

PANORAMA DE LA ÉTICA CONVERGENTE DE RICARDO MALIANDI**Gustavo Mauricio Salerno**

CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata

*gustavosalerno1@gmail.com***RESUMEN**

En este trabajo intento ofrecer una visión de conjunto del programa ético filosófico diseñado por Ricardo Maliandi (1930-2015), y puede entenderse como una introducción básica a sus principales ideas y propuestas. Esta colaboración se enmarca en un proyecto mayor que estoy realizando, referido a la filosofía práctica de Maliandi, la cual incluye complementariamente una antropología filosófica y una ética. Trataré de cumplir con el objetivo apuntado al principio articulando mi exposición del siguiente modo: inicialmente, reconstruyendo panorámicamente las nociones fundamentales de la reflexión teórica que lleva a cabo la ética convergente (1); luego, resumiendo una reflexión de índole teórica que ilustra la originalidad y profundidad de su pensamiento (2), y algunas problemáticas prácticas de nuestro tiempo a las que la ética de Maliandi presta atención y responde (3); y finalmente, compartiendo una valoración crítica de los aportes referidos (4).

PALABRAS CLAVE*Ética, convergencia, conflicto, fundamentación, principio, argumentación.***ABSTRACT**

In this essay, I try to provide an overview of the program of philosophical ethics designed by Ricardo Maliandi (1930-2015), which can be understood as a basic introduction to his main ideas and proposals. This work is part of a larger project I am working on, based on the practical philosophy of Maliandi, which includes a philosophical anthropology and an ethics. I will try to fulfil the objective by organizing my presentation this way. First, I rebuild the fundamentals of the convergent ethics (1); then, I summarize a reflection that illustrates the originality and depth of his thought (2) as well as some practical problems of our time to which the ethics of Maliandi pays attention and answers (3); and finally, I share a critical evaluation of the mentioned contributions (4).

KEYWORDS*Ethics, convergence, conflict, foundation, principle, argumentation.*

PANORAMA DE LA ÉTICA CONVERGENTE DE RICARDO MALIANDI

Quien se interesa en las problemáticas propias de la ética filosófica, y en particular en la posibilidad de concretar una fundamentación postmetafísica de la misma, tiene la valiosísima oportunidad de acercarse a la filosofía práctica de Ricardo Maliandi. La ética elaborada por él se distingue e intersecta a la vez con una antropología filosófica (por medio de la cual se llega a una concepción patológica, o logo-pática, de lo humano), y es el resultado de —por lo menos— cuarenta años de una rigurosa trayectoria en investigación. Como resultado de esta inestimable producción, Maliandi ofreció dos aportes que en mi criterio difícilmente encuentran parangón en la filosofía latinoamericana contemporánea. El primero de ellos consiste en un estudio introductorio a los principales conceptos y problemas de la ética, presentado originariamente en 1991 y corregido y aumentado en las reediciones de 1993 y 2006. Por su dominio de las temáticas disciplinares sobre las que se detiene (concepto y dicotomías del *ethos*, niveles de reflexión, métodos y modelos de fundamentación de la ética, problemas éticos principales, etc.) y por un infrecuente estilo claro a la vez que preciso de exposición, se trata de un texto clave para, en principio, quienes realizan un trabajo pedagógico en el ámbito de la ética. Pero, en verdad, no solamente para ellos: cualquiera que necesite tener a la vista el horizonte categorial y temático de la disciplina para no olvidar genealogías, multivocidades y proyecciones de los asuntos más relevantes de la ética encontrará asistencia en ese texto de Maliandi.

El segundo trabajo que da a Maliandi un original puesto en nuestra filosofía es su recientemente culminada *Ética convergente*, publicada en tres tomos en 2010, 2011 y 2013. Aquí Maliandi “habla en primera persona”, sistematizando varios aportes que fue publicando previamente, y aportando nuevos argumentos en relación con la potencialidad que su programa de investigación tiene a nivel de las problemáticas éticas tanto teóricas como prácticas.

Esa voz que habla no monologa, sino que dialoga, y sus conversaciones asumen unas veces un tono conciliador e inspirador; otras, son la ocasión para discusiones y disputas enfáticas, sin que esté ausente un espíritu de transformación y síntesis.

La obra de Maliandi brinda una fundamentación de la ética de cuño propio; fundamentación a la que llega, sin embargo, a través de una convergencia crítica, o diálogo crítico, con algunas de las tradiciones más relevantes en la materia. La convergencia no es, como se irá viendo, un mero sincretismo mediante el cual se fuerzan las integraciones y complementaciones, sino, contrariamente, la creación de un nuevo horizonte en que las singularidades continúan reconociéndose como limitadas y superadas.

