

LA TAREA DE FUNDAMENTAR LA ÉTICA EN KARL-OTTO APEL Y EN LA ÉTICA CONVERGENTE

Ricardo Maliandi*

Resumen: El presente artículo resume la tarea de fundamentación apriorística trascendental desarrollada por la ética del discurso elaborada por Karl-Otto Apel. Desde una postura personal, acude a esta propuesta teórica y a los aportes que en idéntico sentido realizó durante el pasado siglo el filósofo Nicolai Hartmann, en el ánimo de proponer una ética convergente como variante y complementación de la ética discursiva apeliana.

Palabras clave: fundamentación, Apel, Hartmann, ética convergente

THE TASK OF BASING ETHICS ON KARL-OTTO APEL AND IN CONVERGENT ETHICS

Abstract: The present article sums up the task of the transcendental a priori basis developed by the ethics of discourse elaborated by Karl-Otto Apel. From a personal position, he resorts to this theoretical proposal and the contributions that were realized in parallel by Nicolai Hartmann, during the last century in the spirit of proposing a convergent ethics as a variation and complement to Apel's ethics of discourse.

Key words: Basis, Apel, Hartmann, Convergent ethics

A TAREFA DE FUNDAMENTAR A ÉTICA EM KARL-OTTO APEL E NA ÉTICA CONVERGENTE

Resumo: O presente artigo resume a tarefa de fundamentação apriorística transcendental desenvolvida pela ética do discurso elaborada por Karl-Otto Apel. A partir de uma postura pessoal, acode a esta proposta teórica e às contribuições que igualmente realizou durante o século passado o filósofo Nicolai Hartmann, ao propor uma ética convergente como variante e complementação da ética discursiva de Apel.

Palavras chave: fundamentação, Apel, Hartmann, ética convergente

* Doctor en Filosofía, Universidades Nacionales de Mar del Plata y de Lanús, Argentina

Correspondencia: ricardomaliandi@hotmail.com

1. Fundamentación apriorística trascendental: la ética del discurso

Contra la opinión de Kant (aunque en el marco del apriorismo ético establecido por él), creemos que no es imposible una fundamentación trascendental de la ética. La mejor prueba de ello se encuentra, a nuestro juicio, en la propuesta ético-discursiva de Karl-Otto Apel. La “ética del discurso” fue elaborada conjuntamente por Apel y Habermas en relación con una pragmática del lenguaje; pero mientras Habermas jamás admitió el carácter trascendental, Apel la basó precisamente en una “pragmática trascendental”. Aclaremos brevemente lo que eso significa.

Es ya tradicional la división de la teoría lingüística de los signos (semiótica) en tres disciplinas: la semántica (que se ocupa de las relaciones entre los signos y los “objetos” designados por aquellos), la sintaxis (que estudia las relaciones de los signos entre sí) y la pragmática (que se dedica a las relaciones entre los signos y sus respectivos sujetos, es decir, usuarios e intérpretes). Esta tripartición, ya descubierta por Peirce y sistematizada luego por Charles Morris (quien propuso los nombres de esas tres disciplinas), corresponde con el carácter tridimensional del lenguaje mismo. Cada vez que hablamos hacemos necesariamente tres cosas a la vez: a) nos referimos a algo, b) combinamos signos (fonemas, palabras, enunciados, argumentos) y c) nos comunicamos con algún (o algunos) interlocutor(es). Los primeros lingüistas que trabajaron con este esquema consideraron importantes las dimensiones semántica y sintáctica, no así la pragmática, que les parecía de interés más psicológico que lingüístico. Sólo más tarde, a partir de los trabajos de pensadores como John L. Austin sobre “actos de habla”, que fueron proseguidos por su discípulo John Searle, de los que fueron aportando distinguidos lingüistas, como H. P. Grice, y de la aparición de publicaciones especializadas, la pragmática se incorporó definitivamente no sólo a la lingüística, sino también a la filosofía del lenguaje y a la filosofía lingüística.

En esta última han sido decisivos los aportes de Habermas y Apel. Estos pensadores elaboraron –trabajando en diálogo incesante y casi paralelamente a los desarrollos de la pragmática en lingüística (es decir, sobre todo a partir de la década de 1970)–, a través de coincidencias y discrepancias, una serie de ideas que vincularon la pragmática con importantes problemas

sociales. Habermas habló de “pragmática universal” y de “acción comunicativa”, de “condiciones ideales de habla”, de “pretensiones de validez”, de “anticipaciones contrafácticas”, etc. Apel, en cambio, coincidiendo con Habermas en muchos puntos clave, prefirió expresiones (y conceptos) diferentes, que nunca fueron admitidos por éste, tales como “pragmática trascendental”, “irrebasabilidad” (*Nichtintergebarkeit*), “fundamentación última” (*Letztbegründung*), “a priori de la comunidad de comunicación”, etc. Ambos vieron la pragmática como base de una teoría ética que Apel llamó primero “ética de la comunicación” y más tarde –por sugerencia de Habermas– “ética del discurso”. Con esta designación se ha desarrollado una propuesta ética que suscitó desde el comienzo amplias controversias, innumerables críticas y también abundantes adhesiones, así como intentos de prosecución mediante ciertas correcciones puntuales. Entre estos últimos, y en relación con la propuesta apeliana, se ubica la presente interpretación de los principios bioéticos.

Utilizando una expresión que se impuso a comienzos de 1970, había hablado Karl H. Ilting de una “rehabilitación de la filosofía práctica”(1). En la medida en que semejante “rehabilitación” aludía a nuevos intentos de fundamentación ética, posiblemente haya sido Karl-Otto Apel, con su propuesta de una fundamentación reflexiva “pragmático-trascendental”, quien ya en aquellos años contribuyó a ella del modo más decisivo. Dicha propuesta, además, no surgía como mera inquietud teórica, sino que se presentaba expresamente como una manera de buscar recursos éticos sólidos para responder al inmenso desafío de la realidad situacional histórica: la amenaza nuclear, latente en aquella época de “guerra fría”. Sin embargo, el “desafío” al que se refería Apel era no sólo el de la guerra, sino también el de todas las posibles consecuencias del desarrollo científico-tecnológico.

La ética apeliana fue plasmada como un intento de respuesta a los dos grandes “desafíos” que la ciencia plantea a la razón práctica(2): el “externo” (representado por las consecuencias tecnológicas de la ciencia, como la crisis ecológica o el armamentismo nuclear), que determina la urgencia de fundamentar una “macroética” de la “responsabilidad solidaria”, y el “interno” (expresamente formulado en el paradigma de la racionalidad científica), que niega, desde una perspectiva científista, la posibilidad de fundamentar racionalmente la ética, argumentando que sólo la ciencia puede funda-

mentarse y que la ética no es una ciencia. Ese enlace de dos desafíos da lugar, según Apel, a una situación paradójica: la fundamentación ética se ha hecho a la vez necesaria e imposible. Para resolver esa “paradoja” hay que demostrar que la imposibilidad de fundamentación ética es aparente, y una demostración semejante es lo que procura la teoría apeliana. En este campo, aclara Apel, una rigurosa fundamentación deductiva, en el sentido de encontrar las premisas a partir de las cuales se infiera como “conclusión” lo fundamentado, es probablemente una empresa imposible pero, en cambio, resulta claramente posible una fundamentación reflexiva, “pragmático-trascendental” (3-5).

