

ENTRE KANT Y ARISTÓTELES

GRACIELA VIDIELLA

Universidad Nacional del Litoral

Universidad Nacional de La Plata.

gravidiella@gmail.com

Dos fueron los filósofos que dejaron una huella profunda en la obra de Osvaldo Guariglia: Aristóteles y Kant.

Desde el siglo XIX la teorías morales de ambos pensadores se consideraban contrapuestas y fueron motivo de álgidas discusiones entre quienes, a la sombra de Kant, propugnaban una ética universalista preocupada por la justificación racional de normas morales y aquellos que, siguiendo la impronta de Aristóteles –y también de Hegel– defendían la inseparabilidad de lo bueno y de lo justo y reivindicaban la vida ética, con su anclaje en las costumbres, en el carácter contextual del juicio moral y en las cualidad emocional y no meramente racional de la virtud. A contrapelo de esta tendencia Osvaldo Guariglia encontró afinidades en los pensamientos de los dos gigantes de la filosofía, no, por cierto, con una disposición meramente filológica sino con el propósito de intervenir en el debate contemporáneo y acercar soluciones a los problemas que el universalismo contemporáneo, con el que se identificó desde sus primeros escritos, no conseguía solucionar.

Ya desde sus primeros trabajos manifestó una preocupación central por la justificación racional de normas con el propósito de pre-

servar un sistema de moralidad y una noción fuerte de legitimidad como alternativa al relativismo y escepticismo éticos. Estas cuestiones, que ya aparecían tratadas en *Ideología, verdad y legitimación* (Guariglia, 1993) fueron profundizadas y sistematizadas en *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral* (Guariglia, 1996). En esta obra el autor elabora su concepción sistemática de la ética, a la que concibe como una disciplina autónoma cuya finalidad es reconstruir la estructura argumentativa de la moralidad que determina el ámbito estricto de las obligaciones incondicionadas que enmarcan la acción social y política. Al igual que Kant, Guariglia considera que lo propio de la moral es su condición restrictiva, de aquí que considera necesario anclarla en el concepto de obligación. Esta asunción básica lo lleva a diferenciarse de otras teorías afines con las que ha dialogado a lo largo de su producción, como por ejemplo la de Carlos Nino y la de John Rawls. Esto no significa- como comentaremos oportunamente-, que los derechos ocupen un carácter secundario en su propuesta¹, sino que conlleva un llamado de atención sobre la necesidad de hacerse cargo del legado de Kant: tenemos un conjunto de obligaciones irrenunciables hacia nuestros semejantes que restringen nuestras acciones, obligaciones basadas en la *dignidad* que les confiere su carácter de *personas libres e iguales*.

Una de las claves de lectura que propone *Moralidad* es la toma de posición ante dos debates que determinaron buena parte de la discusión en la filosofía práctica durante la última parte del siglo XX; por un lado, el universalismo frente al comunitarismo –al que muchos leyeron como una versión renovada de relativismo ético- y por otro, el formalismo de la ética comunicativa de Habermas frente a los principios sustantivos propuestos por Rawls en su *A Theory of Justice* (Rawls, 1971). Respecto a la primera discusión, Guariglia defiende una teoría universalista y deontológica a la que, sin embargo, propone integrar algunos aspectos que los comunitaristas habían señalado como falencias en las éticas filo-kantianas, tradición que asume de modo explícito. En cuanto a la segunda, si bien adopta los presupuestos dialógicos de la ética del discurso, formula principios sustantivos de justicia.

1 Guariglia dedicó en la última etapa de su producción varios trabajos a la temática de los derechos humanos (2001; 2002; 2009, 2010). Su preocupación se centró sobre todo en cómo garantizar los derechos económicos y sociales.

Un universalismo también aristotélico

Comenzaré por referirme a la primera disputa, en la que el autor intermedia integrando elementos heredados tanto de la tradición kantiana como de la aristotélica.