En este trabajo intento ofrecer una visión de conjunto del programa ético-filosófico diseñado por Ricardo Maliandi, y puede entenderse como una introducción básica a sus principales ideas y propuestas. Esta colaboración se enmarca en un proyecto mayor que estoy realizando, referido a la filosofía práctica de Maliandi, la cual incluye complementariamente una antropología filosófica y una ética. Trataré de cumplir con el objetivo apuntado al principio, articulando mi exposición del siguiente modo: inicialmente, reconstruyendo panorámicamente las nociones fundamentales de la reflexión teórica que lleva a cabo la ética convergente (1); luego, resumiendo una reflexión de índole teórica que ilustra la originalidad y profundidad de su pensamiento (2), y algunas problemáticas prácticas de nuestro tiempo a las que la ética de Maliandi presta atención y, en casos, responde (3); y finalmente, compartiendo una valoración crítica de los aportes referidos (4).

1. TRAS LOS PASOS DE HARTMANN Y APEL

El propósito de “hacer converger” trayectorias y tradiciones que se autocomprenden a sí mismas por medio de la diferenciación y la oposición con otras trayectorias y tradiciones requiere un profundo conocimiento de estas, y un espíritu a contramano de las urgencias y de las simplificaciones. La tarea de transformación y

síntesis filosófica emprendida por las investigaciones de Maliandi lo ejemplifica. Según corresponde a una filosofía que atiende a problemas teóricos y prácticos concretos sin resignación o falta de compromiso, la mencionada empresa es asumida —en clave hartmanniana— como desafío, según nos recuerda uno de los principales interlocutores de Maliandi al comienzo de su propia transformación de la filosofía: Karl-Otto Apel (1985a) recoge la sentencia de Hartmann que afirma “el filósofo ha de tener un prolongado aliento” (p. 9), apreciación que puede describir el trabajo que ha realizado Maliandi. Al menos tres décadas le ocupó poner rúbrica a un programa de fundamentación de la ética en el que “hizo converger”, de manera inesperada y original, dos concepciones en principio divergentes.

La obra apeliana antes aludida apareció en 1973, y prontamente ejercería un estimulante influjo en el pensamiento filosófico de Maliandi. Por entonces, Karl-Otto Apel compilaba bajo el título *Transformation der Philosophie* una serie de artículos previamente publicados en diferentes medios, en el marco de una todavía reciente “rehabilitación —o renacimiento— de la filosofía práctica” (Cfr. Ilting, 1964, pp. 84-102; Bubner, 1975, pp. 1-34; Riedel, 1972; 1974; Volpi, 1980, pp. 11-97; 1999, pp. 315-342). Esa obra mostraba una singular interpretación de la ética kantiana, inspirada en los logros de la filosofía del lenguaje del siglo XX y de la reflexión hermenéutico-filosófica contemporánea. Maliandi pronto advirtió la fecundidad de tal enfoque, que se ofrecía a contracorriente de la atmósfera posmoderna y la orientación general de la ciencia vigentes, que decretaban la imposibilidad de fundamentar la ética. Al mismo tiempo, desde entonces la cuestión de lo “trascendental” adquirió una nueva impronta, puesto que ahora pasaba a caracterizar un tipo de reflexión filosófica que parte del hecho de que todo conocimiento está articulado ya-siempre lingüísticamente, incluidas las pretensiones elevadas en el ámbito práctico, a las que trata de reconstruir. Pues bien, Maliandi recogió lo fundamental de este planteo, al tiempo que intentó conjugarlo con otra propuesta que fuera una suerte de contrape-

so ante las insuficiencias que, no obstante sus méritos, también se advertían en Apel. En esa preocupación, traducida en largos años de investigación, se encuentra uno de los ejes centrales de la filosofía práctica de Maliandi, y muy especialmente de su ética convergente. En efecto, ese interés haría urgente la cuestión sobre

si es posible lograr una *nueva* síntesis, entre la pragmática trascendental [Apel] y otra instancia que le sea, en principio, extraña, o incluso que aparezca como incompatible con ella (...) de modo que la “transformación” de la pragmática trascendental pudiera verse, simultáneamente, también como una transformación de esa otra instancia. (Maliandi, 1991, pp. 20-21) [cursiva es del original]

Esa otra “instancia” será la llamada “ética material de los valores”, paradigmáticamente representada por Nicolai Hartmann, sobre quien Maliandi diseñó a partir de su tesis doctoral (1966) un amplio repertorio de trabajos. Entre Apel y Hartmann —aún más: *tras* Apel y Hartmann— Maliandi ha elaborado una “continuidad crítica” de sus respectivos proyectos, la cual podemos encontrar plasmada en las tareas de transformación y síntesis, o en la participación en una polifonía convergente.

