles a una crítica radical de las últimas expresiones de la filosofía trascendental predominante por entonces —neokantismo y fenomenología— fue el objetivo central de Heidegger, tanto así que en la actualidad, y gracias a la publicación de los cursos ofrecidos por entonces en Friburgo (1919-1923),¹² se puede sostener con seguridad que su obra más importante e influyente, *Sein und Zeit*, es una radicalización de la *Ética Nicomaquea* del Estagirita.¹³ No es extraño, por tanto, que en algunos de los discípulos más des-

¹¹ Desde el hegelianismo, véase: Ch. Taylor, *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989; S. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, Columbia University Press, New York, 1986. Sobre el debate entre comunitaristas y liberales existe ya una amplia bibliografía, pero creo que siguen siendo indispensables al respecto: M. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell/New York, New York University Press, 1984; S. Mulhall & A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 2a. edición, 1996; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990.

¹² Véase M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegnotsemester 1919). 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), edición de B. Heimbüchel, Gesamtausgabe tomo 57, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1987; *id.*, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), edición de W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe tomo 61, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1985.

¹³ En 1922 Heidegger envió a Paul Natorp un manuscrito, considerado perdido hasta hace algunos años, en el que exponía su recuperación de Aristóteles a partir de una peculiar relectura de la fenomenología husserliana: M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Aneige der hermeneutischen Situation*, en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, vol. 6 (1989), pp. 234-274. Sobre la importancia de Aristóteles para la hermenéutica heideggeriana, véase Th. Kiesel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1984.

tacados de Heidegger, como H.-G. Gadamer y H. Arendt, se opere una recuperación de Aristóteles.¹⁴

El carácter voluntarista de la conciencia esbozado en *Le volontaire et l'involontaire* utilizando el análisis eidético husserliano —incorporado posteriormente a una hermenéutica de los símbolos en la que la subjetividad se define por medio de un rodeo reflexivo a través de las estructuras intencionales latentes en la cultura y en la sociedad a la que pertenece— lleva a Ricoeur a rechazar la idea de un sujeto trascendental como depositario del sentido desde el punto de vista epistemológico, o como autolegisador ajeno a su contexto (ser nouménico) desde el punto de vista de la imputación moral (los conceptos hermenéuticos de pertenencia y tradición se encuentran ya aquí presentes). De ahí que Ricoeur piense que una de las tareas inmediatas de una hermenéutica del sí mismo —aspecto en el que coincide con Charles Taylor— sea dar cuenta de la génesis de la identidad moral del sujeto, génesis que sólo puede ser explicada si se considera su carácter reflexivo, es decir, determinar el papel de mediación que cumple el rodeo reflexivo a través de los símbolos culturales y la interacción con los demás en virtud del lenguaje y otros códigos sociales compartidos.

II

Ricoeur tomó seriamente la afirmación de Nozick respecto a que “ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen”.¹⁵ Y, en efecto, la teoría de la justicia esbozada por Rawls en su obra de 1971 es considerada por Ricoeur como la más elaborada expresión de un neokantismo que, apegado a su legado deontológico y liberal, considera el análisis de la justicia

¹⁴ Desde el aristotelismo, véase: H.-G. Gadamer, “Hermenéutica como filosofía práctica”, en *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1976. Trad. de E. Garzón Valdés: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pp. 59-81; A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. Trad. A. Varcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988. Una visión completa de la interpretación anglosajona de la ética aristotélica puede consultarse en A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.

¹⁵ R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974. Trad. de R. Tamayo: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988, p. 183.

en una sociedad democrática desde la óptica de un procedimentalismo formal. La intención de Ricoeur no es tanto señalar las deficiencias de la teoría de la justicia de Rawls, sino mostrar aquellos elementos que, a su juicio, son compatibles con su propia propuesta.

En la ética kantiana la oposición entre felicidad y deber queda sin resolverse; mientras que en el ámbito de la moralidad existen reglas objetivas de validez universal acerca de lo que *debemos* hacer, no hay reglas de conducta objetivas y de validez universal para la consecución de la felicidad. Esta situación, propia de toda ética deontológica y formal, no encuentra tampoco una respuesta en la obra de Rawls en la medida en que éste supone un esquema kantiano en la construcción de su teoría de la justicia. Y, en efecto, Rawls no tiene reparo alguno en confirmarlo:

La posición original puede ser considerada como una interpretación procesal de la concepción kantiana de autonomía y del imperativo categórico, dentro del sistema de una teoría empírica. Los principios reguladores del reino de los fines son aquellos que serían elegidos en esta posición, y la descripción de esta situación nos capacita para explicar el sentido según el cual, actuando a partir de estos principios, expresamos nuestra naturaleza de seres libres y racionales.¹⁶