La rehabilitación de la racionalidad práctica que se fue llevando a cabo a partir de la segunda mitad del siglo pasado no podía ya fundarse en un sujeto trascendental de remembranzas kantianas; la alternativa consistió en reconstruir los mecanismos procedimentales mediante los cuales la razón práctica se valida a sí misma. Es éste un punto central que tienen en común propuestas que se diferencian con más o menos énfasis en otros aspectos, como las de Peter Singer, Richard Hare, Karl Apel, Jürgen Habermas, y, en nuestro medio, Osvaldo Guariglia y Carlos Nino. Pese a estar conscientemente amarrada en una era post-metafísica, esta nueva versión de la razón práctica busca mantener los elementos centrales del giro copernicano que Kant imprimió a la ética: la autonomía de la persona, el deontologismo, la imparcialidad propia del punto de vista moral y el universalismo. Desde Kant la autonomía es la condición de posibilidad del punto de vista moral. Las diferentes variantes de las éticas universalistas de resonancias kantianas se han esforzado en preservar esta cualidad justificando principios o procedimientos imparciales que garanticen a cada agente un trato igual e iguales oportunidades para elegir y desarrollar su propio plan de vida sin imposiciones externas. Esto condujo a priorizar lo justo respecto de las concepciones sobre lo bueno y anclar en aquel la justificación de deberes y derechos destinados a la preservación de la autonomía. La convicción de que renunciar a este núcleo implicaría un retroceso en lo que las características de las sociedades modernas requieren de la teoría ética, explica por qué ésta fue pensada por la tradición a la que nos estamos refiriendo exclusivamente como moral, de modo que las discusiones en torno a la pregunta socrática concernientes al modo en que es necesario vivir² tuvieron un papel secundario, - si es que tuvieron alguno -.

2 La pregunta por la buena vida fue formulada por Platón con claridad en *República* 352d. T. Irwin (1977) planteó la diferencia entre esta pregunta y la kantiana "¿Qué debo hacer?", propia de la modernidad. B. Williams (1985) tomó esta distinción y en base a ella intentó impugnar el planteo moral moderno.

Este proyecto fue objeto de varias críticas. Durante los años ochenta quienes llevaron la voz cantante en sus impugnaciones a las nuevas visiones del universalismo ético fueron los comunitaristas estadounidenses que abrevaban de Hegel y de Aristóteles. En efecto, la polémica -al principio local, pero luego extendida a otros centros de producción filosófica- entre liberales y comunitaristas acaparó buena parte de la discusión ético-política de esos años; sin embargo, las críticas no provenían exclusivamente de los simpatizantes del comunitarismo; también de cierto pensamiento feminista y de pensadores neoaristotélicos como Martha Nussbaum (Nussbaum, 1996) y de pragmatistas como Richard Rorty (Rorty, 1984), quien, si bien no fue universalista, tampoco se identificó con las posiciones comunitaristas. Dentro de este heterogéneo espectro las críticas que interesan aquí, dado que fueron consideradas por Guariglia, pueden sintetizarse como sigue:

Las éticas ilustradas son reduccionistas: al restringir la moral a un conjunto de reglas que determinan obligaciones, la han despojado de todo contenido sustantivo y han desvalorizado la vida ética encarnada en las costumbres y en el arraigo comunitario. La pretendida prioridad de lo justo respecto de lo bueno empleada para justificar principios éticos universales es sólo aparente. Lo justo y lo bueno no pueden separarse; de aquí que los principios de justicia defendidos por Rawls y sus seguidores presuponen, aunque de modo no explicitado, las ideas sobre lo bueno propias del liberalismo. Por tanto, la supuesta neutralidad del estado liberal resulta una apariencia porque se asienta en valores tales como la tolerancia y la autonomía, que expresan determinada concepción de la vida buena y que un estado liberal coadyuvará a afirmar. En definitiva, sólo el reconocimiento de determinadas ideas de bien puede definir luego la justicia; del mismo modo, los derechos que ésta legitima sólo pueden adscribirse en base a valores; son éstos los que configuran nuestras fuentes morales (Taylor, 1991).