A partir del giro lingüístico y hermenéutico producido el siglo pasado, las nociones de “razón” y “acción racional” fueron resignificadas. En efecto, la concepción monológica y objetiva de aquellas, característica de la modernidad, fue corregida en sentido dialógico e intersubjetivo. Racionalidad y lingüisticidad se coimplican. Pues bien, Maliandi señala que a pesar de que se suele comprender que las “acciones racionales” son aquellas que resultan susceptibles de justificación argumentativa, en rigor el carácter racional de las mismas está dado con antelación al intercambio de argumentos. Es decir, “una acción es racional no solo si está justificada sino ya por el mero hecho de ser justificable, y es justificable antes de haber sido fácticamente justificada, e incluso —como suele ocurrir— sin que la justificación tenga lugar” (Maliandi, 2006, p. 129). En consecuencia, “es la justificabilidad

la que hace lícito los argumentos; los argumentos no inauguran la justificabilidad: solo vehiculizan la justificación” (Maliandi, 2006, p. 129; v. 2010, p. 197). Consecuentemente con esta comprensión, la ética convergente plantea una *determinación básica y característica de la racionalidad*, a saber: “La oposición a lo conflictivo”. Esta “actitud” o “esfuerzo volitivo” se concreta en exigencias igualmente racionales: la de evitar el conflicto (si aún no se ha producido), la de resolverlo (si es efectivamente soluble), la de regularlo (si es imposible resolverlo), o incluso la de postergarlo (en caso de que, no pudiendo evitarlo, se pretende diferir su puesta en acto). Pero lo racional implica la admisión de la inevitabilidad del conflicto. Como ya puede advertirse, en rigor “la 'ética convergente' es una ética de la *conflictividad*. La conflictividad es su tema central, más que el de la 'convergencia', que le da su nombre” (Maliandi & Thüer, 2008, p. 116).

Para Maliandi, las cuestiones referidas a la justificabilidad de las normas morales, la conflictividad y la necesidad de convergencia, son cruciales. Los intentos de fundamentación de la ética, no obstante, se han enfrentado (y enfrentan) a ataques desde diversos planos, que conducen a versiones variadas de relativismo y escepticismo —en tanto negaciones de tal posibilidad—; o, por otro lado, hacen depender tal posibilidad de ciertas premisas metafísicas o empíricas —las cuales desde Kant resultan improcedentes y anacrónicas—. Frente a ello, Maliandi propone una “alternativa crítica”, representada por el *paradigma de la convergencia* entre la disposición a tener en cuenta la experiencia y la comprensión de que los fundamentos de la acción moral no pueden extraerse de ella, ya que deben servir precisamente para explicarla. Vale decir, se entiende que los conflictos no son solo problemas morales sino también éticos: la conflictividad, evidente en el plano fáctico, atañe también al nivel de los principios y fundamentos de la ética¹.

¹ Esta comprensión se corresponde con una distinción entre *moral* y *ética* que es oportuno aclarar, siquiera de modo sucinto. *Moral* es “el conjunto de las creencias y

Otro importante aspecto que se desprende de la ética de Maliandi es que la tendencia hacia la minimización de los conflictos —exigencia racional básica— revierte sobre quien la promueve y fundamenta, dado que la razón misma es conflictiva. Efectivamente, la razón es bidimensional, en el sentido de que junto a la función de fundamentación, que apunta al apaciguamiento de los conflictos entre los principios que Maliandi llama “cardinales”, se encuentra la función de crítica, que se corresponde con el reconocimiento de un *a priori* de la conflictividad (v. g., 1993, pp. 58-76; 1997, pp. 21-26; 101-116; 1998, pp. 78 y ss.; 2010, pp. 176-192). Maliandi (1998) afirma sumariamente:

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*. (p. 30)

En consecuencia, la razón debe poder ejercer una “expeditiva militancia” hacia (o a favor de) la impugnación de lo conflictivo, y no solo por los desequilibrios y desproporciones que son evidentes en un mundo globalizado, multicultural, mercantilizado, etc., sino ya por su propia constitución. La función de fundamentación está presente en las exigencias de universalidad y conservación, así como la función crítica lo está a través de los principios de individualidad y realización. Sin embargo, en sentido sincrónico se enfrentan universalidad e individualidad, y en sentido diacrónico se oponen conservación y realización. Este entrelazamiento

las actitudes referidas a las normas y valores”. Ética es “la reflexión sistemática acerca de estas costumbres, creencias, actitudes, valores, normas, etc.” (Maliandi, 2006, p. 101). Como podemos parafrasear, la reflexividad es el “criterio de demarcación” entre dos experiencias surgidas del *ethos*. De hecho, el propio Maliandi (2004) alude a esto cuando afirma que la ética “es una de las formas en que el hombre se autoobserva, una operación consistente en dirigir la atención hacia operaciones propias: una *intentio obliqua*” (p. 17).

