

LA ÉTICA CONVERGENTE COMO RESPUESTA A LOS UNILATERALISMOS DE LA INDIVIDUALIZACIÓN Y LA UNIVERSALIZACIÓN

Gustavo Salerno

CONICET – UNMDP

Resumen

El trabajo muestra cómo algunos representantes de la ética filosófica contemporánea no han salvado las dificultades que inauguró el imperativo categórico kantiano, derivando en una unilateralización de los principios de individualización o de universalización. Que esto es así, y que puede ser corregido sin excluir o postergar ninguno de esas exigencias es un aporte relevante de la “ética convergente” desarrollada por el filósofo argentino Ricardo Maliandi. En este escrito reconstruyo aspectos fundamentales de aquellas dificultades y de este programa de investigación desde la perspectiva de la consideración antagónica de lo individual y lo universal. Se verá que esta oposición es, para Maliandi, sólo un aspecto de la conflictividad del ethos, y de qué modo su esclarecimiento se alcanza mostrando, por medio de un recurso novedoso en el análisis ético, que los principios no sólo chocan entre ellos, sino que también se oponen a otros sentidos que le son inherentes en lo que ordenan. El trabajo finaliza con una valoración personal acerca del aporte realizado por la ética convergente.

Palabras clave: *Individualización; universalización; ética; convergencia; conflicto.*

Recibido enero 18 de 2016 - Aprobado: enero 27 de 2016

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 44, enero-junio 2017: 81 - 106

Convergent ethics as a response to the unilateralism Of individualization and universalization

Abstract

The work shows how some representatives of contemporary philosophical ethics have not saved the difficulties inaugurated Kant's categorical imperative , resulting in a unilateralization of the principles of individualization and universalization. That this is so , and that can be corrected without delay or exclude any of these requirements is an important contribution to the “ convergent ethics ” developed by the argentine philosopher Ricardo Maliandi. At this writing fundamentals rebuild those difficulties and this research program from the perspective of the antagonistic consideration of the individual and the universal. You will see that this opposition is to Maliandi , only one aspect of the ethos of conflict , and how their clarification is reached showing , through an innovative resource in ethical analysis, that the principles collide not only them but they also oppose other senses that are inherent in that order. The paper ends with a personal assessment about the contribution made by the convergent ethics.

Key words: *Individualization; Universalization; Ethics; Convergence; Conflict.*

Gustavo Salerno. Profesor en Filosofía por la UNMDP. Doctor en Filosofía por la UNLa. Investigador asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Profesor titular en la universidad Nacional de Mar del Plata, de la facultad de Psicología y la facultad de humanidades. Sus principales áreas de trabajo son: la ética, la antropología filosófica y la filosofía contemporánea.

Dirección postal: Joaquín V. González 1296, Mar del Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Dirección electrónica: cct@mardelplata-conicet.gob.ar

LA ÉTICA CONVERGENTE COMO RESPUESTA A LOS UNILATERALISMOS DE LA INDIVIDUALIZACIÓN Y LA UNIVERSALIZACIÓN

Gustavo Salerno
CONICET – UNMDP

Hacia el unilateralismo de la ley individual

En la formulación y caracterización que Kant ofrece del imperativo categórico (v. 2005 y 2012) sobresalen dos determinaciones que suelen solaparse inmediatamente, pero que es preciso diferenciar, a saber: formalismo y rigorismo. Mientras que el primer aspecto está relacionado con la exigencia de universalizabilidad del imperativo categórico, el segundo se refiere a la no admisión de ninguna excepción respecto del deber. El borramiento del margen entre estas dos exigencias parece estar provocado por el propio Kant, al sostener un monoprincipialismo ético. Como puede saberse, él planteó paradigmáticamente los alcances del rigorismo en su artículo “Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” [“Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantropía] (en Kant-Constant 2012: 25-36; v. Maliandi 1998: 161-172), en el que se purifica el ámbito de la moralidad de lo particular, lo situacional o lo contextual. La universalizabilidad, por su parte, proviene de la obligación de “poder querer” que la máxima de mi acción (principio subjetivo) se convierta *a la vez* en una ley válida para todos (principio objetivo). Esta extensión, que implica que lo que me determina a mí, determina *al mismo tiempo* a todos los seres racionales, no refiere ningún contenido concreto, y, por tanto, no supone necesariamente un acto objetivo a realizar o evitar.

Pues bien, la referida distinción formalismo/rigorismo es relevante, entre otras razones, porque permite visualizar con precisión la plausibilidad de algunas de las críticas que se han realizado a la ética kantiana. Así, por ejemplo, la lectura que Georg Simmel (1858-1918) realiza de aquélla está enfocada en el formalismo, bajo la convicción de que al introducir el concepto de “ley individual” como contrapeso del universalismo se superan, a la vez, las aporías que plantea el rigorismo ético.

Simmel (esp. 2003) entiende que la unilateralidad propia de una ley universal como la fraguada por el imperativo categórico kantiano reside en que ella produce un efecto de borramiento o de abstracción del individuo concreto. La causa de este resultado se puede localizar en la separación entre deber ser y ser, pues, al construirse esta frontera, lo vital queda excluido de aquello que es moralmente exigido. En este sentido –interpreta Simmel–, el agente de la ley universal no es el hombre real y concreto, sino una conciencia supraindividual, descarnada, despersonalizada.

84 La objeción planteada se corresponde punto por punto con la crítica realizada por la ética simmeliana a la identificación que Kant sostiene entre individualidad y subjetividad. En efecto, se trata de otra abstracción provocada por el formalismo asumido, puesto que, en rigor, “lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual. El concepto clave es más bien este: la objetividad de lo individual” (*ibíd.*: 93).¹ Esa innecesariedad a la que se refiere Simmel permite pensar en un tercer momento diferente a las correspondencias que se elaboran con demasiada rapidez entre individual-sujetivo y universal-objetivo, y que, a su vez, es un momento distinto al antagonismo entre las perspectivas decisionista (que apela a las resoluciones que en última instancia toma una conciencia solitaria) y rigorista (que juzga una acción como moralmente correcta en el exclusivo caso en que ella se corresponda con lo exigido transindividualmente). El *tertius* consiste en la consideración del deber objetivo propio del individuo, es

¹ Esta crítica es solidaria de otra que Simmel había ingresado previamente a su argumentación. Se trata, podríamos decirlo así, de una *reductio ad absurdum* de la igualación kantiana entre ley y universalidad (esto es: una ley no puede ser individual): si lo universal pretende por principio distinguirse de lo individual, admitiendo la existencia de éste para así poder negarla, entonces lo universal no es universal. Con palabras del propio Simmel: “Por paradójico que ello pueda sonar, también la universalidad es algo singular en la medida en que a ella se le opone aún la individualidad. Si, hablando en términos absolutos, se da la posibilidad de una ley individual, entonces la afirmación de que tan sólo lo universal posee validez no es ya algo omnicompreensivo, sino una violentación de parte interesada. Pero el concepto de ley debería superar esa contraposición relativista y constituir lo universal absoluto, capaz de morar tanto en un polo como en otro. Su aferramiento a la universalidad antiindividualista muestra que no ha adquirido todavía la plena idealidad, la independencia respecto a toda particularidad aún sometida a contraposiciones” (*ibíd.*: 40).

decir, la exigencia que la vida plantea a éste desde ella misma. Efectivamente, la reflexión ética permite observar que al darse una vida individualizada se produce, de forma simultánea, la manifestación de su “deber ideal” en cuanto objetivamente válido: si, como piensa Simmel, la vida individual a la vez que una exigencia ética es también, al mismo tiempo, objetiva, entonces es posible concebir una síntesis entre individualidad y legalidad, imposible de plantear de acuerdo a la ética kantiana.