La transformación de la vida moral en un conjunto de reglas trajo aparejado también el vaciamiento del sujeto, sostienen los críticos. Al respecto es sobre todo Michel Sandel (1984) quien propone la tesis de que las éticas deontológicas se asientan en una idea de sujeto individualista y monológico, carente de vínculos con los otros, que, pese a los esfuerzos por evadir cualquier resabio metafísico, no puede desembarazarse del sujeto trascendental kantiano.

Los contemporáneos que se inspiran en Aristóteles reivindican una ética “situada” que oponen al punto de vista abstracto de las normas universales de justicia, las que, por su propio carácter no pueden constituir una guía para la acción, objetivo prioritario de toda ética normativa que se precie. A diferencia de esta perspectiva, las éticas de la virtud toman en cuenta lo que realmente importa: el bien. En lugar de suponer un agente exclusivamente racional como modelo del obrar moral reconocen y valoran de modo positivo los elementos afectivos que motivan nuestras acciones, asimismo son capaces de advertir nuestro anclaje en determinada comunidad en la que nos educamos y vivimos nuestra vida.

Estas éticas se interesan mucho más por el carácter del agente que por el cumplimiento de las reglas formales del deber; llaman la atención sobre las connotaciones contextuales del juicio moral y sobre la historicidad de los valores y criterios morales (MacIntyre, 1984). Con la interesante excepción de Martha Nussbaum (Nussbaum, 1996), que propone una ética universalista aunque no basada en normas deontológicas sino en una idea de bien, quienes reivindican las éticas de la virtud clausuran la distinción entre moral positiva y crítica porque, al abjurar de toda forma de universalismo ético, terminan legitimando las costumbres establecidas.

Si bien Guariglia se sitúa en las antípodas de estas perspectivas, reconoce que algunas de las críticas son certeras, aunque pueden responderse con éxito; para lograrlo, tal como habíamos anticipado, pone en contacto entre sí ciertos conceptos de las éticas de Aristóteles y Kant.

A contrapelo de la clásica confrontación entre kantismo y aristotelismo, que se remonta al menos hasta Hegel y su reivindicación de la eticidad (*Sittlichkeit*) en detrimento del supuesto individualismo en que se sustenta la ética de Kant, Guariglia encuentra ciertos puntos en común en las filosofías prácticas de ambos clásicos (Guariglia, 1997). El rasgo principal de cercanía está dado por la idea de razón práctica que faculta una interpretación más cercana al cognitvismo de la ética de Aristóteles de las realizadas por las exégesis tradicionales. En efecto, ha sido un punto de discusión si en la teoría de la virtud del estagirita prevalece el componente racional y cognitivo o el pasional y afectivo. Una de las razones por las que el filósofo diferencia entre las virtudes éticas y las dianoéticas es para explicar

por qué, contra la creencia socrático-platónica, las primeras no pueden enseñarse sino que se van adquiriendo a través de la formación del buen carácter desde la juventud, ayudadas por un medio que las estimule. De este modo el filósofo se opone al intelectualismo socrático-platónico que, como lo haría Kant veintidós siglos después, convierte a la voluntad en una extensión de la razón práctica: sólo un error intelectual hará que no deseemos el bien; subsanado el error ya no quedarán obstáculos para que nos convirtamos en personas virtuosas (Platón, 1983, 509e3-7).

Para Aristóteles las cosas son mucho más complejas: una vez que el vicio arraigó en nosotros resultará muy difícil combatirlo por más que advirtamos que no estamos persiguiendo el bien y, como el jugador de Dostoievski, nos lamentemos continuamente de no poder frenar nuestros impulsos viciosos. Pese a ello Guariglia considera que prevalecen los rasgos cognitivistas, dada la importancia que estos tienen para la teoría la virtud dianoética de la frónesis. La función de ésta es articular todas las virtudes éticas y permitir al agente no sólo encontrar el término medio en cada ocasión que se requiera actuar de modo virtuoso sino que lo faculta para distinguir el bien aparente del bien real. En palabras de Aristóteles: “(la prudencia) tiene que ser una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre (...) Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son prudentes porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres (...)” (Aristóteles, 1981, 1140b). La prudencia es la virtud que nos permite deliberar correctamente, la razón que hace que el razonamiento sea verdadero, en el sentido de adecuado a la realidad. Pero para que la elección sea buena, el deseo tiene que ser recto y esta rectitud es determinada por la virtud ética. El rol de esta última es encausar el deseo para que se supedite a la razón y de este modo faculta que obre el juicio práctico creando las condiciones para que la prudencia identifique imparcialmente el fin correcto.