conflictivo de los principios cardinales impone una exigencia que se encuentra en un nivel superior, que como tal es meramente formal, y que Maliandi interpreta como un *metaprincipio*. De este modo, se señala que el cumplimiento óptimo de los principios cardinales es imposible, pero también que existen “grados” de compatibilidad entre ellos². En efecto, para la ética convergente, el *desideratum* racional consiste en aquella exigencia suprema de maximización de la armonía entre los principios, o en la de que, en el caso de que los daños sean inevitables, estos sean a su vez equitativos.

Así, pues, la noción de “convergencia” ofrece una indicación conveniente del programa de investigación realizado y de la dirección asumida ante las problemáticas teóricas y prácticas de la ética filosófica. Definida por la vía negativa, no es un eclecticismo o una mera yuxtaposición de tesis; positiva y propositivamente incluye, inicialmente, los siguientes significados: el de una aproximación entre la ética material de los valores (Scheler y, principalmente, Hartmann) y la ética del discurso (Apel); y el de representar el rasgo básico de una ética que defiende una pluralidad de principios y la exigencia de maximizar la armonía entre ellos. El supuesto es para Maliandi, en uno y otro caso, el de que todo intento de fundamentar las normas morales más allá de la razón conduce al extravío del radical logro kantiano: la conciencia de sí que es capaz de alcanzar la ética normativa. Por ello, de la primera acepción antedicha se sigue la pretensión de un reconocimiento

² La idea de “imposibilidad” (del cumplimiento de un principio) Maliandi la crea libremente, teniendo a la vista la comprensión leibniziana de “composibilidad”. Para decirlo en otros términos, la aplicación de un principio siempre es posible considerado aisladamente, pero no es componible junto a otro. Esta comprensión es del todo relevante en el marco de una ética que no se restringe a un monoprincipialismo (como en Kant o en Apel, por ejemplo). Maliandi (2013) agrega: “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” (p. 416; Cfr. pp. 471 y ss.).

a la inevitabilidad de los conflictos y, a la vez, de la necesidad de una fundamentación fuerte, *a priori*, en relación con el referido reconocimiento, que equivale al de un *a priori de la conflictividad*:

El '*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, pp. 138-139)

Por otro lado, de acuerdo con la segunda acepción antes referida, se realiza una crítica al rigorismo kantiano³ y al monoprincipialismo apeliano, al destacar la búsqueda de convergencia entre cuatro principios cardinales (en correspondencia con la bidimensionalidad de la razón): universalidad-individualidad (conflictividad *sincrónica*) y conservación-realización (conflictividad *diacrónica*).

La “convergencia” se entenderá, entonces, como la tematización de la conflictividad (propia 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). Se trata de admitir y tematizar las estructuras conflictivas básicas e ineliminables de la realidad, evitando al mismo tiempo la precariedad de la fundamentación intuicionista propia de la ética hartmanniana. Pero también, como adelanté, la ética convergente apunta a reconocer y fundamentar un *metaprin*-*cipio* que exige maximizar la armonía entre los principios éticos

³ Paradigmáticamente señalado en el artículo de Kant “Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (Akad.-Ausg. VIII, pp. 273-314). Maliandi se ha ocupado de esta posición kantiana en varios lugares (v. g., 1998, pp. 161-172).

cardinales (constitutivos de la bidimensionalidad de la razón: universalidad-individualidad en lo sincrónico; conservación-realización en lo diacrónico), el cual no da pautas directas para la acción moral, sino que indica cómo manejarse con principios que suelen resultar incompatibles en su aplicación. Por tanto, hablar de un metapprincipio equivale a introducir un nivel más en los puntos de referencia propios de la ética normativa, ya que no solo 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. El *a priori* de la conflictividad indica que no solo 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 pluriprincipalismo restringido.