El unilateralismo del imperativo categórico se vincula entonces con la abstracción formalista por medio de la cual –según Kant- no es el individuo concreto (como “totalidad viviente y unitaria”) quien se da a sí mismo el mandamiento estricto en ejercicio de su autonomía, sino únicamente aquella parte suya por la que se concibe como representante de la razón supraindividual. A esto hay que añadir que cuando Simmel critica el unilateralismo de la universalidad por medio de la introducción de una ley individual en verdad no niega *per se* la actividad reflexiva, sino, ante bien, señala que es el espíritu quien posee la capacidad de conciencia, de volver sobre sí mismo haciéndose objeto de su saber. La vida espiritual es reflexiva, pues, como totalidad. Y es precisamente por esto que el individuo no puede sustraerse a la ley moral, ya que el deber–ser que le incumbe tiene origen en su propia vida o ser, y no en una ley universal.

Como puede ir viéndose, la ley individual simmeliana rechaza el universalismo kantiano, pero no se opone a la totalidad. Por el contrario, se corresponde con ésta. En efecto, el espectro de dicha ley incluye todo fragmento de vida y expresa a cada uno de esos fragmentos vitales como deber. En tal sentido, el principio ético simmeliano no ubica la determinación de las acciones en las relaciones objetivas entre las cosas y los preceptos en un ser distinto a mí, sino que la obligación de obrar en el sentido de la ley individual se afina en *mis* cometidos morales. Para Simmel no existe otro modo de plantear y esclarecer lo que –según él- es “la médula misma del problema ético” (*ibid.*: 71), a saber: la responsabilidad auténtica. Porque la ley moral tiene su génesis en la posición unitaria e insustituible del yo viviente es que podemos identificar un sujeto responsable de tales o cuales acciones.

La cuestión de la responsabilidad –su asignación y su enjuiciamiento– muestra con claridad el resultado de la crítica simmeliana al imperativo categórico. Una norma moral adecuada al procedimiento de universalización kantiano carece en última instancia de arraigo con la experiencia vital de cualquier agente. Por eso, y contra lo que pretende Kant, la responsabilidad sólo puede ser pensada desde un fundamento individual, siempre que se comprenda, como se esfuerza Simmel en plantear, que una acción moral es

llevaba a cabo por el individuo en su totalidad y no por una porción de éste (su parte inteligible). La responsabilidad, en suma, proviene de la misma fuente vital a partir de la cual se identifica y se exige su cuidado. Y esa vitalidad, sin ser insignificante, es sin embargo imposible de conceptualizar: los contenidos de la vida y las situaciones concretas de los individuos se vivencian. Una exigencia de universalización categórica se relaciona con la vida moral sólo para vaciarla de la multiplicidad de sus contenidos y, de este modo, para fracasar como deber de hacer algo en un sentido *determinado*.² Pero resulta que en y por esos contenidos singulares se llega a formar algo así como nuestra individualidad. Por ello, si algo queda nivelado y hasta diluido en la universalización es aquello más personal que llegamos a crear, a saber: nuestra individualidad.³ Por esto, a su vez, la ley individual puede concebirse como una *inversión* de la universalidad propia del deber categórico kantiano. En efecto, realizado el trastocamiento simmeliano, el deber “parece no provenir más de una universalidad vacía sino del propio proceso de la vida concreta y, de este modo, las exigencias normativas se anclan en el ámbito de la individualidad permitiendo integrar los diversos momentos de la vida individual en una unidad con sentido” (Leyva 2007: 50).

Que, como señalé antes, la ley individual implique el rechazo de la abstracción universalista del ámbito de la ética no quiere decir que no exista una correlación de aquélla con la totalidad. En relación con esto, Simmel se ha referido a la presencia de un “sentimiento metafísico”, que consiste en que “cada existencia particular expresa en su peculiar lenguaje y de un modo exhaustivo la totalidad de la existencia” (*ibid.*: 76). Esa expresión no está exenta, precisamente, de la individualidad. El resultado es paradójico: si –como creo que es el caso en Simmel– se quiere evitar un mero representacionalismo (según el cual lo particular se limita a reflejar lo universal), entonces hay que poder pensar tanto que los individuos son unidades que se mantienen íntegros frente al devenir y fluir vital como que

² Simmel dice que el imperativo categórico “separa la acción, mentira o sinceridad, acto bondadoso o acto inmisericorde, etc., de su sujeto y la trata como un contenido lógico, que gravita por sí mismo. Después pregunta por su legitimidad y determina ésta según lo que aquella acción significa en y por sí misma, no por lo que significa respecto al sujeto que les inherente” (*ibid.*: 44).

³ A decir verdad, el riesgo de la nivelación y la dilución de lo individual es un asunto que no está limitado en Simmel al problema ético. Su sociología, como así también su filosofía de la historia, son testimonios de una constante preocupación por dar cuenta de las múltiples formas en que una personalidad llega a constituirse, mantenerse o corromperse. También bajo esta perspectiva pueden abordarse las reflexiones simmelianas en torno a las singularidades de algunas personalidades artísticas, como Goethe, George, Rembrandt o Rodin (que representarían casos paradigmáticos de un *ethos* que cumple con la “ley individual”). Véase especialmente Simmel 1949, 1986 y 1990.

la vida manifiesta su continuidad por medio de la máxima discontinuidad de las individualidades. Estamos, evidentemente, ante un dualismo, o, en sentido lato, una dialéctica: para Simmel esta circunstancia es el germen de todas las cuestiones lógicas, metafísicas y prácticas. Por ello, en resumen, el apuntar hacia adentro (la estructura vital individual) y hacia fuera (la vida global supraindividual) constituye la “*tragedia* típica del organismo”. La ética es pensada en este punto como un peculiar intento de composición de ese desgarramiento. Esto es importante subrayarlo si se quiere evitar hacer equivalentes individualidad y egoísmo (o subjetivismo). Contrariamente, Simmel afirma: “ahora ya no sólo somos responsables de obedecer o desobedecer una ley vigente, sino que lo somos del hecho mismo de que tal ley valga para nosotros” (*ibid.*: 107).

En consecuencia, considerando la “auténtica responsabilidad” y la tragedia recién mencionada se hace plausible según Simmel la idea de que nuestra existencia está determinada por cada uno de nuestros propios actos. Ser responsable no significa atar la acción a realizar a una norma vigente, como así tampoco consiste en el seguimiento de una ley universalmente válida de una vez y para siempre, es decir, abstracta. Contrariamente, el ser responsable emerge al mismo tiempo que cada obrar particular, porque en este obrar reside el deber.

87

Hacia el unilateralismo de la universalidad

Una reacción diferente ante el formalismo y el universalismo kantiano se halla en el programa de investigación de la ética del discurso de Karl-Otto Apel. De dicho programa mencionaré aquí sólo algunos aspectos que –según entiendo– pueden servir, por una parte, para visualizar el contraste que el mismo alcanza respecto de la posición simmeliana, y, por otra parte, para facilitar la identificación de una posición alternativa, a saber: la ética convergente de Ricardo Maliandi, que se presenta como respuesta a las pretensiones de los principios de individualidad y universalidad considerados unilateralmente. De esto último me ocuparé en el siguiente apartado.

La ética de Apel se autocomprende como respuesta a los dos grandes desafíos que la ciencia plantea en nuestra contemporaneidad a la razón práctica: uno de tipo externo, referido a las consecuencias tecnológicas de la ciencia (v. g., la crisis ecológica o el armamentismo nuclear), que hacen urgente la fundación de una “macroética de la responsabilidad solidaria”; y otro de tipo interno, relativo al predominio de una racionalidad científica (o cientificismo) que niega, precisamente, la posibilidad de fundamentar la ética de manera racional. Apel ve allí una acuciante paradoja, consistente

en el hecho de que la fundamentación de la ética se haya hecho, a la vez, necesaria e imposible (1973 II; 1986: 112-124; 1992: 50 ss.).