En la combinación de esos dos términos se revela todo un importante programa de mediación. Al sentido de la “pragmática” ya nos hemos referido con anterioridad. “Trascendental”, por su parte, conserva parcialmente el sentido kantiano de pregunta por las “condiciones de posibilidad”, aunque ya no las de la experiencia, sino las de la argumentación. La mediación resultante tiene lugar entre la filosofía trascendental kantiana y el así llamado “giro lingüístico” de la filosofía contemporánea, del que fueron protagonistas, por un lado, filósofos como Peirce o Wittgenstein, y toda la filosofía analítica. Pero, por otro, también pensadores como Heidegger o Gadamer, o, más recientemente, Rorty o Derrida. Según Apel, desde Descartes la filosofía abandonó el clásico “paradigma ontológico” y adoptó el “paradigma de la conciencia”, que tiene su cumbre en Kant (en el concepto de “conciencia en general”) y llega incluso hasta Husserl.

Pero ese nuevo paradigma, característico de la modernidad, resulta insuficiente para asegurar la objetividad que precisamente esos pensadores buscaban y por tanto tiene que ser reemplazado por el “paradigma del lenguaje”. El de la “conciencia” (inaugurado por la evidencia cartesiana del *cogito*) conduce inevitablemente al “solipsismo metodológico”, es decir, al encierro del sujeto en sí mismo. Si se hace depender la objetividad de las evidencias de conciencia, se pierde de vista lo que realmente interesa, a saber, la intersubjetividad. El “paradigma del lenguaje”, por el contrario, ofrece una perspectiva que automáticamente la asegura. La comunicación lingüística, tanto fonética como gráfica, presupone una comunidad de interlocutores o, más precisamente, una “comunidad ilimitada de comunicación”; el uso de los signos presupone intérpretes de ellos. Con esto resalta la importancia del diálogo y la

argumentación. La intersubjetividad no es algo que tenga que ser “probado”, sino que está ya presupuesta: el mero uso del lenguaje es su expresión directa, lo cual se comprende cuando se tiene en cuenta especialmente la dimensión pragmática. El “yo pienso” cartesiano es sustituido por el “nosotros argumentamos”, lo que implica que la razón monológica deja su lugar a la razón dialógica. La “reflexión pragmático-trascendental”, variante o “transformación” de la reflexión trascendental kantiana, explícita (reconstruye) ese tipo de presupuesto. La fundamentación ética entonces tiene que consistir en el descubrimiento (o la explicitación, o la reconstrucción) de un principio ético-normativo. Y es eso lo que Apel propone. Ahí persiste el sentido kantiano: “fundamentar” es mostrar “condiciones de posibilidad”. Si entre las condiciones de posibilidad de la argumentación hay un principio ético, este tiene necesariamente carácter *a priori*.

El descubrimiento de Peirce de la tridimensionalidad lingüística sirve aquí como punto de partida. Charles Morris y sobre todo Rudolf Carnap elaboraron una semiótica empírica a la que Apel se opone y a la que contrapone una perspectiva apriorística y “trascendental”. Su pragmática trascendental se vale de la reflexión sobre las “condiciones de posibilidad y validez”, no sólo de la argumentación, sino de todo conocimiento lingüísticamente formulado (y no hay conocimiento que no lo esté, puesto que no hay pensamiento sin lenguaje). En este contexto no basta el “giro lingüístico”, sino que es menester también un “giro pragmático” (poniendo de relieve la importancia de la dimensión pragmática) y un “giro hermenéutico” (que destaca el papel de la “interpretación” de los signos lingüísticos y la necesidad de una “síntesis” de la interpretación).

Posiblemente la afirmación más provocativa de Apel ha sido y sigue siendo la “fundamentación última” (*Letztbegründung*). Esto ha sido objeto de múltiples críticas e incluso de la creciente disidencia filosófica con Habermas. Quizás la primera de las grandes polémicas en torno de ese concepto fue la con el popperiano Hans Albert (2:45; 3:21-29; 4:89; 6-10), quien desde un “falibilismo irrestricto” consideraba el intento apeliano como una forma de “dogmatización” (o “inmunización contra la crítica”). Sin embargo, Apel mostró que, por un lado, el falibilismo irrestricto se autodestruye (en el sentido de que niega sus propios presupuestos) y que, por otro, la “fundamentación última” no debe ser confundida con una deducción lógico-deductiva, ya que

proviene de una “reflexión pragmático-trascendental”. Ella alude simplemente al hallazgo de presupuestos que no pueden a) ser cuestionados sin “autocontradicción performativa”¹ ni b) fundamentarse deductivamente sin comisión de *petitio principii* (o “círculo lógico”). Lo así fundamentado resulta “irresabable” (*nicht hintergehbbar*), no porque lo establezca una autoridad absoluta o porque se sustraiga a la crítica, sino porque sólo podría objetarse por medio de argumentación, pero resulta que toda argumentación lo presupone.

Considerar esto como una forma de dogmatismo (interpretación que hace no sólo Albert sino también otros críticos) equivale a incurrir en un malentendido, originado en la confusión de lo reflexivo con lo deductivo. La causa se encuentra posiblemente en un viejo prejuicio cientificista, consistente en creer que la racionalidad lógico-formal (no reflexiva y, por tanto, inconsciente de sí misma) es la única forma de racionalidad.

La fundamentación ética propuesta por Apel consiste entonces en una reconstrucción reflexiva de un principio ético necesariamente presupuesto en toda argumentación. Dicho principio o “norma básica” es formulable como la exigencia de que, ante cada conflicto de intereses, se busque la solución por medio de argumentación y no de violencia (en cualquiera de sus formas), es decir, que se recurra al “discurso práctico” (de ahí lo de “ética del discurso”). Por “discurso” ha de entenderse, siguiendo a Habermas, una forma de diálogo en la que se cuestionan pretensiones de validez y en la que sólo se emplean argumentos y contraargumentos racionales. En el discurso teórico se trata ante todo de la pretensión de verdad; en el discurso práctico están en juego la pretensión de veracidad y de rectitud. En uno y otro caso el criterio de solución es el consenso; pero en el discurso práctico deben tenerse en cuenta no sólo los intereses de los participantes en ese discurso, sino los de todos los posibles afectados por las previsibles consecuencias de la aplicación de la norma situacional cuya validez se discute.

1 Una autocontradicción performativa se entiende si se toma en cuenta precisamente la dimensión pragmática del lenguaje. Semejante contradicción, a diferencia de una contradicción semántica (entre dos proposiciones, de las cuales el predicado de una de ellas niega lo que se afirma en el de la otra), se comete con una sola proposición, pero en la cual se niega precisamente lo que está implícitamente afirmado en el acto comunicativo por el que dicha proposición se expresa, o bien se afirma lo que en tal acto se niega.

El principio del discurso se asemeja al imperativo categórico por su carácter *a priori* y también porque no exige algo sustantivo en particular, sino que sólo señala el procedimiento mediante el cual se fundamentan y validan normas situacionales. En tanto “ética procedimentalista”, la ética del discurso apeliano se presenta en dos “niveles”: el de la “norma básica” ya mencionada y el de los “discursos prácticos” a los que aquella remite como procedimiento adecuado. Por ser *a priori*, la primera tiene pretensión de validez universal y, además –de nuevo en similitud con el imperativo kantiano–, establece la universalidad como criterio de moralidad. Pero justamente aquí aparecen las diferencias entre ambos principios: mientras el imperativo categórico alude a la universalidad lógica, de la “ley”, el principio del discurso exige un consenso universal. Ambos proponen una especie de test, consistente en un “experimento mental” (11); pero se trata de experimentos distintos: en el imperativo categórico el agente moral debe “querer” que la máxima de su acción devenga ley universal (es decir, imaginarse qué ocurriría si esa máxima fuera ley universal o, desde otra perspectiva más relevante, imaginar su máxima como si ella, por su voluntad, fuera a convertirse en ley universal) (12, 13). En cambio, en el principio del discurso, lo que el agente debe imaginar es si en definitiva podría someter sus propios intereses al arbitraje de un consenso universal.