Los “principios éticos cardinales” antes mencionados se fundamentan por reflexión pragmático-trascendental, toda vez que están ya-siempre presentes en las argumentaciones propias de los discursos prácticos. Estos no podrían llevarse a cabo si no utilizasen argumentos en los que se presupone el reconocimiento de por lo menos uno. En efecto, el acuerdo que se alcance en un discurso práctico siempre estará orientado ya sea a la universalización o, por el contrario, al reconocimiento de lo individual-excepcional; o bien a efectuar un cambio (realizando algo aún no existente), o bien a conservar o proteger algo que se estima amenazado. Los principios cardinales se enfrentan, por un lado, como extremos de estructuras conflictivas y, por otro, como representantes de distintas dimensiones racionales; en tanto que el metapprincipio, que opera ante el reconocimiento de las tensiones conflictivas que se dan entre aquellos en torno a su aplicación, expresa la exigencia racional de maximización de la armonía. Hay que insistir en el hecho de que no es en sentido estricto un principio moral, ya que no prescribe un tipo de acción determinada, sino

un (meta) principio regulativo para el uso (o la aplicación) de los principios cardinales.

Resulta relevante advertir el cambio de perspectiva que, respecto de Apel, propicia la ética convergente, toda vez que para estas condiciones de posibilidad de aplicación no son consideradas en su mera relación con responsabilidades previamente asumidas, sino interpretadas como formas de respeto a los cuatro principios, en tanto se presupone la posibilidad de un cumplimiento gradual de sus exigencias: 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, resulta imposible la indemnidad total de los cuatro principios. Pero 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. Ha de procurarse incluso que si esos daños son inevitables resulten a su vez equitativos.

Sumariamente, entonces, podría apuntarse que la *convergencia* que se busca convoca a los siguientes aspectos: la labor inherente a una crítica de la razón, que debe poder conocer sus condiciones de posibilidad en el orden del conocimiento y de la acción de acuerdo con los logros del giro lingüístico-pragmático-hermenéutico de la filosofía contemporánea; el reconocimiento del carácter conflictivo del *ethos* (es decir, la consideración de los fenómenos morales en búsqueda de una armonía y simetría que siempre se escapan, o —lo que es lo mismo— el reconocimiento de la inevitabilidad de la tensión existente entre individuos y grupos que buscan interrelacionarse); y la necesidad de una fundamentación fuerte, *a priori*, de la ética orientada hacia una normativización indirecta del sujeto moral y sus acciones. De este modo, Kant, Hartmann y Apel resultan, entre otros, las aristas teóricas principales de una *ética convergente*, cuya posibilidad y necesidad resumen la labor de Maliandi.

2. SOBRE LA CONFLICTIVIDAD INHERENTE A LOS PRINCIPIOS ÉTICOS

Como programa de investigación, la ética convergente ha realizado originales estudios analíticos de núcleos conceptuales que son centrales dentro de la teoría ética. Una muestra de ello se encuentra en la heurística del imperativo categórico kantiano, realizada de acuerdo con lo que cabe considerarse, si es que se admite un *a priori de la conflictividad*.

Para dar cuenta de lo que señalo basta con reparar en lo que concierne a la conflictividad inherente a la dimensión sincrónica de la razón. Con ella se puede advertir que la universalizabilidad exigida por el imperativo categórico kantiano como criterio de moralidad no es un concepto plenamente unívoco. En efecto, si se entiende como la posibilidad de que el contenido de la máxima pueda ser querido sin contradicción como ley universal, entonces hay que tener en cuenta la diferencia entre la perspectiva del agente y la del paciente, ya que solo desde la primera lo “universal” alude a obrar del modo como *deberían* hacerlo todos. Ningún agente puede, en este sentido, querer que todo el mundo haga algo determinado y, al mismo tiempo, no hacerlo él mismo, o considerarse excluido de esa obligación. Si reconozco como válida la máxima “no mentir”, por ejemplo, la universalidad indica que *yo* no debo mentir porque *nadie* debería hacerlo: *todos* deben ser veraces, y ese “todos” me incluye. Pero desde la perspectiva del paciente, la universalidad significa que no debo mentir *a nadie*. La obligación de mi veracidad se extiende a *todos* los posibles destinatarios de ella: cada destinatario concreto, sin excepción, está incluido en ese “todos”.

Pues bien, Maliandi ha propuesto denominar “flexión ética” (2004, pp. 172-173; 2010, p. 144; 232; 249; 2011, p. 205; 296; 2013, pp. 251 y ss.; 346 y ss.), por analogía con la flexión gramatical, a esta distinción semántica derivada de la dicotomía entre la perspectiva del agente (*nominativo*) y la del paciente (*dativo*) del acto cuando se recurre al principio ético de universalidad. La primera tiene que ver estrictamente con *deberes* y la segunda alude

a *derechos*, pero también, indirectamente, al deber de reconocer tales derechos. Esto no puede soslayarse si se quiere entender por qué y cómo ese principio, tal como se ha insinuado, es pasible de *grados* de observancia o cumplimiento, por lo pronto según se responda a ambas obligaciones o a una sola de ellas.