Ahora bien, el desafío y la paradoja planteados se superan siempre que, según comprende Apel, no se conciba la fundamentación en sentido deductivo, sino que se realice de manera reflexiva y, más concretamente, en términos pragmático-trascendentales. Ya no se pregunta aquí por las “condiciones de posibilidad de conocimiento” (Kant) sin más, sino por las “condiciones de posibilidad de la argumentación”, explicitando de este modo los presupuestos asumidos en la dimensión pragmática del lenguaje. La posibilidad de la vía apeliana ha quedado abierta desde que el paradigma del sujeto (o de la conciencia) fue superado en la filosofía contemporánea por el paradigma del lenguaje –o del “giro lingüístico-pragmático-hermenéutico”– (Apel 2013): desde entonces, el *yo pienso* cartesiano ha sido sustituido por el “nosotros argumentamos”, y –de este modo– se abandonó la concepción monológica de la razón y se reconoció en ésta el carácter esencialmente dialógico. Esta dialogicidad quiere decir que en el uso y en la interpretación de los signos lingüísticos está presupuesta una comunidad (de manera concreta: una “comunidad ilimitada de comunicación”). Precisamente, presupuestos como el recién señalado son los que pueden explicitarse por medio de reflexión pragmático-trascendental. De acuerdo a esto, la fundamentación de la ética consistirá en el descubrimiento de un principio ético normativo ya–siempre que se encuentre presente en cada argumentación.

88

Para decirlo de otro modo: la pragmática trascendental de Apel desarrolla un estudio reflexivo acerca de las condiciones de posibilidad y de validez de todo conocimiento lingüísticamente formulado. Ahora bien, si es cierto que –como señala Peirce– no hay pensamiento sin lenguaje, lo que equivale a sostener que toda forma de racionalidad se halla lingüísticamente mediada, entonces resulta que la reflexión pragmático-trascendental aplicada en el ámbito de la ética consiste en una reconstrucción de los presupuestos normativos que residen en la racionalidad práctica. Por ende, según Apel una fundamentación “posmetafísica” de la ética parte de la comprensión de que la interacción e interpretación lingüística posibilita alcanzar un sentido intersubjetivamente válido y representa, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una transformación de las perspectivas del universalismo ético.⁴ Con esto llego al aspecto en que el contraste con la posición simmeliana se hace más evidente.

⁴ En este sentido general, “posmetafísica” es una fundamentación de la ética que a) prescinde de todo compromiso con determinaciones religiosas, comunitario-costumbristas y, por supuesto, metafísicas, b) asumiendo los logros y compromisos que implica el mencionado giro “lingüístico-pragmático-hermenéutico”.

La fundamentación apeliana de la ética tiene el sentido de una fundamentación última (*Letztbegründung*): se trata de la dimensión del programa de investigación de la ética discursiva que más controversias ha generado, incluso con quien en sus comienzos Apel compartió el interés por reconstruir lingüísticamente la ética kantiana, a saber: con Jürgen Habermas (v. sobre todo 1985 y 2000). Apel ha insistido en que el referido carácter “último” de la fundamentación alude en definitiva a una circunstancia “sencilla”: se refiere al hallazgo de presupuestos que no pueden ser cuestionados sin incurrir en una autocontradicción performativa,⁵ ni fundamentarse deductivamente sin comisión de *petitio principii*. Cuando ello sucede, estamos ante un algo “irrebasable” (*nichtintergebar*) para quienes pertenecen a la comunidad de comunicación, y lo es no porque provenga de una autoridad absoluta o porque se sustraiga a la crítica (como supone Hans Albert, 1975), sino porque sólo podría objetarse por medio de argumentación, y resulta que toda argumentación lo presupone. La fundamentación ética consistirá, por tanto, en la reconstrucción reflexiva de un principio ético que se halle presupuesto en toda argumentación. Apel también llamará a dicho principio “norma básica”. Según el filósofo, esta norma actualiza y traduce comunicativamente la exigencia ético-racional kantiana, sin menguar su alcance universal.

La “norma básica” (o “metanorma”) que la ética discursiva fundamenta refiere a la exigencia de que, ante cada caso de conflicto de intereses, se recurra al discurso práctico. En este particular marco de comunicación no se oponen los intereses como tales de los argumentantes, sino las pretensiones de validez que éstos elevan en sus discursos. Un discurso es una tematización (exposición, defensa y crítica) de pretensiones de validez. El criterio de solución será, por consiguiente, el consenso alcanzado en virtud de la fuerza del mejor argumento en un discurso en el que se tengan en cuenta, además de los presentes, los derechos y los intereses de todos los posibles afectados por las previsibles consecuencias de la aplicación de la norma situacional cuya validez se discute. De este modo, el concepto solipsista de responsabilidad se reemplaza por el de corresponsabilidad solidaria, el cual “no exige el sacrificio de la propia vida en aras del bienestar de los que aún no han nacido, sino la disposición a considerarlos, desde ahora, como interlocutores de nuestro diálogo racional” (Maliandi 1998: 86).

⁵ Entiéndase por “autocontradicción performativa” la contradicción que se plantea a un mismo ser hablante cuando *realiza* una negación de lo que en una argumentación afirma, o, al revés, cuando *realiza* una afirmación de lo que en su argumentación niega (así sucede, por ejemplo, con los enunciados “es imposible comunicar algo comprensible”, o “yo no estoy hablando”).

Del mismo modo que el imperativo categórico kantiano, el principio del discurso de Apel no propone una línea determinada de acción: solamente indica el procedimiento para la fundamentación y validación de normas situacionales. Ahora bien, este procedimentalismo se inserta en una arquitectónica de fundamentación de la ética que cuenta con dos niveles: por una parte, el que corresponde a la ya mencionada *norma básica* (fundamentada por reflexión pragmático-trascendental), y, por otra parte, el nivel de los *discursos prácticos* a los que aquella norma remite y en los que se procura la fundamentación de normas situacionales mediante la búsqueda de consenso. El formalismo apeliano se hace especialmente evidente en el primer nivel. Otro aspecto característico que comparten el imperativo kantiano y el principio del discurso es su condición *a priori*: en este sentido, ambos no sólo pretenden validez universal, sino que establecen la universalidad como criterio de moralidad. Sin embargo, la correspondencia es parcial: ocurre que mientras el imperativo categórico alude a la universalidad lógico-formal de la ley, el principio apeliano exige un consenso universal discursivamente alcanzado. Tanto en uno como en otro se hace necesario algo así como un “experimento mental” (*Gedankexperiment*), pero mientras que de acuerdo a Kant el agente moral tiene que poder-querer que la máxima de su acción se convierta en ley universal (es decir, tiene que imaginar su máxima *como si* ella, por su voluntad, fuera a devenir en ley universal), según Apel lo que el agente debe imaginar es si podría someter sus propios intereses al arbitraje de un consenso universal (cf. Habermas 2000: 132-133).⁶

Consecuentemente con lo expuesto, el principio ético reconstruido y fundamentado por Apel implica la superación del rigorismo propio del imperativo categórico de Kant: como ya he señalado, éste es un principio que expresa una exigencia incondicional, es decir, sin hacer lugar a excepciones de ningún tipo. No respetar y no adecuarse a la ley universal es llevar a cabo una acción que no cabe dentro de las fronteras de lo moralmente debido. De acuerdo a Apel, en cambio, es necesario reconocer que el principio básico de la ética no puede aplicarse en todas las situaciones. Esto es así debido a que el agente moral se encuentra ya-siempre en una situación histórica que jamás representa, por así decir, un “grado cero”: invariablemente, tiene que hacerse

⁶ Por lo señalado, Apel habla incluso de una “concretización comunicativa” del principio de universalización que reside en el imperativo categórico de Kant. La transformación lingüístico-pragmático-hermenéutica resultante sería la siguiente: “Obra sólo según aquella máxima que te ponga en condiciones, ya sea de tomar parte en la fundamentación discursiva de aquellas normas cuyas consecuencias para todos los afectados serían aptas para lograr un consenso, ya sea para decidir, solo o en colaboración con otros, según el espíritu de los posibles resultados del discurso práctico ideal” (Apel 1992: 30).

cargo de responsabilidades que ha asumido ya siempre frente a aquello que Apel denomina “sistemas de autoafirmación” (*Selbstbehauptungssystem*) –v. g., familia, grupo laboral, partido político, asociación, país, etc–. Todo interlocutor es heredero y habitante de una determinada forma vital. A causa de esto, si en cada ocasión nos atuviéramos a lo que exige la “metanorma” (recuérdese: buscar la solución de un conflicto de intereses sólo por medio de un consenso alcanzado argumentativamente, considerando en él a *todos* los posibles afectados) ello implicaría muy probablemente contravenir alguna de las mencionadas responsabilidades asumidas como actores del mundo de la vida. La racionalidad comunicativa (en la que rige la comprensión de que el *telos* del lenguaje es el entendimiento, y la de que en aquél existen presupuestos normativos que pueden explicitarse por medio de una reflexión pragmático-trascendental) tiene que hacer lugar, en casos concretos y situados, a la racionalidad estratégica.