Sin embargo, hay también en esto una diferencia esencial que a la vez constituye acaso el decisivo aporte de la ética de Apel: el principio del discurso elimina la actitud rigorista anexa al imperativo categórico. La exigencia del imperativo es absolutamente incondicional; no deja lugar a excepciones, de modo que lo que el agente no haga expresamente “por respeto a la ley” se excluye de la moralidad. Puede haber actos moralmente neutrales (aquellos que se realizan de modo “conforme a la ley” –lo que Kant denominaba “legalidad”–) o también actos inmorales (si tienen lugar en disconformidad con la ley); pero para ser “moral” un acto tiene que provenir de la voluntad de universalizar la propia máxima. Esta inflexibilidad es lo que se denomina “rigorismo” de la ética kantiana, aspecto que debe distinguirse de su “formalismo” y de su “apriorismo”. La ética de Apel participa del apriorismo y del formalismo (en cuanto procedimentalismo), pero se opone explícita y decididamente al rigorismo.

El principio del discurso, a diferencia del imperativo categórico, no puede aplicarse en todas las situaciones.

La acción concreta nunca comienza en un “grado cero”. El agente tiene que hacerse cargo cada vez de responsabilidades asumidas frente a “sistemas de autoafirmación”, tales como una familia, un grupo laboral, un partido político, una asociación, un país, etc. Si se pretendiese aplicar rigurosa y permanentemente el principio del discurso (es decir, buscar la solución de un conflicto por medio del recurso al consenso de todos los afectados), en muchos casos se quebrantaría alguna de aquellas responsabilidades. Ahora bien, lo interesante y original de la propuesta apeliana consiste en admitir esta restricción de la aplicabilidad aun reconociendo la aprioricidad del principio. Ante la comprobación (jamás admitida por Kant) de que hay situaciones en que el principio no es aplicable, cualquier relativista trataría de “llevar agua para su molino” e inferir de allí mismo la relatividad de todo principio moral. Apel, en cambio, cuya ética del discurso constituye en la filosofía actual uno de los referentes más fuertes contra toda forma de relativismo o escepticismo ético, no hace desde luego semejante inferencia. Lo que él infiere, en cambio, es la necesidad de una “parte B” de la ética, entendida como una ética de la responsabilidad, o de la corresponsabilidad, en la que se fundamentan las “condiciones de aplicabilidad” del principio previamente fundamentado en la “parte A” (y de hecho constantemente reconocido en los miles de encuentros y conferencias que se realizan a diario en el mundo para intentar la solución de conflictos específicos).

La perspectiva que así se abre tiene especial relevancia para la ética aplicada y, por tanto, para la bioética. Contra lo que sucede en el rigorismo, ahora se puede comprender que la norma básica no reduce su exigencia a las situaciones en que es posible su aplicación total e inmediata, sino que se extiende asimismo a aquellas otras en las que la aplicación tiene que ser parcial o mediata. Si un agente que ha admitido la validez del principio advierte que, en una determinada situación, no puede aplicarlo (o cumplirlo), esto no ha de interpretarse como una contradicción ni como un abandono del principio. Lo importante es que el agente tiene que compensar de algún modo su no cumplimiento y en tal sentido adquiere una nueva responsabilidad, a saber, la del compromiso a contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la institucionalización de los discursos prácticos. Bien entendido (y esto quiere decir no dejando a un lado la situación histórica real en que cada agente se encuentra), el principio exige, cuando no puede ser cumplido de modo directo, un cumplimiento “a largo plazo”.

Esta vincularidad *sui generis* permite advertir que el principio (la “norma básica”) tiene carácter de “idea regulativa”. Marca un camino, una dirección hacia algo quizá irrealizable (como una “comunidad ideal de comunicación”), pero que posibilita importantes realizaciones durante el recorrido. El principio, si se comprende su espíritu, exige algo así como la adopción de una singular actitud de vida, más allá de su aplicación inmediata. Exige que uno se comprometa realmente en el esfuerzo por maximizar los “discursos prácticos” (es decir, la búsqueda de consensos) y minimizar en cambio los recursos estratégicos, y ambas cosas tanto en lo individual como en lo institucional.

Esto implica también un específico “paradigma de aplicabilidad”, al que hemos calificado como “restricción compensada” (14): se admite que la aplicación queda restringida a un marco de determinadas condiciones, pero la no aplicación se compensa adoptando la mencionada actitud y asumiendo una nueva responsabilidad, que se suma –sin contradecirla– a la responsabilidad que cada uno tiene ante el propio “sistema de autoafirmación”. Se trata de la corresponsabilidad (compartida con todos los miembros de la comunidad real de comunicación y en definitiva con todo el género humano) por las consecuencias directas e indirectas de las acciones tecnológicas, económicas y políticas que hoy tienen lugar en medio de peculiares “coerciones funcionales” (*Sachzwänge*). Apel pretende proporcionar de este modo una posible “mediación” (*Vermittlung*) entre lo que Max Weber llamaba “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*) –como la ética cristiana o la kantiana– y “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*) –como la ética propia de la política, que se atiene a particulares responsabilidades asumidas– y que consideraba incompatibles. Apel, en cambio, con el planteamiento de la “parte B”, cuestiona esa incompatibilidad.

Dicho de otro modo, la “parte A” responde al “desafío interno” de la ciencia, ya que demuestra que la fundamentación ética es posible, en tanto que la “parte B” es una respuesta al “desafío externo” (la situación creada por la tecnociencia). La mencionada restricción de la aplicabilidad del principio no excluye una aplicación aproximativa. La ética del discurso difiere de la kantiana también en el hecho de admitir una peculiar consideración de “consecuencias”, que en Kant quedaba expresamente excluida. La “parte B” apeliana propone una “ética de la responsabilidad” por las consecuencias y

subconsecuencias del desarrollo científico-tecnológico. Esa responsabilidad obliga a cada ciudadano a adquirir información política y a formular o apoyar iniciativas en favor de la institucionalización de los discursos prácticos. Esto no quiere decir que cada uno deba procurar, individual, directa y permanentemente la formación de consenso (lo cual sería una pretensión utópica), sino una participación acorde con la propia competencia particular. Se trata de una disponibilidad a la formación de consenso y a la colaboración en la distribución de las tareas pertinentes. La evaluación específica y adecuada de las consecuencias queda a cargo de expertos, quienes por tal razón adquieren una responsabilidad específica; pero todos los ciudadanos, en la medida en que se hacen conscientes del principio, tienen la responsabilidad de evaluar moralmente a su vez a los expertos y, en tal sentido, son todos corresponsables. En ello muestra el principio su carácter de “idea regulativa”, en la acepción kantiana del término, aunque asimismo en conformidad con la perspectiva hegeliana de que lo “racional” es ya siempre, en cierto modo, “real”.

Ahora bien, entre la parte “A”, que muestra la validez del principio, es decir, su vincularidad y la parte “B”, que restringe su aplicación, hay un conflicto que Apel reconoce y en razón del cual propone un “principio de complementación”, en el que precisamente reside la exigencia de contribuir a una superación aproximativa de la distancia entre las condiciones que Habermas llama “anticipaciones contrafácticas” –propias de la parte “A”– y las condiciones fácticas correspondientes a la situación histórica concreta –puestas de relieve en la parte “B”. Ese principio puede ser formulado como obligación de restringir también los recursos “estratégicos” (instrumentalización racional de seres racionales) exclusivamente a los casos en que sea necesario (para cumplir con las responsabilidades ante los propios sistemas de autoafirmación), a la vez que como obligación de colaborar en todo lo posible en la formación de consenso.