Podríamos decir que la virtud moral y la prudencia tienen una relación de implicación mutua, no pudiendo existir una sin la otra. La ética de Aristóteles se aparta no sólo de un subjetivismo respecto de los bienes sino también del intelectualismo socrático-platónico que, al admitir la existencia de un único bien (Guariglia, 1997, 163-190), impide reconocer que lo que es bueno para uno puede no serlo para otro. En palabras de Aristóteles: “(...) pues si para unos es mucho comer

diez libras y poco comer dos, el entrenador no prescribirá seis libras, porque probablemente esa cantidad será también mucho para el que ha de tomarla, o poco: para Milón, poco; para el gimnasta principiante, mucho” (Aristóteles, 1981, 1106b).

Las virtudes éticas encausando los deseos y la prudencia identificando el fin correcto, permiten al agente un obrar imparcial gracias al cual no se deja perturbar por los miedos, los placeres y los dolores. Esta característica es resaltada especialmente por Guariglia y la emplea para trazar una correspondencia –no, por supuesto, una identidad, – entre la razón aristotélica y la kantiana. Cuando se trata del conocimiento teórico Aristóteles recomienda comenzar por lo más inteligible para nosotros, luego remontarnos a lo más inteligible por naturaleza de modo de facilitar el camino del conocimiento. En el terreno de la praxis aconseja un camino semejante: “en las acciones se pasa de hacer aquello que es bueno para uno a hacer coincidir lo que es bueno en sí”, (Aristóteles, 1978, VII 3, 1029b 3-12). Guariglia encuentra en esta conexión entre ambos tipos de conocimiento una estrecha semejanza con el paralelo que establece Kant entre razón teórica y razón práctica; común a ambos tipos de razón es el carácter de validez universal; este aspecto universal sería lo que en Aristóteles une la teoría que busca siempre lo general –los principios más inteligibles en sí- con la búsqueda de los principios buenos para todos los seres humanos en el campo práctico (Guariglia, 1995, p.20).

Más adelante analizaremos de qué manera esta lectura cognitivista de la frónesis aristotélica permitirá a Guariglia incluir en su teoría ética la necesaria consideración y discusión racional en torno a los ideales de buena vida que los otros puntos de vista afines al suyo –en particular los de Rawls y Habermas- dejaron de lado.

Argumentación y principios de justicia

El segundo debate recogido en *Moralidad* se dio en el interior de posiciones que tienen un marcado aire de familia, aunque si uno quiere leerlos en clave histórica, remite a la oposición entre éticas formalistas y éticas sustantivas que se retrotraen a las críticas de Hegel a Kant. Obturada cualquier solución que incluyera algún resabio

metafísico, varios filósofos defensores de un universalismo deontológico buscaron fundamentar un principio de universalización de las normas morales partiendo de las reglas semánticas del lenguaje. Así lo hicieron, por ejemplo, Richard Hare (1981), Alan Gewirth (1964) y J.Habermas. La diferencia entre este último y los dos primeros es que aquellos asumen un punto de vista monológico. Habermas (1989; 1991, 57-134) por el contrario, teniendo muy en claro la acechanza de solipsismo y las enseñanzas de Wittgenstein, adopta desde el inicio una perspectiva dialógica que incorpora la pragmática del lenguaje con el objetivo de dejar de lado el punto de vista del agente e incluir la estructura social como sujeto básico de las normas. Ésta es también la perspectiva que elige Guariglia, teniendo en claro que sólo mediante la adopción de un criterio intresubjetivo puede construirse un universalismo debidamente justificado. Sin embargo advierte que una solución exclusivamente formalista como la de Habermas deja sin sustento normativo a la moral y corre el peligro de recaer en las críticas que se le hicieron al formalismo de Kant y que trataron de remediar, a fines del siglo XIX y principios del XX, los neokantianos J. Fries y L.Nelson. El punto al que atender es que existen contenidos sustantivos a los que no estamos dispuestos a renunciar, tales como la libertad e igualdad anejas a la *dignidad de la persona*, que difícilmente pueden derivarse del *Principio de universalización* y del *Fundamento del discurso* de Habermas (1991,109-117). Al respecto, Guariglia descree de la disyunción entre formalismo y principios sustantivos y elabora una teoría en la que integra ambos aspectos; es decir, adopta los presupuestos dialógicos de la ética del discurso y formula principios sustantivos de justicia que determinan tanto obligaciones como derechos básicos.