Por ello, la auténtica superación del rigorismo kantiano se produce agregando a la arquitectónica de fundamentación una “parte” más: a los niveles antes detallados, que pasan a corresponder a una “parte A” de la ética, Apel agrega una “parte B” de la misma, en tanto ética de la responsabilidad o de la co-responsabilidad referida a la historia. En ese lugar se fundamentan, precisamente, las condiciones de aplicabilidad del principio previamente fundamentado en la “parte A”, el que, como acabo de señalar, no es posible cumplir siempre por los compromisos particulares previamente asumidos. Ahora bien, esta “flexibilización” de la exigencia que reside en el principio del discurso no invalida a éste. Por el contrario: según Apel, cuando un agente que ha admitido la validez del principio advierte en una determinada situación que no puede aplicarlo (o cumplirlo), no queda por eso desvinculado de él, sino que adquiere una nueva responsabilidad, a saber: el compromiso de contribuir, tanto como le sea posible, a la institucionalización *in the long run* (Peirce) de los discursos prácticos como procedimiento de resolución de los conflictos de intereses. Esto puede interpretarse –como veremos en el apartado siguiente– a la manera de un paradigma de aplicabilidad de principios éticos que puede denominarse de “restricción compensada” (es decir: se reconoce que la aplicación del principio en ocasiones está restringida, pero ello se compensa mediante la asunción de una tarea de complementación).⁷

En suma, Apel entiende que en el marco de la ética discursiva el principio universal se transforma dialogal y comunicativamente, y, aún cuando se reconoce el carácter limitado de su aplicabilidad, él no merma su

⁷ Sobre los “paradigmas de aplicabilidad” véase Maliandi 2004: 179 ss.; y 2013: 355 ss., entre otros.

validez de su fundamentación, como así tampoco la universalidad por la que se orienta, en la medida en que ésta se operativiza como idea regulativa.⁸

La ética convergente como intento de transformación y síntesis de las exigencias éticas de individualización y universalización

La reconstrucción realizada en los apartados anteriores ha querido ilustrar las unilateralidades que en el campo de la ética filosófica componen una clase de antagonismo peculiar. Al parecer, oposiciones como esas sólo pueden resolverse por medio de la elección de una de las alternativas, y, consecuentemente, el rechazo o la eliminación de la restante. Sin embargo, la filosofía práctica desarrollada por el filósofo argentino Ricardo Maliandi (1930-2015) –y más concretamente: su programa de investigación concebido como una *ética convergente*–, posee el inusual mérito de conservar a través de su transformación y síntesis los logros de propuestas que, en principio, se muestran como inconciliables. En la ética de Maliandi esto ocurre, precisamente, con los aportes referidos de Simmel y Apel. En efecto, Maliandi ha insistido en la posibilidad, sugerida por el paradigma de “restricción compensada” de la ética del discurso apeliana, de dar un paso más hacia la elaboración de una perspectiva en la que las polaridades de la individualidad y la universalidad puedan “converger”. A la vista de esta posibilidad, la clave de la lectura que Maliandi realiza de los planteos simmelianos y apelianos reside en el anaálisis del modo en que éstos consideran la piedra angular de toda ética, a saber: el conflicto. Ello es así por un motivo fundamental: sin conflicto no hay necesidad alguna de ética filosófica.

La ética convergente⁹ reconoce y valora positivamente la percatación de la ética apeliana acerca de la importancia que tiene la conflictividad

⁸ El propio Apel resume su posición en estos términos: “He postulado un ‘principio de complementación’ de la ética de la responsabilidad en el sentido de una *mediación de la racionalidad de acción consensual-comunicativa y estratégica con referencia a la situación*, que –como principio de *estrategia teleológico-moral a largo plazo*– aún está dirigida por el principio regulador de la moral ideal del discurso –en cuanto que obliga a colaborar en la modificación de las relaciones en el mundo de la vida real–, cuyo efecto final sería hacer superfluo el principio de complementación o su seguimiento” (Apel 1998: 802; subrayados en el original. Precisamente, si cumpliendo esta complementación *in the long run* se logran institucionalizar los discursos prácticos como modo de resolución de los conflictos de intereses, entonces no habría complementación requerida o exigida.

⁹ La propuesta definitiva de la ética convergente, concebida, comentada y discutida por el propio Maliandi, se encuentra disponible en tres tomos (2010, 2011 y 2013). Siguiendo el señalamiento metodológico de Hartmann, Maliandi presentó en el primer volumen una *Fenomenología de la conflictividad*, en el segundo una *Aporética de la conflictividad*, y en el tercero una *Teoría y praxis de la convergencia*. A pesar de esto, a lo largo de casi cuarenta

en el marco de la fundamentación (percatación que define, por así decir, una arquitectónica de fundamentación en dos partes), especialmente en la medida en que aquélla pretende de modo explícito superar las aporías del rigorismo kantiano. Ahora bien, ese reconocimiento, según Maliandi, es aún insuficiente: corresponde a la admisión de una conflictividad contingente, que no ilumina el suelo originario del *ethos*. Contrariamente, la ética convergente estudia todas las problemáticas de la aplicabilidad de los principios morales asumiendo la inevitabilidad de los conflictos. Maliandi da cuerpo a esta idea a través de la consideración de un *a priori* de la conflictividad (v., entre otros: 1993, 1998, 2006, 2010, 2011 y 2013). Si no me equivoco, en las siguientes afirmaciones se condensa buena parte de lo que vengo sosteniendo:

hay que admitir que, sin conflictos, no habría razón, ni, por tanto, fundamentos. La razón es también la única instancia desde la cual esto se comprende y se reconoce. Ella no es sólo fundamentación, sino que es también crítica, es decir, reconocimiento de la conflictividad (Maliandi 1998: 30).

[e]l '*a priori* de la conflictividad' no es un concepto ontológico; pero tampoco puede reducirse a una estructura formal intrarracional. No es ontológico porque no se articula como parte de una descripción del mundo o cosa semejante (aunque ocasionalmente, la ética convergente podría dar pasos por una metafísica provisional que lo incluyese...). '*A priori* de la conflictividad' quiere decir que no se puede establecer un fundamento ético sin haber presupuesto 'ya siempre' una estructura conflictiva (Maliandi-Thüer 2008: 138-139).

Pues bien, ¿qué significa que la ética de Maliandi sea una ética convergente? La "convergencia" se entenderá como la tematización de la conflictividad (propia de la filosofía de la vida trágica de Simmel y de la ética axiológica de Hartmann) en y desde la ética discursiva, es decir, de acuerdo con los instrumentos conceptuales que proporciona la pragmática trascendental (Apel). Con otras palabras, Maliandi trata de admitir y tematizar las estructuras conflictivas básicas e ineliminables del *ethos* asumiendo el giro "lingüístico-pragmático-hermenéutico" que realizó la filosofía contemporánea.