Apel admite que posiblemente el Estado de Derecho, como ya lo había visto Hobbes, no garantice la convivencia pacífica; pero cree a la vez que constituye, en todo caso, una condición indispensable. Aunque ese Estado sea inevitablemente coactivo (por ejercer el monopolio de la fuerza legítima), no excluye la aplicabilidad de principios éticos, pero indica que es necesaria una transformación discursiva (“posmetafísica”) del imperativo categórico, en el marco de una ética

de la responsabilidad, en el sentido apuntado. Frente a teorías como las sustentadas por el neoaristotelismo y el neopragmatismo, que quieren basarse en un consenso histórico contingente, Apel concede, por lo pronto, que el principio del discurso sólo puede aplicarse en determinadas formas de “mundo de la vida” y además que resulta insuficiente para establecer códigos jurídicos, ya que estos también dependen de la respectiva tradición moral y jurídica. Esto no derriba la validez universal del principio. Sólo hace necesario reconocer la ya apuntada restricción de su aplicación, compensada con el principio de “complementación” en el que aparece el elemento teleológico. Los seres humanos que alcanzan un nivel “posconvencional” de “conciencia moral” (según la terminología de Kohlberg) adquieren con ello la responsabilidad de maximizar la compatibilidad entre los métodos consensual-comunicativos y los estratégicos, así como de colaborar en la institucionalización de los discursos prácticos.

No se puede negar la gran contribución de la ética discursiva apeliana a los estudios éticos; no obstante, deja importantes cuestiones pendientes. Entre éstas se encuentra la de la conflictividad. Pese a tratarse de una ética con honda conciencia de lo conflictivo (dado que precisamente se propone como una forma de resolver conflictos), no ofrece una visión clara de las estructuras conflictivas generales, propias de la realidad social. Esas estructuras son esenciales para la ética, porque no sólo están en la base de todos los conflictos concretos contingentes, sino que además tienen carácter *a priori*. La racionalidad práctica alude a la solución de conflictos, pero ella es al mismo tiempo la única instancia desde la cual esa aprioricidad puede ser reconocida, y puede serlo justamente por medio de “reflexión pragmático-trascendental”. Si esto se admite, la conflictividad resulta un concepto imprescindible para la fundamentación ética y puede (trataremos de demostrarlo) hacer prescindible la “parte B” propuesta por Apel.

Una segunda cuestión pendiente consiste en que la exigencia propia del principio (recurrir, en caso de conflicto de intereses, a discursos prácticos orientados a la obtención del consenso de todos los afectados) no toma en cuenta otro tipo de conflictos que tienen lugar en una y la misma persona, como ocurre con los así llamados “conflictos de conciencia”.

Tercera cuestión: en la formulación del principio se conjugan en realidad dos exigencias: la de resolver los

conflictos y la de resolverlos por medio de argumentación (es decir, de “discursos prácticos”). No cabe duda de que la argumentación es un buen medio (incluso óptimo) de solución, pero podría no ser el único (incluso si se descarta por supuesto la violencia, que no “resuelve” sino “disuelve” conflictos).

Cuarta cuestión: la de si el procedimiento para resolver conflictos de intereses sirve igualmente para resolver conflictos de opiniones prácticas (en los que puede haber armonía de intereses y, no obstante, discrepancias acerca de cuál sería la toma de decisión más adecuada).

Quinta cuestión: el “discurso práctico”, según Apel, requiere simetría entre los participantes. Pero en las situaciones reales concretas los discursos prácticos pueden frustrarse no sólo porque aparecen las responsabilidades ante sistemas de autoafirmación, ya indicadas por Apel, sino también porque en tales situaciones es prácticamente imposible alcanzar una simetría perfecta. ¿Significa esto que los discursos prácticos son entonces imposibles? O, al menos, ¿hay que agregar aquí otro tipo de restricción a la aplicación del principio? ¿No se podría indicar determinados principios especiales, entendidos como reglas de la argumentación (exclusivas para discursos prácticos), algo así como “principios de equidad discursiva” (15) que hicieran posibles tales discursos aun en condiciones de asimetría, como las que de hecho dominan en las situaciones reales?

Basten los anteriores como ejemplos de problemas que quedan abiertos en la ética apeliana del discurso y que podrían constituir también puntos de arranque para continuaciones de esa ética. Muchas críticas pueden dirigírsele, y en efecto se han dirigido. Algunas de éstas se revelan como totalmente descaminadas, como las que provienen del relativismo o del escepticismo ético, generalmente asociadas a interpretaciones deliberada o inconscientemente erróneas. Los malentendidos tienen una sorprendente frecuencia, incluso entre pensadores de relieve, pero no menos frecuentes son las tergiversaciones intencionales.

La ética de Apel se propone expresamente “transformar” la ética kantiana (aunque conservando su apriorismo) y, a nuestro juicio, lo logra al menos en tres sentidos: a) cambia la perspectiva monológica de Kant por la perspectiva dialógica, b) excluye el “residuo metafísico” que, según Apel, perduraba en conceptos como “reino de los fines”, y c) propone, en la “parte B”, una

interesante “mediación” entre la universalización y las responsabilidades individuales de los agentes morales en situaciones históricas reales. El resultado es una especie de ética ubicable en la línea kantiana, pero con superación del rigorismo. En definitiva, cabe afirmar que se trata de una propuesta ética legítima, con una serie de ideas que admiten desarrollos ulteriores.

2. La fundamentación ética convergente como variante y complementación de la discursiva

La razón es dialógica y, por lo mismo, también la filosofía debe serlo. En realidad, la verdadera filosofía representa un largo diálogo que se inició con los pensadores griegos del siglo VI a.C. y que, pese a los grandes esfuerzos de muchos hombres por suprimirlo (porque ven en el pensamiento crítico una amenaza a sus privilegios o a sus convicciones dogmáticas), sigue desarrollándose. Sin embargo, justamente ese carácter dialógico significa que nadie tiene la última palabra. El diálogo siempre debe continuar. Un pensador puede adherir, en alguna medida, a determinadas ideas de otro, pero la filosofía exige que a partir de esas ideas se continúe avanzando. Aunque las tentativas de avance a menudo se frustren, ellas son válidas y valiosas desde ya en cuanto meras tentativas, porque contribuyen a que el diálogo se mantenga vivo. La frustración misma, en tal sentido, no existe o es sólo aparente: hasta los desaciertos obvios pueden volverse provocativos. En la medida en que lo hagan estimularán el pensamiento. Y los avances siempre procederán, en definitiva, del pensamiento estimulado. Una teoría filosófica no vale sólo por las ideas nuevas que aporta, sino también –y acaso de un modo más sutil, pero de mayores proyecciones– por las que suscita, aunque éstas sean más o menos antagónicas. Por eso la crítica dirigida a un filósofo (cuando no se lo tergiversa) es el mejor modo de rendirle homenaje.

La ética convergente procura desarrollar una fundamentación ética pragmático-trascendental en el sentido apeliano, pero ajustándola a una conjunción (o más precisamente a una convergencia) con la percepción de lo conflictivo proporcionada por la ética de los valores y, en particular, la de Nicolai Hartmann.

Se trata, si se prefiere, de una convergencia entre dos problemas: el de la fundamentación y el de la conflictividad. La “ética material de los valores” que desplegaron Scheler y Hartmann había retomado la vieja compren-

sión (de origen kantiano) de que la fundamentación ética requiere una actitud apriorista y sobre esa base había ofrecido el más exuberante repertorio de análisis sobre cuestiones morales que es posible localizar a lo largo de toda la historia de la ética. El intuicionismo propio de estas éticas axiológicas pronto se reveló como insuficiente para una fundamentación rigurosa, pero las múltiples sugerencias contenidas en aquellos análisis y especialmente en los de Hartmann, referidos a las relaciones conflictivas entre los valores, pueden ser tomadas en consideración con independencia de la postura intuicionista. Podría decirse sin exageración que, así como a partir de Kant resulta anacrónica toda teoría ética que pretenda fundamentarse en conceptos de experiencia o en conceptos metafísicos, también a partir de Hartmann resulta anacrónica toda teoría ética que no asigne un lugar preponderante a la cuestión de la conflictividad. La ética convergente tiene ante todo el propósito de hacer explícito ese lugar, pero buscando al mismo tiempo una fundamentación ética no intuicionista.