Su argumentación central parte de una reconstrucción metódica de la estructura argumentativa de la moralidad desde sus niveles más particulares hasta la formulación de un *Principio de universalización*, considerado un esquema lógico-práctico que establece la garantía última sobre la que se asiente la consistencia-aunque no la corrección-de los juicios morales cotidianos. Su formulación es la siguiente: “Si F con la propiedad b, no debe fr a G o H, con las propiedades c o d en las circunstancias x, entonces G, con la propiedad b, no debe fr a F o H, con las propiedades c o d en las circunstancias x o similares a x en todos los aspectos relevantes” (Guariglia, 1996, 153). La función de este principio es garantizar las relaciones simé-

tricas y recíprocas entre las personas, aunque por sí solo no es capaz de proveer fundamentación a las normas; en este sentido es similar al principio de no-contradicción, que no garantiza la verdad de las proposiciones que lo satisfacen; análogamente, una norma puede satisfacer los requerimientos del principio de universalización pero eso no asegura su moralidad. Mediante esta tesis el autor pretende mostrar que la tradicional disyunción entre formalismo y principios sustantivos de la moralidad no tiene demasiado sustento.

En un segundo paso formula principios sustantivos de justicia procurando evitar las objeciones que, a su juicio, presenta el constructivismo de Rawls, ya que “construye el contenido material de los principios y luego simplemente los exhibe, como algo que se va dando en el interior del procedimiento” (Guariglia, 1996, 146), sin que quede claro de dónde se sostienen. Ciertamente es que hoy día ya no es posible apelar a criterios trascendentales que nos aseguren la validez incondicionada de las normas básicas, en este sentido, toda justicia es, necesariamente, contingente. Sin embargo existe-y ésta es una de las tesis fuertes que propone -una justicia prioritaria contenida en ciertos principios materiales universales que no provienen de una postulación hipotética-como ocurre con los principios de justicia de Rawls-ni son meramente formales, pero están conectados por reglas lógicas y pragmáticas al procedimiento de universalización. Estos son los *Principios de libertad negativa, de igualdad y de autonomía*. El primero es un principio limitativo que regula las interacciones de los sujetos en una sociedad y prohíbe aquéllas fundadas en la coacción o en el asentimiento forzado. Su enunciado es: “Ningún miembro de la sociedad interferirá nunca las acciones de otro miembro usando de la violencia en cualquier grado ni pretenderá mediante la aplicación de coacciones un asentimiento forzado para la satisfacción de sus propios fines”. El de la *igualdad* está destinado a garantizar la imparcialidad en las interacciones, estableciendo que: “Todo miembro de la sociedad tendrá siempre iguales prerrogativas que cualquier otro miembro de ella. Cualquier desigualdad entre ellos no podrá fundarse en la mera diferencia numérica de las personas”.

Ambos principios de justicia constituyen los criterios morales que deben guiar el diálogo en el interior de una sociedad destinado a resolver los conflictos. En este punto y discrepando con Habermas sostiene que “no son las metarreglas del diálogo las que establecen los

criterios morales, sino que éstos han sido descubiertos con la ayuda de las metarreglas” (Guariglia, 1996, 169). También se diferencia del “giro comunitarista” que es posible observar en el segundo Rawls. En efecto, en *Political Liberalism* (Rawls, 1993) el filósofo norteamericano reemplaza el constructivismo kantiano que había propiciado en trabajos anteriores por el constructivismo político y presenta su concepción de la justicia como equidad como una reconstrucción de las intuiciones morales de las democracias avanzadas, en especial de la norteamericana, renunciando de este modo al universalismo. En cambio Guariglia considera que sus principios sustantivos provienen de la reconstrucción de las reglas universales que dan el marco a todo diálogo moral de manera que pueden pretender una validez normativa que alcance cualquier realidad fáctica.