Pero, además, la ética convergente apunta a reconocer y fundamentar un *metaprincipio* que exige maximizar la armonía entre principios éticos "cardinales". Esto quiere decir por lo pronto dos cosas importantes, a las

años de trabajo intelectual Maliandi fue presentando los esbozos de su programa (y hasta posicionamientos concluyentes) en una vasta cantidad de artículos y de libros. A algunos de éstos apelo en mi exposición.

que iré refiriéndome en adelante: que se reconoce más de un principio ético, y que la consideración de la conflictividad no se reduce a la que existe – para decirlo kantianamente– entre obligaciones e inclinaciones, sino que se extiende sobre todo a la que se da entre los mismos principios morales. El metaprincipio en cuestión no da pautas directas para la acción moral; contrariamente, él indica cómo manejarse con principios que suelen resultar incompatibles en su aplicación.

El *a priori* de la conflictividad indica, pues, que no sólo hay conflictos entre normas situacionales (que reflejan, a su vez, los conflictos entre intereses personales o grupales), sino también que hay conflictos entre principios. La ética convergente reemplaza, de esta forma, el monismo principalista propio de la ética kantiana y de la ética del discurso por un “pluriprincipialismo restringido”. ¿Qué es esto? Una primera indicación orientativa puede ser la siguiente:

94

[Kant] había operado críticamente en su exploración de los caracteres y límites de la razón práctica, pero no llegó a comprender que la misma razón está escindida entre la dimensión de fundamentación y la de crítica, y mucho menos que precisamente esta escisión determinaba la conflictividad del *ethos*. Se dio cuenta de que la razón proporciona principios *a priori*, pero no advirtió que hay en el *ethos* una pluralidad de principios (Maliandi 2004: 159).

“Pluriprincipialismo” puede entenderse entonces como un sistema de principios. Dado que éstos no son infinitos en número, se dice que el pluriprincipialismo es “restringido”. Al limitar la cantidad de principios reconocidos se pretende evitar las aporías del relativismo ético (como en el “situacionismo”, donde cada situación concreta se erige en parámetro de decisiones que pueden universalizarse). Pues bien, ¿de dónde surgen los principios que fundamenta la ética convergente? Ellos se infieren de dos fuentes complementarias: una teoría de la razón como facultad bidimensional, y una comprensión compuesta de la conflictividad general (sincronía y diacronía). Trataré de explicar a continuación –brevemente– estos dos aspectos.

El empleo de la razón comporta siempre dos actividades: querer saber (averiguar o determinar) las causas de algo, el por qué ese algo es lo que es (o lo que no es), esto es, se impugna un estado de cosas que se presenta o se percibe como conflictivo (esclareciéndolo, mitigándolo, regulándolo o solucionándolo). En definitiva, la primera actividad racional es la búsqueda de fundamentos. Pero la razón también se expresa como aquella

capacidad reflexiva que permite identificar los límites de ella misma y como cuestionamiento de lo que es (o de lo que no es); en suma, como actitud que asume la inevitabilidad de la conflictividad. Por esto, la segunda función es el desarrollo de la crítica. Si ambas dimensiones (fundamentación y crítica) pueden considerarse como “marchas” de la razón, Maliandi entiende que existe la posibilidad de una tercera marcha racional, que consistiría en la búsqueda de un equilibrio dialógico entre las funciones mencionadas (v. 1993 y 1997).

Ahora bien, para Maliandi la conflictividad que la razón fundamenta y critica presenta una estructura que se articula de manera dual: sincrónicamente, donde rige la oposición entre universalidad e individualidad, y diacrónicamente, donde impera la oposición entre conservación y realización. Estos opuestos representan en verdad “principios cardinales”, los cuales, a su vez, se corresponden con la bidimensionalidad de la razón: en efecto, así como la universalidad y la conservación pertenecen a la dimensión fundamentadora de la razón, así, por su parte, la individualidad y la realización expresan la dimensión crítica racional.

Algunas breves consideraciones pueden ilustrar convenientemente el contenido que atrapan cada uno de los principios “cardinales” a los que se refiere la ética convergente. Universalidad es cualquier *exigencia racional* que pretende un alcance y validez general, como sucede con el imperativo categórico kantiano; individualidad refiere la *exigencia racional* de considerar como parámetro la experiencia única e irrepetible, como ocurre con la persona individual en el caso de Simmel; conservación es la *exigencia racional* de proteger o resguardar un cierto logro, derecho o estado de cosas, como acontece con la defensa de los derechos humanos; realización remite a la *exigencia racional* de cambiar o proyectar una situación determinada, tal como manifiestan, por ejemplo, los ideales o las utopías. Estos cuatro principios se hallan presentes implícita o explícitamente en todas las argumentaciones que constituyen tanto los discursos teóricos como los discursos prácticos. Como presupuestos necesarios de la comunicación, los principios resultan fundamentados de manera reflexivo-pragmático trascendental.

Si, como señalé antes, el “pluriprincipialismo restringido” no está exento del *a priori* de la conflictividad (sino que, incluso, lo manifiestan), Maliandi cree necesario incorporar otro principio que, jerárquicamente, se encuentra por encima de los cuatro ya mencionados. A decir verdad, se trata de un “metaprincipio” de carácter formal que no expresa contenido alguno, sino que estipula el procedimiento a adoptar para atender a los conflictos que imperan entre los principios cardinales. Dicho “metaprincipio” introduce

un nivel más en los puntos de referencia propios de la ética normativa, ya que ahora no sólo se reconoce el nivel de las normas situacionales y el de los principios, sino también otro reservado al criterio que es preciso adoptar para evitar en lo posible la lesión de principios ya reconocidos como válidos.

¿Qué podría implicar esta conflictividad “principal”? Básicamente lo siguiente: el seguimiento, o el cumplimiento, o la aplicación de los cuatros principios es *imposible*. En efecto,

...los óptimos, aisladamente, son ‘posibles’, pero –para usar la expresión leibniziana– no son *composibles*. Quien decida el cumplimiento intensional a *ultranza* de un solo principio (como de hecho lo exige el rigorismo kantiano) estará decidiendo, a la vez, la transgresión de los otros. Proponer la aplicación según el paradigma de la convergencia implica así sostener la *imposibilidad de los óptimos*, para evitar aquellas transgresiones. El mismo concepto de ‘óptimo’, al fin y al cabo, sólo tiene sentido en una escala *gradual*, como culminación de ella, o sea, supone que también hay modos no óptimos (o no “plenos”) de cumplimiento: precisamente, entonces, el rigorismo extensional (aplicación a todos los casos) conlleva la restricción intensional (de grados) en la aplicación de cada principio (Maliandi 2013: 415-416, subrayados en el original; v. también *ibid.*: 471 ss.).

96

Como puede advertirse, la imposibilidad de los óptimos no excluye un cumplimiento gradual de las exigencias racionales: en este sentido, puede decirse que el seguimiento concreto de cada uno no debe exceder la medida a partir de la cual comienza la lesión de otro. Es cierto que hay ocasiones en las que el conflicto se agudiza, y, en consecuencia, no resulta viable la indemnidad total de los cuatro principios. Pues bien, lo que el “metaprincipio” de la ética convergente exige es el esfuerzo por *maximizar la armonía*, es decir, por reducir a un mínimo la conflictividad entre los principios, y, en último caso, reducir también a un grado mínimo el daño que se les infiera. Se debe procurar incluso que, si esos daños son inevitables, resulten a su vez equitativos.¹⁰

Sumariamente, entonces, podría apuntarse que la convergencia a la que apunta la ética de Maliandi coimplica los siguientes aspectos: la labor inherente a una crítica de la razón, que debe poder conocer sus condiciones

¹⁰Un poco antes de la cita antes vertida, Maliandi asume y aclara el sentido “ideal” que es inherente al “metaprincipio”: “En términos kantianos (y aún cuando Kant mismo excluye un pluriprincipialismo), el principio de convergencia [o metaprincipio] resulta una especie de *idea regulativa*. No se intercala en un simple cálculo de consecuencias; no expresa deseos particulares ni es *condición de posibilidad* de toda experiencia moral (como lo es la conflictividad), pero es *condición de posibilidad* de la aplicación de la razón práctica en situaciones donde están en juego principios morales contrapuestos” (2013: 116; subrayados en el original).

de posibilidad en el orden del conocimiento y de la acción de acuerdo a los logros del giro lingüístico-pragmático-hermenéutico de la filosofía contemporánea; el reconocimiento del carácter conflictivo del *ethos* (es decir, una consideración de los fenómenos morales en búsqueda de una armonía y simetría que siempre escapan); y la necesidad de una fundamentación postmetafísica y *a priori* de la ética orientada hacia una normativización indirecta¹¹ del sujeto moral y sus acciones.