En la pragmática trascendental y la ética del discurso de Apel se ofrece una nueva fundamentación apriorística, aunque muy alejada del intuicionismo; de ahí que resulte plausible presentar, a modo de propuesta programática(4,13), un acercamiento entre las éticas de Hartmann y Apel, en el sentido de una adecuación de la estructura conflictiva del *ethos* (enfanzada por Hartmann) a la fundamentación reflexiva pragmático-trascendental (defendida por Apel). El eje apriorístico que, pese a las múltiples diferencias de enfoques, vincula a esos dos filósofos permite asimismo una defensa del universalismo contra la acentuación unilateral de la diferencia, propia de algunas tendencias irracionistas actuales (particularmente en el marco de lo que se llamó “posmodernismo”). Dicha defensa se complementa con el desarrollo de una teoría de la razón que pone de relieve en ésta su “bidimensionalidad” (fundamentación y crítica)(14,III.2.) y su “dialogicidad” (el hecho de que la razón sólo funciona realmente en la comunicación dialógica)(5).

La noción de “convergencia” se entiende aquí por lo menos en dos sentidos: a) como la ya mencionada aproximación entre la ética material de los valores y la ética del discurso y, con ello, entre la admisión de la inevitabilidad de los conflictos y la propuesta de una fundamentación fuerte, *a priori* (conjunción de la que deriva a su vez el reconocimiento de un “*a priori*

de la conflictividad”), y b) como el rasgo básico de una ética que reconoce una pluralidad de principios, pero que también exige maximizar la armonía entre ellos. Para la ética convergente los principios no son infinitos (lo cual equivaldría a una forma de relativismo), sino que se reducen a cuatro, ordenados en dos pares: universalidad-individualidad (conflictividad sincrónica) y conservación-realización (conflictividad diacrónica) y están determinados en correspondencia con la bidimensionalidad de la razón, ya que la universalidad y la conservación son propias de la dimensión de fundamentación, mientras que la individualidad y la realización lo son de la dimensión crítica. Esos cuatro principios rigen las decisiones y acciones moralmente cualificables y se fundamentan por vía de la reflexión pragmático-trascendental.

Así como para Apel el principio del discurso está necesariamente presupuesto en toda argumentación (lo cual es admitido asimismo en la ética convergente, si bien con la salvedad ya apuntada de que contiene dos exigencias), para la ética convergente los cuatro principios mencionados (calificados como “cardinales”) están presupuestos no en toda argumentación, sino en las argumentaciones adecuadas a los “discursos prácticos”. Esto quiere decir que no se podría dialogar acerca de conflictos de intereses, buscando consenso, si no se hubiese admitido, implícitamente, el doble eje conflictivo entre principios. Los conflictos concretos, situacionales, empíricos tienen como “condiciones de posibilidad”, en el sentido trascendental, la conflictividad *a priori* entre principios. Reconocer esto equivale también a reconocer los principios como tales. Los conflictos concretos se entienden porque se presupone la conflictividad. Además, quien defiende argumentativamente en un discurso práctico sus propios intereses, o incluso determinados intereses de alguien “afectado” por las posibles consecuencias de una acción, lo hace inevitablemente apelando, al menos de modo tácito, a alguno o algunos de los cuatro principios: toda discusión práctica es, en el fondo, discusión acerca de la universalidad (por ejemplo, igualdad de derechos) o la individualidad (por ejemplo, una diferencia específica que no debería pasarse por alto), o la conservación (por ejemplo, la necesidad de evitar riesgos) o la realización (por ejemplo, la necesidad de modificar un determinado estado de cosas).

Las exigencias morales pueden remitirse en cada caso a alguno de los principios cardinales. Si se juegan en

el plano sincrónico, indican o bien que la acción se haga –como quería Kant– de modo que pueda valer universalmente, o bien –y esto no lo vio Kant, pero sí pensadores como Simmel o Hartmann– que tenga en cuenta precisamente lo contrario, es decir, lo que es único e irrepetible, la individualidad, la diferencia, lo situacional. Si se trata en cambio del plano diacrónico las exigencias son, o bien que la acción extreme precauciones, evite peligros, proteja lo frágil, por ejemplo, o bien lo contrario de todo eso, es decir, máximas como la del refrán popular de que “quien no arriesga no gana”, la valentía, la “lucha por los ideales”, etc.

Pero expuestas así las cosas parecería que siempre hay una opción clara: o bien lo uno o bien lo otro, lo cual puede llevar a engaño. Para evitarlo es menester la siguiente aclaración. Todas las exigencias, en cuanto representativas de principios, tienen igual validez (e incluso una validez *a priori*), de modo que en sentido estricto no se trata de un “o bien... o bien...”, sino de un “tanto... como...”, o si se prefiere: “es cierto que..., pero...” Las exigencias éticas se conjugan en adversativos. El “pero” está presupuesto; es lo que marca el *a priori* de la conflictividad. Se trata de un conflicto intrínseco de la razón práctica.

Kant vio el imperativo categórico y los hipotéticos, pero desconoció el disyuntivo. Este es el que Hartmann, sin darle ese calificativo, propuso como “inversión” del imperativo categórico (16). Él la entiende como la necesidad de reconocer que, junto con la exigencia de “universalizar la propia máxima” hay siempre otra referida a la singularización de la propia conducta, un deber que, en cada caso, es propio de una persona determinada y que nadie puede cumplir en su lugar. Es también una característica de la personalidad como tal, lo que da a cada persona su significación moral y la hace irremplazable por otra. No se niega entonces la exigencia de universalización, pero a ella se le adhiere la de individualización.

Hartmann propone tres fórmulas para esta doble exigencia, que imitan las del imperativo categórico pero marcan precisamente su complejidad: a) “Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad nunca pueda convertirse enteramente (*restlos*) en principio de una legislación universal”, b) “No obres nunca de modo meramente esquemático, según valores universales, sino siempre a la vez (*zugleich*) según los valores individuales, entre los que está tu propio ser personal”, y c) “Obra,

además de según tu conciencia universal (el sentimiento valorativo moral en general), siempre también, a la vez, según tu conciencia moral privada (tu sentimiento valorativo individual)” (16:524; 13:130).

Hartmann por tanto no renuncia a la universalizabilidad, sino que le agrega, en un mismo imperativo, la que podríamos llamar “individualizabilidad”. Desde la ética convergente interpretamos esto como una peculiar percepción de la conflictividad sincrónica. Y es también la comprensión de que ésta no es contradictoria: “La exigencia de querer como no debe ni puede querer cada uno no está en contradicción con la exigencia general de querer como debería querer cada uno” (16:526). Es decir, en términos de ética convergente, que los principios sincrónicos, aunque conflictivamente enfrentados, no son entre sí (totalmente) incompatibles. Su conflicto es una expresión del conflicto intrínseco de la razón en su carácter bidimensional: la exigencia de universalidad es propia de la dimensión fundamentadora; la de singularidad lo es de la dimensión crítica. La primera es la capacidad de ver la unidad en lo múltiple; la segunda, la de captar la diferencia como tal, el límite de toda tipificación. La razón, en sentido pleno, necesita de ambas dimensiones y de sus funciones correspondientes. Donde falta cualquiera de ellas se incurre en unilateralidad. Y esto vale tanto para la teoría como para la praxis.