Ahora bien, ambos principios de justicia pueden resultar insuficientes si es que algunas de las personas potenciales participantes de las interacciones dialógicas no están en condiciones de hacer uso adecuado de los derechos negativos que les confiere el primer principio o de entablar la igualdad en el trato que les confiere el segundo. Por ello se completan con un Corolario, llamado *Principio de autonomía*: “Todo miembro de la sociedad deberá tener iguales posibilidades para alcanzar una capacidad madura que le permita hacer uso de sus derechos y articular argumentativamente sus demandas”. Dicho corolario establece un criterio de equidad al fijar el umbral de los reclamos legítimos de las personas hacia su sociedad en tanto explicita el derecho de cada miembro a tener aseguradas iguales oportunidades para desarrollar las capacidades mínimas que lo conviertan en una persona capaz de autodeterminarse maduramente. A diferencia de los dos primeros principios, que constituyen el respaldo de las obligaciones, este último propone un criterio de preferibilidad que “establece un orden *prima facie* entre alternativas aceptables o neutras” (Guariglia, 1996, 172), es decir, cuando existen intereses conflictivos deben prevalecer los que mejor promuevan el desarrollo de una capacidad madura de autodeterminación y de articulación discursiva de las demandas. El *Principio de autonomía* incorpora a la propuesta un concepto de interés primario de la persona que el autor presenta como una concepción formal de bien, la *persona madura*. Es en este punto donde da satisfacción a uno de los reclamos realizados por los comunitaristas a las éticas basadas en principios y derechos: el olvido de las ideas del bien, aunque, según pretende, sin dar cabida

al perfeccionismo que suele objetarse a dicha corriente. Según el autor la *persona madura* es una concepción formal porque, a diferencia de lo que demandarían ideales de virtud, está construida exclusivamente en base a las condiciones del ejercicio argumentativo de la racionalidad práctica y no de una orientación teleológica al bien.

¿Tan temible es el perfeccionismo?

Guariglia afirma, entonces, que su propuesta no puede ser acusada de perfeccionismo porque la concepción del bien que propone es formal. Por mi parte, me resulta muy difícil deslindar la idea de *persona madura* de un ideal de perfección, de vida buena, que un estado justo debería promover. Pese a ello, y a diferencia del autor, no me parece que esto constituya necesariamente un problema ni para la consistencia de su teoría ni para la democracia pluralista que en ella se sustenta.

La desconfianza hacia el perfeccionismo es preponderante en la ética liberal. Un hito al respecto lo constituyó el influyente ensayo de Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, en el que imputa de perfeccionista al mismísimo John Stuart Mill (Berlin, 2000, 281-322). Otro hito especialmente importante para la obra que estamos considerando fue la publicación de *Political liberalism* de Rawls y la profusa discusión y posicionamientos que generó. Conviene tener presente que a partir de la década del ochenta Rawls fue publicando una serie de trabajos- que culminarían en su segunda gran obra- en los que procuraba deslindar su concepción de la justicia de cualquier idea del bien. Se criticaba a sí mismo no haber advertido que *Teoría* no es suficientemente pluralista porque descansa en una concepción filosófica comprehensiva que, sin lugar a dudas, está especialmente determinada por la noción kantiana de persona autónoma. Si los principios de justicia se fundamentan en una concepción tal se requiere que las personas que le prestan su consentimiento la compartan. Sin embargo, esta exigencia no se condice con las condiciones de las democracias modernas, caracterizadas por el *factum* del pluralismo. Los ciudadanos adhieren a distintas concepciones comprehensivas, tanto religiosas como filosóficas, muchas de las cuales resultan incompatibles entre sí. Una teoría liberal de la justicia debe tomar muy en serio esta circunstancia, cosa que, según Rawls, no hacía la suya, de manera que el ideal

de tolerancia, caro a la tradición liberal, no era cumplido a entera satisfacción. Por ende, podía imputársele que un estado organizado en función de la concepción de la justicia como equidad no era neutral en sentido estricto.