Conflictividad y convergencia entre individualización y universalización

Hasta aquí sólo se he comentado una serie de propuestas elevadas por la ética convergente que son representativas de la posibilidad –planteada por ella misma– de alcanzar un “paradigma” de aplicabilidad de los principios morales que corrija las insuficiencias de los planteos de Kant, Simmel y Apel, al tiempo que perdure en sus logros. Quisiera ahora destacar la circunstancia de que el reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad ha sido ocasión para el diseño de un recurso o una estrategia hermenéutica para tematizar particularmente la conflictividad correspondiente a la dimensión sincrónica de la razón. Uno de los resultados más relevantes que se alcanza al seguir dicho procedimiento es el de que se puede advertir que la universalización exigida por el imperativo categórico como criterio de moralidad no es un concepto plenamente unívoco. Derivadamente, esta circunstancia alcanzaría también al principio de universalización transformado pragmático-trascendentalmente por la ética discursiva. Del mismo modo, el procedimiento puede aplicarse al principio de individualización. Consiste en lo siguiente.

Si el imperativo kantiano se entiende como la posibilidad de que el contenido de la máxima (principio subjetivo del querer) pueda ser querido sin contradicción como ley universal (principio objetivo), entonces en esa exigencia puede identificarse más de una perspectiva. En efecto, allí se encuentran presentes el punto de vista del *agente* y el punto de vista del *paciente*. Lo peculiar de esta diferenciación consiste en que evidencia que sólo desde la perspectiva del agente lo “universal” alude a obrar del modo como *deberían* hacerlo todos. Esta acepción del deber se coloca en el mismo horizonte que el rigorismo, pues, justamente, manda hacer algo de lo que no puedo quedar exceptuado. Sostener, por ejemplo, el mandato “no matar”

¹¹ La idea de que la ética filosófica consiste en, o tiene, una “normatividad indirecta” remite a Hartmann. Ella alude a la tarea fundamental de la disciplina: ni teoría distanciada de la *praxis*, ni *praxis* carente de teoría, sino, más bien, una orientación acerca de *qué* sentido tienen y *cómo* se forman los juicios que hacemos sobre nuestra vida moral (y no un repertorio de sentencias o máximas a cumplir).

desde la perspectiva del agente implica que bajo ninguna circunstancia puedo apelar a una limitación de la validez universal de dicho principio para interrumpir la vida (pues quedo incluido, involucrado o alcanzado por la universalidad de dicha validez). Ahora bien, cuando el mandato consiste en “no matar a *nadie*” la perspectiva privilegiada es la del paciente: yo no debo acabar con la vida de cualquier otro, pues es este otro el que orienta la acción ordenada. Por caso, la extensión de la universalidad de este “*nadie*” (destinataria del mandato) abarca a personas, animales, vegetación, etc.

Pues bien, Maliandi denominó *flexión ética* al procedimiento interpretativo que permite explicitar la pluralidad de sentidos que contienen exigencias aparentemente unívocas de los principios sincrónicos:

Utilizaré en lo que sigue la noción de ‘flexión’ tomándola, por analogía, de la significación habitual que se le adjudica en gramática y en lingüística ... Podría decirse que los principios éticos sincrónicos tienen su propia flexión o declinación (...): 1) el *sujeto agente* (cuya perspectiva, como en gramática, se expresa en nominativo), 2) la(s) *persona(s) paciente(s)*, o *destinataria(s)* del acto (perspectiva expresable en dativo), 3) el *acto* como tal, incluyendo su forma y su contenido (perspectiva expresable en acusativo), y 4) la *situación o circunstancia* en que se produce el acto (perspectiva expresable en ablativo) (Maliandi 2013: 251-253; subrayados en el original; v. también 278 ss. y 346 ss.).

98

Que existen conflictos no sólo entre principios distintos, sino también al interior de cada uno de ellos es un verdadero aporte del recurso a la flexión ética que permite evaluar el incumplimiento de ellos, o su observancia parcial en determinados casos. Por lo señalado, el procedimiento permite constatar que la conflictividad es inherente al concepto kantiano de ley moral universal. Si, por ejemplo, se considerasen detenidamente las diferentes “fórmulas” en que Kant ha presentado el imperativo categórico (tal como las ha clasificado Paton, 1948) podría advertirse que la fórmula I y I a (ley universal) declina en nominativo, la fórmula II (fin en sí mismo) declina en dativo; por su parte, las fórmulas III (de la autonomía) y IIIa (del reino de los fines) presentan más de una perspectiva a analizar (nominativo y acusativo, por lo menos, respecto de la autonomía –aunque se trate de un principio formal y no material-, nominativo y dativo, por lo menos, respecto de los fines).¹²

¹² Precisamente, Maliandi ha realizado un brillante estudio del carácter polisémico del imperativo categórico kantiano al explorar los significados implícitos de la universalidad en cada una de las fórmulas de aquél. El estudio mencionado puede encontrarse parcialmente

Como indica la cita antes compartida, la flexión ética es un procedimiento que se emplea en el estudio de los principios éticos sincrónicos; por tanto, también alcanza al principio de individualización. Por lo pronto, el principio simmeliano presentado en la primera parte de este trabajo está referido a deberes exclusivos de un agente individual, por lo que tiene que ser considerado desde la perspectiva del nominativo. Ahora bien, cuando evaluamos la propuesta de Lyotard (1988) sobre la necesidad de hacer lugar a un pluralismo radical que respete las diferencias y combata el terror de las visiones unitarias de la realidad, en ese momento el punto de vista privilegiado pasa a ser el del dativo. Bajo este caso se encuentran múltiples variantes. Un ejemplo palmario de esta declinación lo encontramos en el deber de defender los derechos de “los diferentes” concretos (pueblos originarios, minorías sexuales, enfermos mentales, etc.). A su vez, el destinatario puede tratarse de una persona particular aún no presente o futura (como sucede con los embriones o de las gestaciones durante sus primeras semanas), o de un colectivo porvenir que resume a la humanidad en su conjunto (“las generaciones venideras”). En este último caso, evidentemente nos hemos deslizado hacia el principio de universalización, lo que nos advierte sobre que, en ocasiones, las distinciones a realizar pueden pasar inadvertidas si no realizamos un análisis detenido de la exigencia moral. Toda acción determinada que ordena ejecutar (o evitar) algo en una situación también determinada da cuenta de la perspectiva del ablativo: así sucede, por caso, con las conductas eugenésicas o tanáticas ante diagnósticos y pronósticos médicos irreversibles. Cualquiera sea, toda situación expresa una legalidad propia. Esa legalidad, al pretender validez universal, no incurre en contradicción, pues como ha señalado el propio Maliandi es preciso no confundir la “universalización del principio” con el “principio de universalización”. Esta diferenciación adquiere una particular relevancia en la transformación de la ética discursiva que realiza la ética convergente. Trataré de mostrarlo sucintamente a continuación.

Si se admite –de acuerdo a la flexión ética– que las exigencias de los principios sincrónicos comportan más de un sentido posible, y si se considera a esta circunstancia como índice de que el *conflicto* es, en última instancia, el motor de una ética filosófica, entonces puede acordarse con Maliandi que el principio de universalización de la ética discursiva (al que me referí en el apartado anterior) no es unívoco. O, incluso, que lo es en caso de que –voluntariamente o no– se asuma una postura unilateral. En efecto,

en 2004: 172-173, y más desarrollado en 1998: 129 ss. y 143 ss., y en 2013: 253 ss. Por mi parte, me he referido a la flexión ética planteada por la ética convergente en Salerno 2007.

para Apel, no es que la norma básica [o principio del discurso] se abandone, sino que se la posterga y retoma como compromiso de cumplimiento *in the long run* [a largo plazo]. Para la ética convergente... se trata de un cumplimiento del principio de universalización en nominativo y del de individualización en dativo, y, en definitiva de una posible *convergencia* sincrónica (Maliandi 2013: 259).