En realidad, la complejidad es todavía mayor que lo hasta aquí apuntado, porque la estructura sincrónica se cruza con la diacrónica. Hartmann también había tenido conciencia de esta última, pero no la asoció con su “inversión del imperativo categórico”, sino que la vio como la oposición entre la “altura” y la “fuerza” de los valores, oposición en virtud de la cual los valores superiores son los más “débiles”, en tanto que los más fuertes (y fundantes de los superiores) son jerárquicamente “inferiores”. Hartmann le dio tanta importancia que la denominó “antinomía ética fundamental” (*ethische Grundantinomie*) (16:609; 17). Esta antinomía es el punto clave para la distinción entre la ética axiológica de Hartmann y la precedente de Scheler. En este último autor los valores “superiores” eran a su vez los “fundantes”, de modo que sólo había una “legalidad preferencial”, a saber, la de los valores superiores. Hartmann lo consideró como un grave error de Scheler e introdujo, con la mencionada antinomía, la idea de una doble legalidad preferencial, enfatizando así el carácter conflictivo del *ethos*.

Sin embargo, lo cierto es que –de manera similar a lo que ocurre en lo sincrónico con la exigencia de universalidad– el criterio de “altura” sigue siendo válido, aunque debe compatibilizarse con el de “fuerza”. Este último significa que la elusión de “disvalores” tiene prioridad sobre la realización de valores o, en otros términos, no desaparece el requisito de cumplir con las exigencias axiológicamente “superiores” pero se complica con el de no lesionar las “inferiores”, ya que lesiones semejantes equivalen a realizaciones de disvalores. Todo lo moral tiene, según Hartmann, una “cabeza de Jano”, con una incitación prospectiva y otra retrospectiva (16:609). La incondicional preferencia de los valores superiores está limitada por la preferencia igualmente incondicionada de los inferiores (no por inferiores, sino por más “fuerzas”) (16:610). De algún modo se refleja así lo que en el acervo popular se establece como la limitación de lo “importante” por lo “urgente”. Decimos que se corresponde con lo que llamamos “conflictividad diacrónica”, porque es una manifestación del antagonismo entre conservación y realización. En Hartmann se trata de la manera en que se vinculan la “vida” y el “espíritu”.

Ontológicamente, la vida funda al espíritu; axiológicamente, los valores “vitales” son fundantes respecto de los “espirituales”. Aquellos sólo exigen que se los “proteja” o “conservé”. En sentido estricto, no hay “realización” de valores vitales; la vida está “dada”. El hombre puede proteger, fomentar, salvar, conservar, prolongar la vida; pero no puede crearla². El hombre crea en cambio objetos culturales y técnicos. En cuanto a los respectivos valores, los vitales expresan lo “urgente” y los espirituales trasuntan lo “importante” y exigen su realización. Se trata pues, como decíamos, del antagonismo diacrónico: a la exigencia de conservar lo “fundante” se opone la de realizar lo “superior”. El conflicto consiste en que ambas exigencias tienden a monopolizar la acción, cada una en desmedro de la otra. Pero lo que no vio Hartmann es que esa oposición no se restringe a la que hay entre la “altura” y la “fuerza” axiológicas. Aunque, como dijimos, los valores “vitales” no exigen realización sino sólo conservación (lo que Hartmann llama “exigencia negativa”), los “espirituales” o culturales en cambio exigen realización y también conservación (cuando ya están realizados). Su exigencia es “negativa” y “positiva” a la vez.

2 Podría objetarse que con la biotecnología esa situación ha variado. Quizás imitamos lo que hace la naturaleza, pero fue ésta la que realmente “creó” la vida hace aproximadamente 3.500 millones de años.

La ética convergente adopta la expresión de Hartmann, “antinomía ética fundamental”, pero incluyendo en ella tanto la oposición sincrónica como la diacrónica. En esta última reconoce también, como en aquella, la bidimensionalidad de la razón: la exigencia de “conservación” es propia de la dimensión de “fundamentación”; la de “realización” lo es de la de “crítica”.

Pero ocurre que también hay tensiones conflictivas intradimensionales; por ejemplo, entre los principios de universalidad y de conservación (ambos de la dimensión de fundamentación, en adelante dimensión “F”), o entre los de individualidad y realización (ambos de la dimensión crítica, en adelante dimensión “K”). Y, por fin, conflictos cruzados entre principios de distinta dimensión y a la vez de distinta estructura: universalidad vs. realización o individualidad vs. conservación. Hay pues, en definitiva, seis líneas conflictivas diferentes que determinan en conjunto lo que llamamos *a priori* de la conflictividad (véase el diagrama “Oposiciones conflictivas entre principios”).

Ahora bien, es curioso que aunque la extensa ética de Hartmann constituye una permanente exploración de la conflictividad (conflictos y antinomias, generales y particulares, entre valores, o de la personalidad, o entre moral y religión, conflictos “modales”, “relacionales” y “cuantitativo-cualitativos”, entre las virtudes aristotélicas, antinomias de la libertad, etc.), no mencione la posibilidad de alguna relación entre la conflictividad y la fundamentación éticas. Sin embargo, en su tratamiento de la “antinomía ética fundamental” explicita la idea de una “síntesis” entre las tendencias preferenciales básicas (16:568,610), con lo que da una pauta clara en esa línea.

La ética convergente es entonces un intento de rescatar los elementos centrales que en la concepción ética de Hartmann no sucumben necesariamente al lastre intuicionista. Si se está alerta a los riesgos del intuicionismo se puede apreciar y aprovechar, paradójicamente, el modo como Hartmann concilia dos grandes intuiciones (que no son de carácter emocional, como las que él maneja en su frustrada fundamentación, sino racionales y argumentativas): que el *ethos* necesita una fundamentación *a priori* (“intuición” kantiana) y que es inevitablemente conflictivo (“intuición” que acaso desde Heráclito han tenido muchos pensadores, pero que Hartmann asumió en todas sus consecuencias). Las concilió en el sentido que pudo adoptarlas sin

incoherencias; pero no llegó a comprender que precisamente la conflictividad (y no las intuiciones axiológicas emocionales) le ofrecía ya la buscada fundamentación *a priori*. La ética convergente es el esfuerzo por salvar el recurso que Hartmann pasó por alto.

Si se admite que la complejidad de los fenómenos morales deriva de su conflictividad básica y que esta se explica, en última instancia, como una antinomia ética fundamental (en adelante AEF) en la que se enfrentan dos pares de principios, representantes de dos dimensiones de la razón (F y K) y de dos estructuras conflictivas (sincrónica y diacrónica), y si se admite además que la fundamentación ética *a priori* puede hacerse mediante la aplicación de la reflexión pragmático-trascendental, se comprenderá cuál es el cometido de la ética convergente.

Entre los intentos de la ética material de los valores y de la ética del discurso no hubo prácticamente ninguna otra propuesta importante de una fundamentación ética apriorística. El planteamiento de Apel viene a mostrar que algo así es también posible en el marco del “giro lingüístico” propio de la filosofía contemporánea y fuera de cualquier reincidencia intuicionista. Pero la ética del discurso carece de la intuición de la conflictividad con que se había movido la ética axiológica de Hartmann. Allí precisamente se hace posible la convergencia: la admisión de la conflictividad ética básica puede ensamblarse a la ética del discurso por medio de la común referencia apriorística. No se trata de un recurso ecléctico, ya que el énfasis en el *a priori* de la conflictividad, así como la explicación de dicho *a priori* por medio de una teoría sobre la bidimensionalidad de la razón, son conceptos clave que no aparecen en ninguna de esas éticas. Hay además, como se ha mencionado, una reelaboración de la AEF de Hartmann, ahora interpretada como enfrentamiento de cuatro principios.