Aquellos sentidos de universalidad pueden denominarse, respectivamente, universalidad en nominativo (caso del sujeto agente) y universalidad en dativo (caso del paciente o destinatario del acto —quien, por cierto, puede en ocasiones coincidir con el anterior, como ocurre, por ejemplo, en el suicidio—)⁴. De este modo, el principio ético de universalidad puede entenderse como abarcando ambas perspectivas. Tal sería el caso en Kant: mientras la fórmula I del imperativo categórico —que Paton (1948, pp. 129 y ss.) denomina “de la ley universal”— alude al nominativo, parece bastante claro que la fórmula II —“del fin en sí mismo”— establece la obligación de no hacer diferencias entre los distintos posibles destinatarios del acto. Alude a algo que comparten todos ellos, a saber: su dignidad de ser reconocidos y tratados siempre como fines y nunca meramente como medios⁵.

La diferencia puede establecerse, entonces, a partir de una reinterpretación de las fórmulas mencionadas del imperativo categórico; pero el aspecto que aquí deseo destacar del aporte

⁴ De lo que se trata es de percibir la complejidad que intenta de captar la “flexión ética”. En el presente caso nos atenemos a la perspectiva de la universalidad. Ahora, hay que considerar que “la universalización no es aplicable al acto como tal, es decir, si se lo independiza de las intenciones del sujeto *agente* y de sus efectos sobre el *destinatario*” (Maliandi, 2013, pp. 254-255). Por tanto, si hace valer para todo sujeto agente el deber de no extender la vida cuando esta no es digna (por enfermedad terminal, por alienación o explotación extrema, etc.), entonces el caso de un suicida puede ser considerado, a la vez, desde la perspectiva del destinatario del principio en cuestión. Por un lado (nominativo), aludimos a deberes; por otro lado (dativo), nos referimos a derechos (y, por supuesto, al deber de no infringir tales derechos).

⁵ La fórmula I manda: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se vuelva ley universal” (Kant, 2012, p. 74). La fórmula II exige: “Obra de modo tal que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (p. 85).

de Maliandi es que no depende meramente de tales fórmulas, sino que se trata de algo implícito ya en el simple concepto de *ley moral universal*. También la fórmula I podría entenderse en el sentido de que si mi acción valiera como ley universal, todas las acciones semejantes —mías o de otros agentes— tendrían igual incidencia en los respectivos destinatarios de ellas. Y la fórmula II sería, por su parte, también comprensible como exigencia de que *todos* los agentes traten a los destinatarios de sus actos como fines en sí mismos. La complejidad es aun mayor que la hasta ahora referida, ya que aparte de las perspectivas del agente y del paciente hay que tener en cuenta también la de la situación o circunstancia en que ocurre el acto. El principio ético de universalidad, propio del imperativo categórico, se presenta como una prescindencia de toda consideración acerca de la situación concreta: lo exigido debería, para que el acto sea “moral”, cumplirse *siempre*, al margen de las características contingentes del momento en que se actúa. “Universal”, en tal sentido, no es ya la indiferencia hacia la individualidad del agente, como en el *nominativo ético*, ni hacia la del paciente, como en el *dativo ético*, sino la indiferencia hacia la particularidad de la circunstancia: se trata del *ablativo* de la universalidad.

El problema tiene relevancia especial en las cuestiones de aplicación, porque el imperativo categórico kantiano contiene de tal forma no solo dos sino tres exigencias: las de que el acto sea aplicado por *todos* los agentes, para *todos* los destinatarios y en *todas* las situaciones. En eso consiste precisamente el *rigorismo* de la ética kantiana, y el principal motivo de la mayoría de las críticas que se le han dirigido. La más radical de ellas, formulada contra la desconsideración kantiana de la situación, proviene del “situacionismo”, para el cual las normas y los imperativos son siempre exigencias generales y abstractas, y no ofrecen criterios a la acción concreta, los cuales solo pueden derivarse de la consideración de la *situación* como tal. En efecto, para un situacionista consecuente, la facticidad de la creencia resultará suficiente para asegurar la validez, aun cuando no pueda reclamar universalidad, ya que

siempre estará restringida a un grupo humano, una cultura o un tiempo determinados. Lo que desde este enfoque no se advierte es que la situación resulta entonces un referente de la obligación moral, y esto equivale a erigirla, explícita o implícitamente, en principio. Ya no se trata, es cierto, del principio de universalidad, sino, por el contrario, de un principio de individualidad o *individualizabilidad*, que se opone a aquel. Pero con este principio ocurre algo semejante al de universalizabilidad, a saber: el hecho de que también puede ser considerado desde la perspectiva del nominativo, del dativo o del ablativo. Por tanto, así como el principio de universalidad puede afirmarse en determinadas teorías éticas —de la que es paradigma la kantiana— de un modo unilateral (en la medida en que esas teorías niegan la individualización), así también el situacionismo sería un modo de afirmar unilateralmente (ya que niega la universalización) el principio de individualidad, al menos en la perspectiva del ablativo.