100 Apel, por su parte, no considera en su ética discursiva sino un monoprin cipialismo. No está dispuesto a admitir que el reconocimiento de los influjos y determinaciones que ya siempre imponen las obligaciones asumidas ante los llamados “sistemas de autoafirmación” presupongan un principio de individualización (el cual, según plantea la ética convergente, debería ser incorporado a la arquitectónica de su fundamentación). Apel y Maliandi discutieron personalmente sobre esto, sin que se lograra consenso al respecto (Maliandi 2008). Básicamente el desacuerdo consiste en que mientras el primero refuerza la idea de que los intereses particulares no son por sí mismo pretensiones de validez y, por esto, no son todavía objeto de un discurso práctico en el sentido aclarado por Habermas (*ibid.*: 200) —es decir, como tematización de las pretensiones de validez de rectitud normativa—, el segundo apuesta a una comprensión amplia de la ética en la cual, aún cuando se halla producido el pasaje al discurso, se tematizan auténticas exigencias divergentes, aunque pasibles —al menos idealmente— de convergencia (*ibid.*: 201 ss.).

Un capítulo aparte podría elaborarse respecto de las críticas al universalismo esgrimidas por ciertas “filosofías de la sospecha”, y, más específicamente, por aquellas posturas para las cuales no hay hechos, sino interpretaciones cuya genealogía habría que rastrear en una oscura voluntad de poder. Esta clase de objeciones, que se inspiran libremente en algunas ideas de Nietzsche o de Foucault, no deberían en mi opinión ser consideradas en su crítica a la universalización como representantes de quienes defienden la existencia en ética de un principio de individualización. Creo esto por el siguiente motivo: lo que esas objeciones sostienen, en definitiva, es justamente que la ética filosófica se reduce en última instancia a un juego estratégico en el que imperan la astucia persuasiva (y no el intercambio argumentativo), y el interés del más fuerte (y no el consenso o la convergencia crítica). Son, más bien, posiciones irracionalistas, que rechazan la fundamentación de cualquier principio, sea universal o individual, pues cualquiera de ellos sería un mero representante del poder avasallante del *logos*.

Por lo expuesto, estaría conforme si en este apartado se ha podido visualizar la respuesta que la ética convergente ofrece ante los unilateralismos

de la universalización y la individualización. El recurso analítico de la flexión contribuye a subrayar que un problema medular de la ética filosófica, a saber: que, a pesar de que tanto el principio de universalidad como el de individualidad son válidos, éstos, sin embargo, chocan entre sí, al menos en las instancias de sus respectivas aplicaciones. La relación conflictiva que los enfrenta, aunque pueda comprobarse por experiencias morales permanentes, no deriva de contingencias empíricas, sino de la estructura de la moralidad como tal. Como ya se dijo, se trata de una *conflictividad a priori*. Esto no implica covalidar una resignación relativista o escéptica de cara al problema de la fundamentación de los principios éticos. Por el contrario, puede sostenerse con Maliandi que la complejidad (o no simplicidad) propia de cada una de las exigencias constituye un factor decisivo para la posibilidad de alguna forma de *convergencia* entre ellas. En este sentido, creo que podría hablarse no sólo de un “pluriprincipialismo *restringido*” (de acuerdo a la limitación del número de principios que fundamenta la ética de Maliandi), sino también –por analogía con la caracterización de Apel– de un “pluriprincipialismo *compensado*”: la dificultad que plantea la observancia de principios contrapuestos (la imposibilidad de los óptimos) no admite una incursión en el decisionismo del fuero libre subjetivo; contrariamente, se exige una compensación entre aplicación y lesión de los principios (metaprincipio). Es pensable, por ejemplo, una observancia del principio de universalidad en nominativo y, simultáneamente, del de individualidad en dativo o en ablativo, y, como ésta, son interpretables también otras muchas combinaciones posibles. No se trata de reemplazar la universalidad por la individualidad, sino de reconocer que *ambas* formas de obligatoriedad están necesariamente presentes en el *ethos*, y que cualquier intento de afirmar una de ellas en desmedro de la otra incurre en unilateralidad.

101

Valoración del aporte realizado por la ética convergente

La relación entre el problema de la fundamentación de la ética y la cuestión de la conflictividad queda planteada desde el momento en que, como se señaló más arriba, son precisamente los conflictos quienes imponen a la reflexión filosófica la búsqueda de razones y fundamentos. En efecto, la conflictividad interpela acerca de los propósitos y límites de la ética en general, al menos en tanto se comprende a ésta como un tipo de análisis que excede la teoría, esto es, que aspira a tener de forma indirecta alguna relevancia para la vida práctica de los hombres. En este sentido, aún cuando sea diferenciable el hacer desde el punto de vista de la universalización respecto de las acciones inspiradas por la individualización, ambas acciones coinciden en conducirse hacia el problema de la aplicabilidad de

los principios éticos. Hace un instante quise mostrar que, para Maliandi, el reconocimiento de la conflictividad apriorica no atañe sólo al influjo que los resortes externos llegan a desarrollar, sino también, y acaso sobre todo, a la oposición que los propios principios éticos pueden llegar a establecer sobre sí mismos al albergar más de un significado posible.

Referí que el rigorismo kantiano ha sido criticado desde distintas perspectivas, y entre ellas he destacado dos que, en principio, resultan antagónicas: aquella que intenta recobrar el puesto central de individuo en la problemática moral (Simmel), y la de quien admite la aprioridad de un principio procedimental–universal pero reconoce que hay casos en los que no se puede aplicar (Apel). La propuesta de la ética convergente se concibe como el intento de recoger los logros de la ética simmeliana (y, en sintonía con ella, también de la ética de material de los valores de Hartmann, aspecto al que no me he referido aquí)¹³ y de la ética del discurso, a partir de la tesis de la existencia de un *a priori* de la conflictividad.

Kant y Simmel coinciden en el monismo ético (unilateralizando el primero la universalidad, y el segundo la individualidad). En ambos la problemática de la aplicabilidad resulta postergada, en un caso por el rigorismo y en otro por el compromiso de lo supraindividual con lo vital–metafísico. Apel también es, como aquéllos, monista, aunque al postular la necesidad de fundamentación de una “parte B” de la ética admite que existen dificultades de aplicación de la “norma básica”, caracterizada ésta por encontrar en la universalidad –es decir, frente a Simmel y con Kant– el criterio de moralidad. En este sentido, lo que Maliandi considera un “paradigma de restricción compensada”, puede interpretarse también como una morigeración de la unilateralidad. Por su parte, la ética convergente procura reconocer a la vez los principios de la universalización y la individualización (atendiendo, además, a la dimensión diacrónica de la razón, en la que intervienen los principios de conservación y realización, o permanencia y cambio, aspecto que por cuestiones de espacio y de propósito no he desarrollado). Al mismo tiempo, fundamenta un metaprincipio de maximización de la armonía entre la pluralidad de principios, el que resulta necesario dado que la aplicabilidad de ellos se dirime en un *ethos* en el que los conflictos no se consideran ya como algo meramente contingente.

La crítica simmeliana al imperativo kantiano resulta relevante por su intento de dar cuenta del puesto irremplazable e irreductible del agente moral. No obstante, piensa Maliandi, deberíamos acordar que “el mérito de esta `individuación del *ethos*’ consiste... en destacar el papel individual de la

¹³ Véase especialmente Maliandi 1991: *passim*; 1992: *passim*; y 1998: 195 ss.

responsabilidad; pero no tiene por qué implicar una renuncia a la `intención´ o `convicción´ (*Gesinnung*). En su carácter de inversión total del imperativo categórico, la `ley individual´ resulta insostenible, pues, como señala Harald Delius, ella no ofrece ningún criterio moral” (1998: 133). Por otro lado, Simmel no ha tenido suficientemente en cuenta que la responsabilidad (recordemos: aquello que el propio pensador berlinés identificó como la “médula del problema ético”) es, literalmente, una invitación a responder, a otros y a sí mismo ante las consecuencias de nuestros actos.