La complejidad moral se explica no sólo desde esta perspectiva pluriprincipalista, sino también por otras dos circunstancias, que aquí podemos dejar indicadas pero no desarrolladas en sus pormenores: la flexión ética respecto de los principios sincrónicos y los axiomas deontoaixiológicos respecto de los diacrónicos.

En analogía con lo que se conoce como “flexión gramatical”, y, particularmente, como “declinación” de los sustantivos, puede hablarse en ética de la diferencia entre los “casos”. Una cosa es el agente o actor (caso

nominativo), otra es el acto como tal (caso acusativo), otra es el destinatario –o paciente– del acto (caso dativo), otra es la pertenencia (caso genitivo) y otra es la circunstancia (caso ablativo). Esta analogía fue descubierta posiblemente por Nicolai Hartmann, quien se refirió de modo explícito al “*dativus ethicus*”, es decir, al hecho de que todo querer y todo hacer, ya desde la mera intención, vale “para alguien” (*jemandem*) (16:305-306).

En los principios sincrónicos la diferencia entre el nominativo y el dativo resulta particularmente significativa. La exigencia de universalidad, por ejemplo, indica cosas distintas según el “caso” al que está referida. Puede ocurrir que la universalización en nominativo no se acompañe de universalización en dativo y viceversa. Los principios sincrónicos no sólo tienen entre sí, o con otros, relaciones conflictivas (en razón de la AEF y del *a priori* de la conflictividad), sino que presentan asimismo complejidad y conflictividad intrínsecas, las cuales se suelen pasar por alto, por ejemplo, cuando se defiende o cuando se impugna la universalidad como criterio ético. Lo universal puede aludir tanto a lo activo (el mismo deber para todos) como a lo pasivo (los mismos derechos para todos). Incluso el imperativo categórico, modelo por antonomasia de las propuestas de principios universales, no dice lo mismo (o al menos no exactamente lo mismo) en todas sus fórmulas. La fórmula I (en la denominación de Paton) alude al sujeto agente, cuya obligación determinada se explica en razón de tratarse de una obligación para todos los sujetos agentes reales o posibles. En cambio, la fórmula II (también según clasificación de Paton), es decir, la que habla de la humanidad como “fin en sí misma”, no marca la universalidad desde la perspectiva del agente, sino más bien desde la del paciente de la acción (18). En este caso, decir que un deber o una obligación tienen “validez universal” no significa que todos deben respetarla, sino que no se debe hacer diferencias entre posibles beneficiarios de una acción: no hay unos que puedan ser considerados sólo como medios y otros que no puedan serlo.

Algo semejante ocurre con el principio de individualidad. Actuar “según los valores de la propia personalidad”, como vimos que ordena el imperativo inverso de Hartmann, o según los deberes que son exclusivamente propios de cada agente individual, de acuerdo con lo que proponía Simmel en su “ley individual”, equivale a responder a un principio expresado en nominativo.

La exigencia de respetar las “diferencias”, en cambio (en el sentido en que lo enfatizaron por ejemplo los pensadores posmodernistas), toma el mismo principio en un peculiar *dativus ethicus*.

Más complicaciones se agregan si se toman en cuenta los otros casos (particularmente el ablativo), que para el principio de universalidad implica la exigencia de no tener en cuenta las características de cada situación particular y para el de individualidad alude, por el contrario, a la exigencia de tenerlas en cuenta.

En los principios diacrónicos, por su parte, hay que contar con complicaciones debidas a los modos como las acciones y omisiones se vinculan con lo deóntico y lo axiológico. Ya Franz Brentano(19) había establecido cuatro axiomas que retomó Scheler en su “ética material de los valores”(20), en la cual resultaron de importancia clave para la distinción entre valores morales y extramORALES.

Recordemos esos axiomas, tal como ellos son expuestos por Max Scheler:

- La existencia de un valor positivo es ella misma un valor positivo;
- la existencia de un valor negativo es ella misma un valor negativo;
- la no existencia de un valor positivo es ella misma un valor negativo y
- la no existencia de un valor negativo es ella misma un valor positivo.

Se cumple en esto la relación matemática: signos iguales (en este caso ónticos y axiológicos) dan lugar a signo positivo, y signos distintos a signo negativo. A una mirada ligera pueden aparecer como demasiado obvios o tautológicos. Sin embargo, ahí está la fuente de uno de los mayores descubrimientos en la historia de la ética: que los valores morales presuponen siempre valores extramORALES a los cuales van necesariamente referidos.

La ética convergente propone el reemplazo de los axiomas de Brentano (y de Scheler) por los que denomina “axiomas deontoaxiológicos –o si se prefiere, con mayor precisión, onto-deóntico-axiológicos– de los principios diacrónicos”, para apartar la apariencia de tautología. Resulta efectivamente decisivo tener en cuenta la dicotomía deontoaxiológica, no considerada de manera explícita por Brentano ni por Scheler, si bien las expresiones usadas en sus axiomas esconden

una alusión a lo deóntico. La referencialidad de los valores morales a valores extramORALES, descubierta por Scheler, viene a indicar que aquellos “se dan” cuando el agente “tiende” a la realización de estos últimos; pero tal relación sólo puede entenderse si pasa por un “deber ser”. El valor moral se apoya en un deber ser, como ya lo había visto Kant, y sin embargo Scheler tiene asimismo razón, porque ese deber ser se funda a su vez en un valor extramORAL. Lo que se logra con los axiomas deontoaxiológicos es poner de relieve esa complejidad, explicitando el aspecto deóntico.

Los axiomas deonto-axiológicos serían los siguientes:

1. Lo bueno, si existe, debe conservarse (principio C).
2. Lo bueno, si no existe, debe realizarse (principio R).
3. Lo malo, si existe, debe cambiarse (o destruirse) (principio R).
4. Lo malo, si no existe, debe omitirse (o evitarse) (principio C).

Con lo cual se indica que la complejidad intrínseca de los principios diacrónicos deriva de que cada uno de ellos –en tanto principio deóntico– contiene dos exigencias distintas, según el signo óntico (existencia-no existencia) y el signo axiológico (bueno-malo) del respectivo punto de referencia.

Ahora bien, así como en lo óntico las “perfecciones” son abstracciones que nunca llegan a concretarse en su forma ideal, también en lo deóntico el cumplimiento perfecto es imposible, debido justamente a las oposiciones conflictivas entre los principios y a la complejidad conflictiva intrínseca de cada uno de ellos. Considerado aisladamente, cada principio es potencialmente pasible de un cumplimiento perfecto; pero en razón de las estructuras conflictivas del *ethos*, lo más probable es que ese cumplimiento unilateral involucre la transgresión de lo exigido por otro de los principios. Y el caso es que cualquiera de esas transgresiones imposibilita la moralidad del acto respectivo. En otros términos: la no transgresión de un principio interesa más que su observancia plena. Pero hablar de “plenitud” supone justamente que también son posibles formas parciales de observancia. Hay grados de cumplimiento y, al margen de lo que exige cada principio, la ética convergente entiende que existe otra exigencia, no referida ya directamente a la acción sino a las relaciones entre los principios. Se trata de lo que puede llamarse “principio

(o metaprincipio) de convergencia”, es decir, la exigencia de maximizar el equilibrio y la armonía entre las exigencias de los principios. Hay una línea de equilibrio entre las dimensiones de la razón y justamente allí la no transgresión se hace posible.