Para Ricoeur, el deontologismo kantiano es parcial e insuficiente a la hora de ofrecer criterios éticos sustantivos, pues dado su formalismo hace abstracción del contexto, es decir, de la tradición cultural que es la que ofrece, en última instancia, el sentido a las acciones del sujeto. Podemos apreciar que Ricoeur no nos dice, en esencia, nada nuevo; estas diatribas ya eran lanzadas por Hegel oponiendo una eticidad concreta a la moralidad kantiana hace ya bastante tiempo. El contextualismo de Ricoeur es, en este punto, evidente, pues al aceptar la crítica hermenéutica a la filosofía trascendental, no puede rechazar la tesis que se sigue de dicha crítica: son los contextos en los que se sitúan los sujetos (la sociedad, la cultura, la historia, el lenguaje) los que determinan el sentido de dicha subjetividad.

A partir de esta tesis, el problema que Ricoeur quiere resolver “con Rawls y contra Rawls” es determinar la efectividad que pueda tener una teoría de la justicia

¹⁶ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 241.

elaborada a partir de un procedimiento formal como es la postulación de una situación ficticia y el recurso a un contrato original para explicar el surgimiento de una sociedad sin que intervenga ninguna noción de bien sustantiva.¹⁷ “La definición de bien —señala Rawls— es puramente formal. Establece, simplemente, que el bien de una persona está determinado por el proyecto racional de vida que elegiría con la racionalidad deliberativa, entre la clase de proyectos de máximo valor.”¹⁸ Ricoeur considera que la argumentación de Rawls presenta en este punto una circularidad entre “nuestras convicciones bien ponderadas” y los principios de la justicia. Partiendo de la tesis heideggeriana sobre la historicidad del “ser-en-el-mundo” y de la consecuente precomprensión de las estructuras intencionales que constituyen el horizonte cultural propio, Ricoeur cree poder identificar los principios de justicia de Rawls con una precomprensión ética que ofrece los elementos mínimos para construir una situación en la que queden plasmadas nuestras convicciones sobre la justicia; en esto radica la circularidad del argumento de Rawls: se trata, entonces, de un círculo hermenéutico.

Por “precomprensión” de lo justo y de lo injusto, entiendo algo así como la Regla de Oro que fue formulada por los rabinos del primer siglo, en el Sermón de la montaña, y por algunos moralistas de la edad helenística: “no hagas a otro lo que detestarías que te hicieran a ti”. Me arriesgo a decir que, separado del contexto de la Regla de Oro, la regla del *maximin* retrocedería de un planteamiento categórico a uno simplemente prudencial propio de todo *bargaining game*. En última instancia, nuestro sentido de la justicia no es intuitivo, sino más bien está instruido y educado por una larga historia cultural de origen judío y cristiano, al igual que griego y romano, que preserve la caracterización ética de la regla del *maximin* en situación de incertidumbre.¹⁹

Según Ricoeur, el régimen de circularidad que afecta a la teoría de la justicia de Rawls es propio de todas las grandes teorías morales, jurídicas y políticas, pues la

¹⁷ Véase P. Ricoeur, “Le cercle de la démonstration”, en *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1990, p. 225.

¹⁸ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 385.

¹⁹ P. Ricoeur, “Le cercle de la démonstration”, p. 229.

filosofía moral no parte desde la nada, sino que justifica y racionaliza las convicciones morales más comunes.²⁰ Cabe indicar aquí una gran similitud entre este planteamiento de Ricoeur y el sostenido por MacIntyre en *Tras la virtud* respecto a la naturaleza histórica y hermenéutica de las máximas kantianas. Me permito citarlo *in extenso* dada su importancia:

En la filosofía moral de Kant hay dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral *obligan* a todo ser racional, no importa la capacidad de tal ser para llevarlas a cabo, sino la voluntad de hacerlo. El proyecto de descubrir una justificación racional de la moral es simplemente el de descubrir una prueba racional que discrimine, entre diversas máximas, cuáles son expresión auténtica de la ley moral, al determinar a qué voluntad obedecen aquellas máximas que no sean tal expresión. Kant, por supuesto, no tiene la menor duda sobre *qué* máximas son efectivamente expresión de la ley moral; los hombres y mujeres sencillamente virtuosos no tienen que esperar que la filosofía les diga en qué consiste la recta voluntad, y Kant no dudó por un instante que eran las máximas que había aprendido de sus virtuosos padres las que habrían de ser avaladas por la prueba racional.²¹

Sin embargo, la fundamental crítica que dirige Ricoeur a la teoría de la justicia de Rawls se ubica en otro nivel. Si la finalidad del sujeto es vivir una vida buena —enmarcada en el contexto intersubjetivo de una convivencia con los demás mediada por instituciones justas—, entonces es necesario, antes de abordar cualquier cuestión relativa a lo justo, a lo bueno y a lo legal distinguir apropiadamente entre *ética* y *moral*: “reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción”.²² Con esta formulación se busca hacer converger, como en el caso de la fenomenología hermenéutica y la filosofía analítica arriba descrito, dos tradiciones opuestas entre sí: la ética aristotélica de carácter *teleológico*, y la ética kantiana de carácter

²⁰ Véase *ibid.*, p. 230.