Esta cuestión conllevó numerosas discusiones en el seno del liberalismo. Hay quienes, como Charles Larmore (1987), Mariano Garreta Leclercq (2007), Thomas Nagel (1987) adhieren a la tesis de la neutralidad, mientras que otros, como Joseph Raz (1986) y Ronald Dworkin (1990), por el contrario, sostienen la imposibilidad de dicha tesis y la necesaria continuidad entre las ideas fuerza de la ética liberal –libertad, autonomía, inviolabilidad de la persona, tolerancia – y la defensa de una democracia liberal. Guariglia, que tiene muy presente esta controversia pero que, a la vez, no está de acuerdo con desentenderse de toda discusión respecto de las formas de vida, apela al recurso de considerar formal su noción de persona madura mediante la cual justifica su *Principio de autonomía* con el argumento de que no apela a un ideal de virtud. Sin embargo, la persona madura recoge expresamente la tradición aristotélica de la frónesis entendida como “la disposición de eslabonar en cadenas conceptuales de razonabilidad las evaluaciones más globales a las que aspiramos, en principio, como modo de vida, con las posibilidades biológicas, psicológicas, cognitivas, sociales, de que disponemos” (Guariglia, 1996, 197). El estado democrático y justo, cumpliendo con el principio de autonomía, debería proveer a sus ciudadanos de las condiciones necesarias para convertirse en una *persona madura*; ésta será alguien que ostente el suficiente grado de razonabilidad como para estar dispuesto, de ser necesario, a someter a la crítica intersubjetiva sus demandas relacionadas con su ideal particular.

A mi modo de ver resulta muy difícil no identificar la *persona madura* con un ideal de perfección basado en la autonomía, justamente aquello que quiso evitar Rawls al convertir en “política” su concepción de la justicia. Ahora bien, a diferencia de Rawls y de Guariglia a mí esto no me parece problemático; o, en tal caso, lo encuentro bastante menos problemático que la solución pergeñada por Rawls; ésta requiere de una poco realista distinción entre ética y política, entre valores éticos y valores políticos, distinción que lo conduce a realizar otras demasiado artificiosas, en especial la que postula una doble identidad de la persona (Rawls, 1993, 32), una política, en la que el ciudadano se

concibe como autónomo, y otra no política, en la que puede pensarse como no autónomo³.

A mi modo de ver la posición de Guariglia (y muy probablemente la de neutralistas al estilo de Rawls, aunque en este trabajo los dejaré de lado) resultaría más plausible si se identificara con lo que denominaré *perfeccionismo débil* distinguiéndolo de un *perfeccionismo fuerte*. El perfeccionismo fuerte supone que hay una vida perfecta a través de la cual nos realizamos plenamente como seres humanos: lo mejor que nos puede ocurrir es que la descubramos por nosotros mismos; lo peor es que no la llevemos a cabo, o bien por desconocimiento o bien porque, aunque sepamos de ella, nos falló la voluntad, de modo que si alguien –el Estado, por ejemplo – nos fuerza a realizarla, siempre será menos malo que si erramos el camino ya que, en este caso, no habremos alcanzado la humanidad que existe en nosotros en estado disposicional. Por supuesto que este modo de pensar justifica desde la discriminación religiosa, sexual, política y estética hasta regímenes basados en el terror. Éste es el perfeccionismo que, según interpreto, preocupa a Rawls y a los liberales que optan por la tesis de la neutralidad.