Etimológicamente, pues, pero también en cuanto a su significación moral, la responsabilidad es un llamado al diálogo, a la con-validación de las acciones que emprendemos. Este reconocimiento no tiene por qué implicar un olvido de nuestro puesto “insustituible” e “intransferible”, sino que, por el contrario, remite al hecho de tener en cuenta a cada individuo concreto como un interlocutor posible, y por ello co-responsable de toda decisión y obrar. Es cierto que desde el punto de vista del agente moral por sobre los extremos del decisionismo y el rigorismo existe la posibilidad de un tercer término, que Simmel ve en la exigencia planteada a su vida a partir de ella misma; pero también lo es que las exigencias singulares no provienen sólo del compromiso con lo que es propio de cada personalidad. Más allá de cuál sea esa instancia superadora, parece necesario reconocer que *tanto* la individualidad *como* la universalidad son constitutivas de toda situación ética, y que esta admisión es una clave relevante para comprender por qué la responsabilidad –y no, por ejemplo, la libertad, el bien, el valor, etc.- es “la médula” de los problemas de la ética.

Si se adopta una posición “posmetafísica”, al menos en el sentido de la aceptación de un *a priori* lingüístico ya siempre presupuesto (y, por ello, “irrebasable”) para toda fundamentación de la ética, el “otro” es también ya siempre un interlocutor posible. En este sentido, la perspectiva dialógica, al hacer de *cualquier* sujeto un co-sujeto inscripto en una comunidad real de comunicación, permanece en el camino de la intuición básica kantiana, para la cual el deber expresa un lugar vacío concerniente a *cualquier* agente que aspira a la determinación moral de sus actos. No obstante, me parece posible concebir el lugar del “otro” ya no como cualquiera anónimo e impersonal, sino como un ámbito asimismo “irrebasable”, que pone en juego en cada situación sus “sistemas de autoafirmación” en sintonía con un principio ético de individualidad. Este reconocimiento falta en Apel y, en cambio, se destaca en la ética convergente (v. esp. Maliandi 2008 y Damiani-Lariguet-Maliandi 2012): en ella se aborda el enfrentamiento entre los principios sincrónicos (universalización/individualización) como propio de una de las dimensiones de la razón. Adicionalmente, la “flexión ética” posibilita

comprender de un mejor modo la pluralidad de relaciones conflictivas entre tales principios, e, incluso, entre las distintas formulaciones que pueden adoptar cada uno de ellos.

Me parece lícito observar que desde el momento en que se reclama argumentativamente la validación de un principio de individualidad –como lo hace Simmel- se “ha pisado” ya el terreno de la comunicación, y que, de este modo, se adoptan presupuestos tales como el “principio del discurso”. Ahora bien, los principios cardinales están ya siempre presentes cuando se considera una determinada acción como inscrita en el entramado de un *ethos* conflictivo. En este sentido, cuando se reconoce que la razón práctica esta asociada–a, o identificada–con la razón comunicativa (Apel 1986: 146-147, 151 y 154-155) queda resuelto cuál es el criterio de moralidad adoptado en (el intento de) la resolución de los conflictos de intereses (a saber: el discurso argumentativo); pero ese reconocimiento no define los términos constitutivos de la situación controversial. Ello se advierte manifiestamente si introducimos en consideración, también además, los principios diacrónicos (cambio/realización), igualmente propios de la razón y de la relación ética.

104

La unilateralidad, en cualquier caso, debe ser rechazada: el peligro de una estrategia ética perdida en la universalidad –sea ésta dialógica o no– radica en que, aun cuando pueda admitir las “diferencias” entre individuos, naciones y grupos o culturas, llegue a propiciar una “hibridación” de tales individualidades. El reconocimiento de lo individual nunca puede ser una concesión a su reductibilidad. Además, el peligro de una estrategia ética perdida en la individualidad radica en el “etnocentrismo”, es decir, en la apelación (no siempre velada) a los derechos humanos “occidentales” o del “primer mundo”. Lo que se conoce como multiculturalismo –en tanto admisión de una relatividad cultural fácticamente constatable– esconde, en no pocas oportunidades, una constricción a optar por la economía capitalista de mercado, con lo que aquél, *ceteris paribus*, resulta consecuente con lo que ha sido definido como “imperialismo”.

La percatación acerca de los riesgos que implica la unilateralización de la individualización y la universalización puede lograrse, y fundamentarse, en una ética convergente, que asume en primera instancia un *a priori* de la conflictividad. Precisamente desde ese marco se llega a observar que el imperativo categórico no es una exigencia quimérica, puesto que lo moral no puede prescindir de la universalización; pero es *insuficiente*, porque no tiene en cuenta la validez simultánea del principio de individualidad, como así tampoco la dialogicidad de la razón. La unilateralización, por esto mismo, puede ser interpretada como una “estrechez de la conciencia dia-lógica”, que Maliandi evita desde su pluriprincipalismo “restringido”.

Referencias bibliográficas:

- ALBERT, H. (1975). *Transzendente Träumereien*, Hamburg : Hoffman & Campe.
- APEL, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*, Frankfurt am Main : Suhrkamp.
- . (1986). *Estudios Éticos*, Barcelona: Alfa.
- . (1992). *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires: Almagesto
- . (1998), “Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas’ *Faktizität und Geltung...*”, en: Id., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp.
- . (2013). *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires: Prometeo.
- DAMIANI, A., LARIGUET, G., y MALIANDI, R. (2012). *Ética y conflicto. Un diálogo filosófico sobre la ética convergente*, Remedios de Escalada: UNLa.
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península.
- . (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- KANT, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*, México: FCE-UAM-UNAM.
- . (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- KANT, I. y CONSTANT, B. (2012). *¿Hay derecho a mentir? (La polémica Immanuel Kant / Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*, Madrid: Tecnos.
- LEYVA, G. (2007). “El problema de la individualidad en Simmel”, en: Sabido Ramos, O. (comp.), *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona/México: Anthropos/UAM, pp. 41-60.
- LYOTARD, J. F. (1988). *La diferencia*, Barcelona, Gedisa.
- MALIANDI, R. (1991). *Transformación y síntesis*, Buenos Aires: Almagesto.
- . (1992). *Hartmann*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- . (1993). *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires: Almagesto.
- . (1997). *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos.
- . (1998). *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto.
- . (2004). *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires: Biblos.
- . (2006). *Ética, dilemas y convergencias*, Buenos Aires: Biblos.
- . (2008). “Principios sincrónicos de convergencia. Una confrontación con Karl-Otto Apel”, en: *Tópicos*, Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe (Argentina), N° 16, pp. 189-210.
- . (2010). *Ética convergente. Tomo I: Fenomenología de la conflictividad*, Buenos Aires: Las Cuarenta
- . (2011). *Ética convergente. Tomo II: Aporética de la conflictividad*, Buenos Aires: Las Cuarenta
- . (2013). *Ética convergente. Tomo III: Teoría y práctica de la convergencia*, Buenos Aires: Las Cuarenta.
- MALIANDI, R. y THÜER, O. (2008). *Teoría y praxis de los principios bioéticos*, Remedios de Escalada: UNLa.

- PATON, H. J. (1948). *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press.
- SALERNO, G. (2007). "Rigorismo y pluralidad de principios en ética", en: *Anuario Filosófico*, Navarra (España), vol. XL, pp. 697-718.
- SIMMEL, G. (1949). *Kant y Goethe*, Buenos Aires, Nova.
- . (1986). "Las grandes ciudades y la vida del espíritu", en: *Cuadernos políticos* 45, D.F. México, ene.-mar., pp. 5-10.
- . (1990). *Problemas de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada.
- . (2003). *La ley individual y otros escritos*, Barcelona: Paidós.