²¹ A. MacIntyre, *Tras la virtud*, p. 65.

²² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 174.

deontológico. La intención de Ricoeur es demostrar “1) la primacía de la ética sobre la moral [es decir, la superioridad del punto de vista teleológico respecto al deontológico]; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos [esto es, se debe recuperar la noción aristotélica de phonesis (φωνησις)]”.²³

La oposición entre el constructivismo kantiano de Rawls y el teleologismo aristotélico de Ricoeur parece insuperable, pues para nuestro autor el plano teleológico es el que mejor responde a la cuestión planteada por Rawls en su teoría de la justicia; esto es, el plano deontológico, que implica la idea de obligación y universalización, sólo adquiere su verdadero sentido cuando se articula con el momento teleológico supuesto en los proyectos de vida buena. La profunda vinculación entre la ética kantiana y la teoría de Rawls impide a éste valorar positivamente el papel que juega el punto de vista teleológico en la consecución de una sociedad justa, pues el ataque de Rawls a las concepciones teleológicas de la ética se dirige a la versión utilitarista, la que considera, no sin razón, su gran adversaria, pues en ella “el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien”,²⁴ excluyendo la relevancia de una ética teleológica como la aristotélica a pesar de sostener en su *Teoría de la justicia* un “principio aristotélico”.²⁵ El ataque al utilitarismo es explicable si consideramos que las ideas de autonomía y persona moral son unos de los tantos elementos kantianos presentes en su propuesta.²⁶ Esta crítica de Ricoeur coincide de manera general con una argumenta-

²³ *Ibid.*, p. 175.

²⁴ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 36.

²⁵ “En igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades realizadas (sus facultades innatas o adquiridas), y este disfrute aumenta cuantas más capacidades se realizan o cuanto mayor es su complejidad”, *ibid.*, p. 386.

²⁶ “El utilitarismo no toma en serio la individualidad de las personas.’ Estamos de acuerdo con él [Rawls] pero además agregamos que el utilitarismo no toma en serio la individualidad de las personas. Nuestra objeción no se refiere tanto a que una persona pueda sacrificar su utilidad por aumentar la de los demás, sino a que una persona sea tratada como un medio para lograr la satisfacción de la preferencia general.” D. Gauthier, *Morals by agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Trad. de A. Bixio: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994, p. 322. Esto es lo que ha llamado un discípulo de René Girard, Jean-Pierre Dupuy, el “principio sacrificial” del utilitarismo; véase “Les paradoxes de *Théorie de la justice*. John Rawls”, en *Esprit*, núm. 1 (1988), p. 72.

ción que en su momento ofreciera Michael Sandel contra Rawls. En *Liberalism and the Limits of Justice*, Sandel atribuía a Rawls mantener una concepción metafísica de la persona, concepción que, a su juicio, se encuentra arraigada en toda la tradición liberal que parte de Locke y Kant. Según Sandel, en la descripción de la persona moral dada por Rawls subsiste el sujeto trascendental kantiano, sujeto descontextualizado bajo la forma de un “deontologismo de aspecto humeano”.²⁷ La íntima relación entre deontologismo y contractualismo en la teoría de la justicia de Rawls, enfatizada por Sandel a lo largo de toda su obra, es retomada por Ricoeur, pues para nuestro autor “es el primado del punto de vista deontológico sobre el punto de vista teleológico, dicho de otro modo, de lo obligatorio sobre el bien, que culmina en Kant con el principio supremo de la autonomía, entendido en sentido preciso de autolegislación”,²⁸ el que opera y determina a toda la propuesta de Rawls.

La justicia sería anterior a cualquier idea moral o política puesto que si la sociedad está conformada por una diversidad de sujetos con distintos intereses y conceptos de lo bueno, se hacen necesarios un conjunto de principios sobre lo justo que no presupongan ningún concepto de bien; de ahí la necesidad, según Rawls, de la postulación de una situación originaria exenta de todas aquellas motivaciones que pudieran poner en peligro su carácter imparcial. Ricoeur, al igual que MacIntyre, Sandel, Taylor o Walzer, criticará tanto la concepción moral que propone Rawls como el procedimiento que utiliza para derivarla, es decir, negará que una postura metaética pueda ofrecer criterios sustantivos, pues los principios de justicia son deducidos de tal manera que en ellos no interviene ninguna concepción de lo bueno; esto es lo que permite, según Kant, que la justicia adquiera confiabilidad y universalidad, pues sus principios, en virtud de hacer abstracción de las ideas de bien, no están sometidos a la contingencia y variabilidad propia de los deseos y las inclinaciones humanas. La ley moral se basa en el sujeto de la razón práctica, un sujeto con voluntad autónoma que establece sus propios fines; el hecho de que esta capacidad sea previa a la adopción

²⁷ Véase M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Trad. italiana de S. D'Amico: *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milán, Feltrinelli, 1994, p. 24 y ss.