Ahora bien, el problema medular de la ética reside en que tanto el principio de universalidad como el de individualidad son válidos y, 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 se ha dicho, se trata de una *conflictividad a priori*. Pero puede sostenerse con Maliandi que la complejidad propia de cada uno de esos principios constituye un factor decisivo para la posibilidad de alguna forma de *convergencia* entre ellos. Sería pensable, por ejemplo, una observancia del principio de universalidad en nominativo y, simultáneamente, del de individualidad en dativo o en ablativo; y como esta 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 lo moral, y que cualquier intento de afirmar una de ellas en desmedro de la otra incurre en unilateralidad.

3. LA ÉTICA CONVERGENTE Y LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO

En el ámbito de los problemas prácticos que el *ethos* plantea, la ética convergente se ha interesado en ofrecer respuestas concretas ante, por ejemplo, los dilemas de la identidad, la globalización, la tecnología y la bioética.

La ética convergente interpreta que tanto la génesis de la conciencia de la identidad sincrónica (autoconocimiento y auto-crítica en individuos; cohesión y pluralismo en grupos) como de la diacrónica (coherencia y creatividad; tradición y renovación, respectivamente) son comunicativas, *dialógicas*. Desde la perspectiva asumida, los derechos humanos no requieren de argumentación adicional a su afirmación que los fundamente, puesto que se los considera condición de posibilidad de todo argumento. Sin embargo, identidades y derechos están desplegados invariablemente sobre una trama de relaciones conflictivas producto de la exacerbación de una de las dimensiones (sincrónica o diacrónica), y de los desafíos que impone una globalización que expande no solo beneficios, sino —quizás principalmente— necesidades siempre renovadas. Apelar, en tales circunstancias, a todos los mecanismos para reemplazar la violencia por el intercambio argumentativo y el consenso posible que resulta de él, es una tarea que la razón práctica no puede ya desatender. La ética convergente sostiene que cuando en el diálogo el interlocutor deja de lado su posición egocéntrica, y deja de comprender a los otros como oponentes, es posible alcanzar una *convergencia crítica* con aquellos; y que cuando los principios entran en pugna debe recurrirse al *metaprinipio de convergencia*, que reemplaza —como ya he señalado— la exigencia teleológica por la exigencia de cumplimientos parciales o compositibles.

La globalización y la tecnología traen consigo una conflictividad que, como se insinuó, se relaciona con el desarrollo histórico del hombre. Para Maliandi ello puede explicarse a partir de una “dialéctica” de desequilibrios y compensaciones que transita por tres estadios: una primigenia desadaptación al medio ambiente

(plano ecológico), una reparación no natural sino artificial a través de la técnica (plano etológico), la cual sobrepasa, no obstante, su propósito inhibitorio —esto es: se excede el objetivo de contrarrestar la falta de adaptación al medio ambiente, llegando a hacer de la técnica una amenaza para la vida—, y provoca un nuevo intento de equilibrio a través de la cultura y la moral (plano ético)⁶. A este respecto, la ética convergente asume que hay en la historia así considerada un proceso continuo de rupturas y equilibrios; que estos últimos, a su vez, tienen un carácter ambivalente, con aspectos axiológicos positivos y negativos (manifiestamente en la técnica, capaz de provocar desastres cuando no se la limita, pero también en la ética, que enfrenta a sistemas muchas veces irreconciliables); y que la globalización no es solo un proceso económico sino uno característicamente humano, de modo que resulta una temática ante la cual la ética ya no puede permanecer ajena.

Por ello, puede decirse que se vuelve imperioso asumir que “la necesidad de una ética de la globalización se infiere directamente de la evidencia de que se están violando las más elementales normas de justicia social” (Maliandi, 2006, p. 78), y la conciencia de ello representa la urgencia de efectivizar recursos compensatorios. Así, ni la *tecnofilia* (la veneración ilimitada) ni la *tecnofobia* (la oposición obcecada) deben dar lugar al escepticismo, al relativismo ético o al decisionismo. En tal sentido, Maliandi encuentra relevante la propuesta apeliana de un principio ético concebido como un “indicador procedimental” para la validación de normas situacionales (la exigencia de resolver los conflictos de interés mediante discursos prácticos en los que se busque el consenso de todos los afectados). Esta “metanorma” tiene carácter universal y *a priori* (v. Apel, 1985a; 1985b; 1986; 1988; 1995 y 1998), aunque si bien agrega el mérito de superar el *rigorismo* kantiano, para

⁶ Esta interpretación (la dialéctica de desequilibrios y compensaciones) está presente a lo largo de toda la obra de Maliandi. Sobresale en *Cultura y conflicto* (1984), pero aun se la reencuentra en *Ética, dilemas y convergencias* (2006).