El perfeccionismo débil, en cambio, asume sin discusión el pluralismo valorativo, pero considera que la pregunta socrática es tan importante como la pregunta kantiana y que sería deseable que integrara la deliberación pública en una democracia. Como sabemos, la pregunta socrática es la pregunta por los fines de la vida y la misma condición de posibilidad de su formulación reside en asumir que no todos los fines dan lo mismo: no da lo mismo tener como meta convertirse en un comerciante, en un científico, en un músico, en un empresario, en un sucedáneo del Che Guevara, de la Madre Teresa de Calcuta, de Nelson Mandela, en una modelo famosa o, para decirlo con Kant, en un dichoso e improductivo habitante de los Mares del Sur. Aunque hoy, a causa de esa lucha despiadada que, a decir de Weber, desde hace tiempo han entablado los dioses, nos resulte más difícil responder por qué que en la época de Platón, esta dificultad no nos obliga a concluir que la discusión sobre valores es irrazonable ni que la única respuesta a ella se encuentra en el subjetivismo. Creo que la *persona madura* propuesta por Guariglia casa mejor con

3 Una consideración más detallada de este aspecto problemático lo desarrollé en Vidiella, (2006)

este perfeccionismo débil que con la tesis de la neutralidad a la que de modo implícito intenta satisfacer; también creo que satisface de un modo menos artificioso que el propuesto por Rawls el *factum del pluralismo* y el principio de tolerancia; en efecto, resulta compatible con personas que sostengan distintos ideales de buena vida y no requiere suponer la problemática tesis de una doble identidad.

Referencias

- Aristóteles, (1981), *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de estudios constitucionales.
- (1978), *Metafísica*, Bs.As. Editorial Sudamericana.
- Berlin, I, (2000), *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza editorial.
- Dworkin, R. *Foundation of Liberal Equality*, en Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Vol XI, Salt Lake City.
- Garreta Leclercq, M. (2007), *Legitimidad política y neutralidad estatal*. Bs.As. Eudeba.
- Gewirth, A. (The Generalization Principle", *Philosophical Review*, 73, (1964). Pp.229-242)
- Guariglia, O. (1993), *Ideología, verdad y legitimación*, Bs.As. Fondo de cultura económica, 2° edición.
- (1995), *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, Nápoles, Palmar.
- (1996), *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Bs.As. Fondo de cultura económica.
- (1997), *Aristóteles. O la moral de la virtud*, Bs.As. Eudeba.
- (2002), "Human Rights – Between Universalism and Particularism", en: Kuçuradi, I., editora, *Human Rights in Turkey and the World in the Light of Fifty-year Experience*, Hacettepe University, Centre for Research and Application of Philosophy of Human Rights, Unesco Chair for the Philosophy of Human Rights, Ankara, pp. 23 – 32.
- (2009) "Enforcing economic and social human rights", *Proceedings of the XXI World Congress of Philosophy*, vol. 13: pp. 287-300.
- (2010), *En camino de una justicia global*, Madrid, Marcial Pons.

- Habermas, J. (1989) *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus
- (1991) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Ediciones Península.
- Hare, R. (1981), *Moral Thinking* Oxford, Clarendon Press.
- Irwin, T. (1977) *Plato's Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- Larmore, C. (1987), *Patterns of moral complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1984) *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Nagel, T. (1987) "Moral Conflict and Political Legitimacy", *Philosophy & Public Affairs*, Vol 12, pp.215-140.
- Nussbaum, M. (1996) "Virtudes no relativas. Un enfoque aristotélico", en Sen, A. Y M. Nussbaum, M y Sen, A. (ed) *La calidad de vida*, Bs.As. Fondo de cultura económica, pp.318-351.
- Platón, (1983), *Gorgias*, Madrid, Gredos.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- (1993), *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press.
- Raz, J. (1987) *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Rorty, R. (1984) "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Rorty, *Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, pp. 239-266.
- Sandel, M., (1984) "The Procedural Republic and the Unencumbered Self" *Political Theory*, Vol. 12, No. 1. (Feb., 1984), pp. 81-9
- Taylor, C. (1991) *The malaise of modernity*, Ottawa, The Canadian Broadcasting Corporation.
- Vidiella, G. (2006) "Estabilidad y razón pública en *Liberalismo político*", en Amor, C. (ed), *Rawls post Rawls*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, pp.105-122.
- Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.