²⁸ P. Ricoeur, “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”, en *Lectures I. Autour du politique*, París, Seuil, 1990, p. 196.

de cualquier fin es lo que fundamenta la prioridad de la justicia respecto a otros valores. El sujeto esbozado aquí es previo a la experiencia; es, en términos de Kant, un ser nouménico que se define a partir del principio de la autonomía de la voluntad: “no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal”.²⁹

Sin embargo, al rechazar las ideas de bien se niega el papel que éstas juegan en la constitución de la identidad moral de los individuos a un nivel tanto intersubjetivo como intrasubjetivo; es decir, la noción de persona que ofrece Rawls se establece al margen de los valores sustantivos que definen el carácter y preferencias concretas de un individuo; según esto, la pertenencia del sujeto a una tradición sería irrelevante desde el punto de vista moral. El problema de qué o quién determina ciertas nociones de bien y la prioridad de unas respecto a otras al interior de una sociedad democrática en la que se busca reducir al mínimo el conflicto entre el pluralismo e igualdad —cuestión que trata de resolver Walzer diversificando la idea de justicia—,³⁰ no es, a pesar de todo, tratado por Ricoeur con la debida amplitud, pues sus referencias a los últimos desarrollos de la postura de Rawls al respecto son pocas y de carácter acrítico. Sirvan estas indicaciones para mostrar que el interés de Ricoeur por la obra de Rawls no es ocasional, sino que le ofrece uno de los planteamientos más elaborados dentro de la tradición liberal al cual enfrentar su propia concepción de la justicia.

III

“En contraste con las teorías teleológicas, algo es bueno sólo cuando se ajusta a las formas de vida compatibles con los principios del derecho ya existentes.”³¹ Para Ricoeur esta afirmación de Rawls es, en lo esencial, incorrecta, pues el sentido de la

²⁹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, p. 101.

³⁰ Véase M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. Trad. de H. Rubio: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.

³¹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 359.

justicia no se limita al plano moral y deontológico en que lo sitúa Rawls, sino que de hecho se puede vincular a una teleología distinta de la utilitarista: a una teleología aristotélica en donde incluso cabe pensar a la justicia, como señala Rawls mismo al inicio de *Teoría de la justicia* como “la primera virtud de las instituciones sociales”.³² El concepto de lo justo involucraría dos aspectos: el de lo *bueno* que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo *legal* que indica el sistema judicial que da a la ley coherencia y derecho de restricción.³³ Uno revela una concepción *teleológica* y el otro una concepción *deontológica* de la vida moral y política en general;³⁴ lo justo se ubica entre ambos, por ello Ricoeur sostiene que toda cuestión relativa a la justicia sin tener en cuenta la dimensión teleológica que involucran es estéril. O en otras palabras: es imposible comprender lo justo independientemente de lo bueno.

La negativa de Rawls de considerar que las ideas de bien puedan ofrecer criterios en la construcción de los principios de justicia, hace pensar a Ricoeur que entre deontologismo y contractualismo existe un vínculo necesario, pero no fundamentado; esto es claro en la manera en que el propio Kant introduce la idea de contrato en la *Metafísica de las costumbres*:

el acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado, aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad, es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros de un pueblo considerado como Estado (*universi*).³⁵

Ricoeur se pregunta cómo se logra transitar del principio de autonomía de la voluntad sostenido en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica*, al contrato social por el cual se abandona esta libertad y se enajena a una instancia externa. “En otros términos: ¿cuál es la relación entre

³² *Ibid.*, p. 17.

³³ Véase P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, p. 206.

³⁴ Véase P. Ricoeur, “Le juste entre le légal et le bon”, en *Lectures 1. Autour du politique*, París, Seuil, 1990, p. 178.

³⁵ I. Kant, *Metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 145-146.

³⁶ P. Ricoeur, “John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social”, p. 198.

autonomía y contrato? Esta relación es presupuesta pero no justificada por Kant.”³⁶ Esto nos lleva a cuestionarnos si las críticas de Ricoeur a la postura de Rawls son correctas o no; es decir, ¿supone o no ciertas ideas de bien en la elaboración de su teoría de la justicia?