El principio de convergencia es comparable, *mutatis mutandi*, a la exigencia hartmanniana de “síntesis”, pero es preciso tener en cuenta que, para la ética convergente, la AEF es bidimensional y esto hace que, en lugar de haber una sola oposición como en la AEF de Hartmann³, haya que enfrentarse con seis oposiciones distintas. El papel de la razón en la ética consiste, por un lado, en mostrar cómo maximizar la armonía y por ende minimizar la conflictividad; pero también, por otro lado (un lado de similar importancia que el anterior), en admitir el *a priori* de la conflictividad. La razón se ve afectada, unilateralizada, cuando cualquiera de los cuatro principios es transgredido, es decir, cuando se opera en desatención del equilibrio que debe haber entre ellos y que, en definitiva, equivale al de la razón como tal. Pero la misma bidimensionalidad de la razón da cuenta del hecho de que, si bien la conflictividad puede minimizarse, ella no puede eliminarse. Reconocer esta imposibilidad es tan racional como buscar aquella minimización. Sólo en la convergencia de ambas actitudes tiene efecto una acción racional en sentido estricto. En la medida en que una acción se aleja de esa línea de convergencia, incurre en conducta unilateral (acorde con una sola dimensión de la razón o, por lo menos, en un cumplimiento desparejo de lo exigido por los principios de las dos dimensiones).

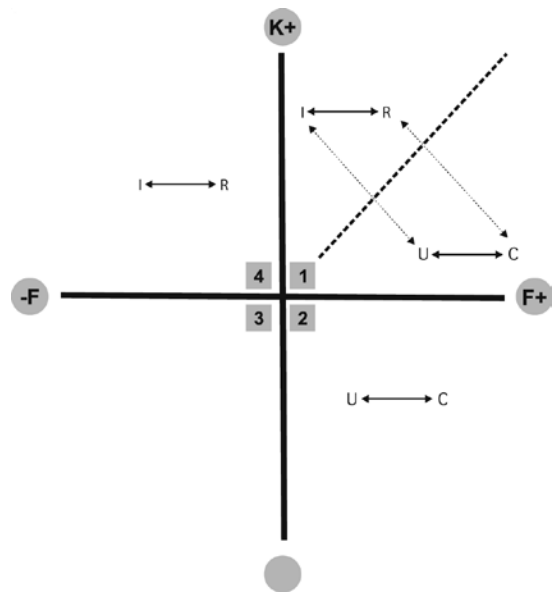
La exigencia de no transgresión de los principios tiene así, en la ética convergente, prioridad sobre la observancia de cualquiera de ellos. La observancia plena de un solo principio resulta incompatible con la maximización de la armonía entre los cuatro. Fundamentar la ética desde esta perspectiva equivale a indicar pautas para la conservación del equilibrio entre los cuatro principios, o para su recuperación cuando por algún motivo se suspende; pero equivale también, al mismo tiempo, a la toma de conciencia de que se trata justamente de un equilibrio siempre amenazado en razón del *a priori* de la conflictividad. Esa comprensión se corresponde con la

3 En Hartmann la AEF es unidimensional, no porque este pensador no haya advertido la oposición sincrónica (ya vimos que sí lo hizo en su propuesta de “inversión del imperativo categórico”), sino porque no llegó a percibir su vínculo fundamental con la diacrónica, que él reducía a la oposición “fuerza”- “altura”.

sabiduría popular cuando expresa “lo mejor es enemigo de lo bueno”. Si eso es válido en muchos ámbitos, lo es *a fortiori* en el de la ética, y constituye lo que la ética convergente designa, con términos leibnizianos, como “incomposibilidad de los óptimos”.

Los conceptos básicos de la ética convergente pueden ser resumidos, entonces, en el diagrama que se inserta a continuación.

Oposiciones conflictivas entre principios



El eje horizontal o abscisa F representa la dimensión básica de la razón, la que ejerce la función fundadora. Se entrecruza con el eje vertical u ordenada K, el cual representa la dimensión crítica, desde donde la razón cumple la correspondiente función crítica. El entrecruzamiento permite separar en cada dimensión una parte positiva y otra negativa, de modo tal que sólo en el sector 1 se encuentran las dos partes positivas. En el sector 2 sólo es positiva la dimensión F y en el 4 sólo lo es la K. Tanto en 2 como en 4 hay racionalidad a medias o racionalidad unidimensional. En el 3, finalmente, faltan ambas dimensiones positivas, por lo que está allí simbolizada la total irracionalidad. El diagrama, desde luego, sólo pretende constituir un esquema didáctico aproximativo y no debe tomarse como una matematización simplificadora de la muy compleja trama de la razón. Cumple su cometido, sin embargo, mientras se acepte que la razón es efectivamente bidimensional. La línea de puntos gruesos en el sector 1 marca la separación (y a la vez el equilibrio)

entre fundamentación y crítica. A la primera de esas dimensiones corresponden la universalización (U) y la permanencia o conservación (C), mientras que a la segunda pertenecen la individualización (I) y el cambio o la realización (R). Las flechas de líneas continuas marcan las oposiciones interestructurales, es decir, entre la estructura sincrónica (U/I) y la diacrónica (C/R). Las flechas de líneas de puntos, finalmente, indican las oposiciones interdimensionales que se dan dentro de cada estructura, es decir, entre U e I y entre C y R. Si

se admite que los polos de cada estructura constituyen a su vez exigencias racionales o, lo que viene a ser lo mismo, principios éticos "cardinales", y si se concede que la convergencia máxima (interdimensional e interestructural) se da en el equilibrio patentado por la línea de puntos gruesa, y que tal equilibrio constituye a su vez una exigencia de "maximización de la armonía entre los principios" (MAP) o principio de convergencia, se tendrá en este diagrama una sinopsis casi completa de lo que se propone en la ética convergente.

Referencias

1. Ilting KH. Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit. *Philosophisches Jahrbuch* 1964, 72: 84-114.
2. Apel KO. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp; 1973, T. II: 395.
3. Maliandi R. *Transformación y síntesis. Reflexiones sobre la filosofía de Karl-Otto Apel*. Buenos Aires: Almagesto; 1991.
4. Maliandi R. *Dejar la posmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires: Almagesto; 1993: 109-132.
5. Maliandi R. *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos; 1997: 117-124.
6. Albert H. *Traktat über kritische Vernunft*. 4ª ed. Tübingen: J.C. Mohr; 1980: 11-173.
7. Albert H. *Transzendente Träumereien*. Hamburg: Hoffmann & Campe; 1975: 100.
8. Apel KO. El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje. *Diánoia* 1975; 12: 140-173.
9. Apel KO. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur poskonventionellen Moral*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp; 1988: 25-444.
10. Cortina A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Sígueme; 1985: 149.
11. Maliandi R. Estudio introductorio. En: Apel KO. *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto; 1994: 54-56.
12. Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. IV. Ausgabe: Akad; 1962: 421.
13. Maliandi R. *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*. Buenos Aires: Almagesto; 1998: 143-159.
14. Maliandi R, Thüer O. *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Remedios de Escalada: Ediciones de la UNLa; 2008: IV,5: 23-261.
15. Maliandi R. Principios de equidad discursiva. En: Brinkmann K (ed.). *Ethics: Proceedings of the twentieth World Congress of Philosophy*. Boston: Boeling Green State University; 1999, vol I.
16. Hartmann N. *Ethik*. 4ª ed. Berlin: De Gruyter; 1962: 522-526.
17. Maliandi R. Zum Problem der etischen Grundantinomie. En: Buch AJ (comp.) *Nicolai Hartmann 1882-1982*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann; 1982: 223-237.
18. Paton HJ. *The categorical imperative. A study in Kant's moral philosophy*. Chicago: University of Chicago Press; 1948: 129.
19. Brentano F. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. 3ª ed. Leipzig: F. Meiner; 1934.
20. Scheler M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 5ª ed. Berna: Francke Verlag; 1966: 47.

Recibido: 20 de enero de 2009

Aceptado: 9 de febrero de 2009