Quizá aquí se deba tomar en cuenta la distinción entre lo razonable y lo racional que W.H. Sibley estableciera en 1953 y que D. Richards retomó en su *A Theory of Reasons for Action* de 1971, distinción recuperada por Rawls que le permite, a mi juicio, defenderse de ciertas críticas que, como la de Ricoeur, le acusan de ignorar la dimensión teleológica de la acción del sujeto. Las cuestiones de racionalidad incluyen los objetivos del agente y la mejor forma de realizarlos; es lo que Weber llamaría una racionalidad instrumental; las cuestiones relativas a lo razonable implican la valoración de los propios fines tomando en consideración las exigencias y derechos moralmente justificados de los demás.³⁷ Según Rawls, lo propio del ser humano es actuar de manera razonable: entender los principios de la justicia, aplicarlos y dirigirse de acuerdo con ellos siguiendo los principios de la elección racional; y, a su vez, tener la capacidad para actuar de forma racional, es decir, de elaborar, evaluar y llevar a la práctica ciertas concepciones del bien. A la luz de esta distinción se torna evidente que Rawls no comprende a la sociedad desde la óptica de un holismo sociológico en el sentido de Durkheim o de un individualismo metódico à la Weber. Instalándose en una tradición —por paradójico que parezca— que parte de Aristóteles, Rawls considera que el sistema social es primariamente un proceso de distribución, de manera que uno de los objetivos inmediatos de una teoría de la justicia sería ofrecer los criterios necesarios para explicar adecuadamente la estructura básica de la sociedad en términos de mecanismos de asignación de deberes y derechos, por un lado, y de distribución de bienes económicos y sociales, por el otro. Hasta aquí Ricoeur estaría de acuerdo con Rawls, pero a diferencia de éste, y siendo consecuente con su propia postura teleológica, cree que existen unos bienes humanos fundamentales inmanentes a la práctica, idea que toma de MacIntyre,³⁸ esta postura sin duda coincidiría con la del propio Rawls al final de su *Teoría de la justicia*, en donde sostiene que “podemos decir que la humanidad tiene una naturaleza moral”.³⁹

³⁷ Véase W.H. Sibley, “The rational versus reasonable”, en *The Philosophical Review*, 62 (1953), pp. 554-560; D. Richards, *A Theory of Reason for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 229-230.

³⁸ Véase P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 182 y ss.

³⁹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 523.

Sin embargo, en los desarrollos posteriores de la teoría de Rawls, específicamente en su constructivismo kantiano, se radicalizan los aspectos hermenéuticos implícitos en ella: “La meta de la filosofía política, cuando aparece en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común”.⁴⁰ Se deja de lado la tesis respecto a que la situación original y los principios derivados de ella puedan ofrecer la justificación para “observar nuestro lugar en la sociedad [...] *sub specie aeternitatis*: contemplar la situación humana, no sólo desde todos los puntos de vista sociales, sino también desde todos los puntos de vista temporales”.⁴¹ Los principios de la justicia son únicamente válidos a la luz de lo que constituye nuestra conciencia moral y política.⁴²

Lo “racional” rawlsiano coincide, en términos generales, con la idea de Ricoeur respecto a que el hombre es capaz de sostener un plan de vida y de buscar los mejores medios para lograrlo; pero a diferencia de éste, para Rawls la pluralidad de las concepciones de bien que sustentan los distintos miembros de una sociedad impide considerar una única concepción de bien por encima de las demás a riesgo de recaer en una lógica utilitarista. Es aquí donde se hace necesario recurrir a la capacidad de razonabilidad de los individuos para que los principios de justicia predominen en lugar de las concepciones de bien que solamente pueden ser impuestas a través del poder del Estado, lo que implicaría violar la integridad y dignidad de quienes las comparten. La insensibilidad de Ricoeur respecto a este tema se debe, sin duda, a que asume un optimismo común a ciertas posturas neoaristotélicas en torno al carácter tradicional y no coactivo de las instituciones públicas: “por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica —pueblo, nación, región, etc.—, estructura irreductible a las relaciones interpersonales [...] La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres

⁴⁰ J. Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, en *Journal of Philosophy*, 77 (1980). Trad. de M.A. Rodilla: “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 139.

⁴¹ J. Rawls, *Teoría de la justicia*, p. 530.

⁴² Véase J. Rawls, “Justice as Fairness: Political, not Metaphysical”, en *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (1985), p. 20.

comunes y no por reglas coaccionantes".⁴³ Siguiendo a H. Arendt, Ricoeur distingue el *poder-en-común*, propio de una comunidad sustentada en un *ethos* concreto e histórico, de la *dominación*, referida a los sistemas jurídicos y organizaciones políticas; "más fundamental que la dominación es la de poder-en-común".⁴⁴

Podemos afirmar que en la teoría de la justicia de Rawls se presuponen ciertas concepciones de bien, pero que, a diferencia de lo que cree Ricoeur, son asumidas como aspectos razonables de la teoría; dichas concepciones son: a) el reconocimiento de ciertas necesidades básicas indispensables para realizar los proyectos de vida buena; b) la existencia de ciertos valores a los cuales recurrir para articular un proyecto racional; c) la afirmación de la persona como fin en sí mismo; y d) toda concepción del bien tiene que estar sustentada sobre la base de una comunidad política bien ordenada. Por tanto, creo que la siguiente afirmación no es del todo acertada:

la teoría rawlsiana de la justicia es sin duda alguna una teoría deontológica en tanto que se opone al enfoque teleológico del utilitarismo, pero es una deontología sin fundación trascendental. ¿Por qué? Porque la función del contrato social es derivar los contenidos de los principios de la justicia de un procedimiento equitativo sin ningún compromiso respecto a criterios pretendidamente objetivos de justicia, so pena, según Rawls, de introducir algunas presuposiciones concernientes al bien.⁴⁵

En el fondo de la postura de Rawls se encuentra, según Ricoeur, la asimilación y desarrollo de la problemática de la autonomía de la voluntad a la cuestión de la legitimación de las instituciones sociales, pues es evidente el paralelismo entre el equidad rawlsiana con el *factum* de la razón práctica kantiana: si para Kant una voluntad es libre en tanto que prescinde de los deseos e inclinaciones en la determinación de sus fines, para Rawls una institución es justa en la medida en que prescinde de las nociones de bien en la formulación de los principios de justicia. El problema, como se puede apreciar, no se refiere a la primacía de lo justo sobre lo bueno, como quiere Ricoeur, sino a la cuestión de cómo *justificar* las diversas concepciones de

⁴³ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 203.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ P. Ricoeur, "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social", p. 202.

bien al interior del procedimentalismo formal que propugna apelando a la ficción de un contrato social. El desacuerdo fundamental entre nuestros autores en este punto parece consistir en que para Ricoeur el procedimentalismo de Rawls, merced a su talante deontológico, excluye *la* noción de bien en la construcción de los principios de justicia, sin darse cuenta que lo que excluye en realidad Rawls son las distintas nociones de bien, pues a su juicio el pluralismo y el conflicto implícitos en esta cuestión son insuperables si no se recurre a la razonabilidad de los individuos.

IV

El punto de conflicto entre la postura de Rawls y la de Ricoeur en torno a la naturaleza de la justo radica en las concepciones de la ética que ambos sostienen. Para Rawls la ética kantiana, estrictamente la noción de autonomía y persona moral, constituye el trasfondo (*background*) de la teoría de la justicia, por ello la idea de bien debe subordinarse a la de imparcialidad (*fairness*); únicamente así se puede evitar que en la construcción de la objetividad moral interfieran criterios heterónomos, ajenos al mismo proceso de construcción, pues para Rawls “fuera del procedimiento de construir los principios de la justicia, no hay hechos morales”.⁴⁶ La indudable existencia de ideas de bien en la elaboración de los principios de justicia sugiere a Rawls la necesidad de postular unos “bienes primarios” entendiendo con ello las condiciones sociales y medios omnivalentes (*all-purpose means*) indispensables para realizar y ejercer las facultades morales y fines últimos de los miembros de una sociedad.⁴⁷ Sin embargo, de aquí no se sigue, según Rawls, que las distintas concepciones de bien entren en conflicto, pues lo que designa como “interés de orden superior” —proteger y promover las diversas ideas de bien— apela a la capacidad de cooperación social de los diversos sectores de la sociedad, es decir, a la capacidad de razonabilidad de los individuos, lo que no implica, por supuesto, que se elimine la capacidad de racionalidad —promoción de un fin—, sino que entre una y otra capacidad exista una mutua complementariedad:

⁴⁶ J. Rawls, “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, p. 140.

⁴⁷ Véase *ibid.*, p. 147.

Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones de bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones de bien tomadas por sí solas. Lo razonable subordina a lo Racional porque los principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.⁴⁸

Por ello sostendrá Rawls: “esta prioridad de lo recto sobre lo bueno es característica del constructivismo kantiano”.⁴⁹

Si pudiéramos caracterizar de manera general la postura ética de Ricoeur podríamos considerar que en él predomina el intuicionismo y el naturalismo. Según esto, para Ricoeur el autorrespeto y la exigencia de justicia son espontáneos y naturales, comunes a toda la humanidad: en virtud de nuestra *sensibilidad* moral *sabemos* lo que es bueno o malo, justo o injusto; es lo que llama Ricoeur “intencionalidad ética”.⁵⁰ Este saber de fondo pretemático alude a la estructura de la precomprensión del “ser-en-el-mundo” que establece la inevitabilidad de una interpretación ajena al contexto social e histórico. Ricoeur ve los principios de la justicia de Rawls como una hermenéutica que hace explícitos aquellos elementos que constituyen la vida moral. Sin embargo, a juicio de Kant, dichos saberes de fondo únicamente brindan el aspecto subjetivo de la moralidad:

Hay ciertas disposiciones morales que, si no se poseen, tampoco puede haber un deber de adquirirlas. Son el *sentimiento moral*, la *conciencia moral*, el *amor* al prójimo y el *respeto* por sí mismo (la *autoestima*);⁵¹ tenerlas no es obligatorio, porque están a la base como condiciones *subjetivas* de la receptividad para el concepto de deber, no como condiciones objetivas de la moralidad. En su totalidad son predisposiciones de ánimo, *estéticas* pero *naturales* (*prae-dispositio*), a ser afectado por los conceptos de deber; no puede considerarse como deber tener estas disposiciones, sino que todo hombre las tiene y puede ser obligado gracias a ellas.⁵²

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁵⁰ Véase P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, p. 176.

⁵¹ Recuérdese que la autoestima es uno de los bienes primarios para Rawls.

⁵² I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, pp. 253-254.

Es evidente que, a la luz de esta afirmación de Kant, el intento de Rawls obedece al aspecto *objetivo* de la moralidad. El sentimiento moral, el amor al prójimo y demás saberes de fondo no bastan para acceder a la objetividad moral, es decir, a la fundamentación totalmente autónoma y racional de los principios de justicia porque ellos se ubican a un nivel de espontaneidad natural. Ricoeur es insensible a este razonamiento pues parte de una descripción naturalista de la moralidad y únicamente introduce el deber, entendido como factor coercitivo, cuando el conflicto entre nociones de bien es patente. Podríamos acusar a Ricoeur de cometer la falacia naturalista en la medida en que su interpretación de los saberes de fondo lo lleva a asignarles objetividad por el hecho de ser expresión de nuestro sentimiento espontáneo de la moralidad. Acceder a estos invariantes humanos es tarea de una hermenéutica del sí mismo.

El problema parece consistir en que Ricoeur interpreta en términos negativos el deontologismo de Rawls. ¿En qué medida un razonamiento formal como el constructivismo kantiano puede contribuir a la constitución de la identidad moral tanto del individuo como de la comunidad a la que pertenece? O en términos de Ricoeur: “se plantea así el problema de saber hasta qué punto un pacto ‘ahistórico’ puede vincular a una sociedad ‘histórica’”.⁵³ Lo importante es, según Ricoeur, hacer explícitos los “saberes de fondo” que se encuentran expresados en las diversas estructuras simbólicas y culturales de nuestra tradición griega y judeo-cristiana y que son, en última instancia, la substancia misma de nuestra identidad moral. Así, la tarea de la filosofía de la política consistiría en “interpretar para los conciudadanos el mundo de significados que todos compartimos”.⁵⁴ El círculo hermenéutico entre los “saberes de fondo” y nuestras convicciones bien ponderadas sería insuperable —en esto consiste, según Heidegger, nuestra *facticidad*—. La precomprensión sobre lo justo y lo injusto queda ejemplificada en la llamada “Regla de Oro”.⁵⁵ Pero es precisamente este tipo de convicciones las que trata de evitar Rawls en su constructivismo kantiano, pues la Regla de Oro, más que un criterio ético objetivo expresa

⁵³ P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, p. 253.

⁵⁴ M. Walzer, *Las esferas de la justicia*, p. 12.

⁵⁵ Véase P. Ricoeur, “Entre philosophie et théologie: la Règle d’Or en question”, en *Revue d’Histoire et de Philosophie religieuses*, vol. 69 (1989), núm. 1, pp. 3-9.

uno subjetivo, es decir, la máxima: “No hagas a otro lo que detestarías que te hicieran a ti” responde a un imperativo hipotético y no categórico y, por ende, no puede ser criterio moral, sino prudencial.

Es evidente el punto de inflexión entre nuestros autores. En la necesidad de hacer coincidir la teoría de Rawls con los resultados éticos de su hermenéutica del sí mismo, Ricoeur no advierte un factor que desde la lógica constructivista de Rawls una teoría ética y política no puede pasar por alto: los postulados de la razón práctica como ideal normativo. Sin este presupuesto es imposible romper el círculo hermenéutico que establece Ricoeur. Tal vez sea pertinente citar la siguiente afirmación de Kant:

No se trata aquí de si sucede esto o aquello, sino de que la razón, por sí misma e independiente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder y que algunas acciones, de las que el mundo quizá no ha dado todavía ningún ejemplo y hasta de cuya realizabilidad puede dudar mucho quien todo lo funda en la experiencia, son ineludiblemente mandadas por la razón.⁵⁶

El constructivismo kantiano de Rawls representa un intento por sistematizar en una propuesta política la idea kantiana de un “reino de los fines”, pues tanto el “enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes”⁵⁷ como la “sociedad bien-ordenada” apuntan a un ideal por *construir*. Los principios de justicia que Rawls elabora a partir de la postulación de una situación original no poseen, según esto, un carácter histórico, como quiere Ricoeur, sino normativo y racional. Kant señala, por ejemplo, respecto al “contrato originario”: “se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su ineludible realidad práctica”.⁵⁸ Y si esta tesis es correcta, el intento de Ricoeur por subordinar lo deontológico a lo teleológico, lo justo a lo bueno —que lleva a la incómoda situación de afirmar que la ética sólo puede hablar de hechos— no sería viable: la facticidad del círculo hermenéutico no tendría la última palabra.

⁵⁶ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 51. Cursivas mías.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁸ I. Kant, *Teoría y práctica*. Trad. y estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, p. 37.

Bibliografía

- Benhabib, S., *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Cobb-Stevens, R., *Husserl and Analytical Philosophy*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers (Colección "Phaenomenologica"), núm. 116, 1990.
- Dupuy, J.P., "Les paradoxes de *Théorie de la justice*. John Rawls", en *Esprit*, núm. 1, 1988.
- Gadamer, H. G. "Hermenéutica como filosofía práctica", en *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt am Maim, Suhrkamp Verlag, 1976. Trad. de E. Garzón Valdés: *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, pp. 59-81.
- Gauthier, D., *Morals by agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1989. Trad. de A. Bixio: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Heidegger, M. *Zur Bestimmung der Philosophie*. 1. *Die idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegnotsemester 1919). 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Sommersemester 1919), edición de B. Heimbüchel, Gesamtausgabe tomo 57, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1987.
- _____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), edición de W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, Gesamtausgabe tomo 61, Frankfurt am Maim, Vittorio Klostermann, 1985.
- _____, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Aneige der hermeneutischen Situation*, en *Dilthey Jahrbuch für philosophische und Geschichte der Geisteswissenschaft*, vol. 6, 1989, pp. 234-274.
- Ineichen, H., *Philosophische Hermeneutik*, Friburgo/München, Karl Alber, 1991.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.
- _____, *Metafísica de las costumbres*. Trad. de A. Cortina Orts, Madrid, Tecnos, 1989.
- _____, *Teoría y práctica*. Trad. y estudio preliminar de R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1995.
- Kisiel, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1984.

- MacIntyre, A. *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981.
Trad. A. Varcárcel: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1988.
- Mulhall, S. y A. Swift, *Liberals & Communitarians*, Oxford, Blackwell Publishers, 2a. edición, 1996.
- Nozick, R. *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974. Trad. de R. Tamayo: *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE, 1988.
- Rasmussen, D. (ed.), *Universalism vs. Communitarianism. Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990.
- Rawls, J. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987. *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.
- _____, "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *Journal of Philosophy*, 77, 1980. Trad. de M.A. Rodilla: "El constructivismo kantiano en la teoría moral", en J. Rawls, *Justicia como equidad*, Tecnos, Madrid, 1986.
- _____, "Justice as Fairness: Political, not Metaphysical", en *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3, 1985.
- Richards, D., *A Theory of Reason for Action*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Ricoeur, P. *Le discours de l'action*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1977. Trad. de P. Calvo: *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, Colección "Teorema", 1988.
- _____, *Soi-même comme autre*, Paris, Seuil, 1990. Trad. de A. Neira Calvo y M. C. Alas de Tovar: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
- _____, "Le concept de responsabilité", en *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- _____, "Le cercle de la démonstration", en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, "John Rawls: de l'autonomie morale à la fiction du contrat social", en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, "Le juste entre le légal et le bon", en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1990.
- _____, "Entre philosophie et théologie: la Règle d'Or en question", en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 69, 1989.
- Rorty, A.O. (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- Sandel, M. (ed.), *Liberalism and Its Critics*, Oxford, Basil Blackwell/New York, New York University Press, 1984.

-
- _____, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982. Trad. italiana de S. D'Amico: *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milán, Feltrinelli, 1994.
- Sibley, W.H., "The rational versus reasonable", en *The Philosophical Review*, 62, 1953.
- Taylor, Ch., *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.
- Varios autores, *La philosophie analytique*, París, Cahiers de Royaumont, 1962.
- _____, *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, París, Seuil, 1988.
- _____, "John Rawls. Le politique", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 93, 1988, núm. 1.
- Walzer, M., *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York, Basic Books, 1983. Trad. de H. Rubio: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1993.