Maliandi “representa una perspectiva necesaria pero *insuficiente*” (p. 92). Como ya se ha dicho, la ética convergente cree posible pensar en un *a priori* de la conflictividad, no solo en cuanto parte esencial de las interrelaciones sociales, sino también en cuanto al reconocimiento de una pluralidad de principios. Con otras palabras, al admitir un *a priori* tal se expresa la voluntad de minimizar los conflictos (evitándolos, resolviéndolos o regulándolos) y se reconoce que todo lo social está conflictivamente estructurado.

Otro aspecto relevante de la reflexión en torno a problemáticas concretas desarrollado por la ética convergente es su interpretación de los cuatro principios bioéticos propuestos por Beauchamp y Childress como formas específicas de lo que llama “principios cardinales”. Maliandi fundamenta y sistematiza a unos y otros, en concordancia con la bidimensionalidad de la razón y las estructuras conflictivas. De ello obtiene cuatro principios *bio-teco-éticos*: precaución, exploración, no discriminación y respeto a la diversidad genética. Aquí también se hace presente la tesis de *imposibilidad de los óptimos*, propiciando la postulación del “metaprincipio”, que exige procurar el máximo equilibrio posible en la observación de los cuatro que se han fundamentado (Maliandi & Thüer, 2008, *passim*).

Y en el mismo orden de asuntos a los que me vengo refiriendo, la ética convergente aporta una propuesta original, y particularmente decisiva en la actualidad, mediante su señalamiento acerca de la necesidad de contar con el agregado de una serie de principios de equidad discursiva, a efectos de contribuir a una minimización de las perturbaciones introducidas cuando el acatamiento a las demás reglas es solo simulado. Por ello, Maliandi intenta reformular los “principios de justicia” de Rawls a partir de los presupuestos de la pragmática trascendental y los propios de la ética convergente, posibilitando de tal modo

(...) Un equilibrio de poder y, además, una especial reciprocidad discursiva, consistente en que cada interlocutor puede, en principio, colaborar con el otro o los otros a alumbrar sus

propias opiniones o ideas⁷. Esta idea se instala en la perspectiva hartmanniana, la cual destaca que “la ética filosófica no es casuística, y jamás le es lícito convertirse en algo semejante: con ello mataría en el hombre justamente aquello que debe despertar y educar: lo creador, lo espontáneo, el íntimo contacto viviente del hombre con lo que debe ser, con lo valioso en sí. (Hartmann, 1926 citado en Maliandi, 1984, p. 44)

Esta búsqueda tiene lugar, en la ética del discurso y también en la ética convergente, a través del intercambio dialógico, en el que el “yo pienso” se ha convertido en un “nosotros argumentamos”.

4. LA ÉTICA CONVERGENTE: UN PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN ABIERTO

El carácter “abierto” que asigno al programa de investigación ética inaugurado por Maliandi alude a dos circunstancias: por una parte, al hecho de que, al menos en Argentina, un grupo de reconocidos investigadores han recibido, problematizado y hasta integrado en sus respectivos estudios varios de los aportes que ofrece el pensamiento de Maliandi (así sucede, por ejemplo, con A. Damiani, D. Michellini, A. Crelier, G. Lariguet, S. Rivera y

⁷ No puedo reconstruir aquí con brevedad la argumentación del filósofo argentino. En esa argumentación son convocados R. Alexy, J. Habermas, K.-O. Apel y el referido J. Rawls. Maliandi alude a este al ofrecer dos principios de equidad discursiva, que procuran eliminar o neutralizar las asimetrías extradiscursivas (en el marco en que se comprende que en el discurso práctico se tematizan crítico-argumentativamente pretensiones de validez). Los principios de equidad discursiva son, según Maliandi, análogos formalmente a los de Rawls. Concretamente exigen: “1) Todo participante en el discurso práctico tiene igual derecho a exponer y hacer valer sus intereses y opiniones, apoyando los unos y las otras en argumentos, y tiene asimismo igual derecho a tematizar argumentativamente las asimetrías extradiscursivas, y a proponer y discutir recaudos metodológicos tendientes a evitar que ellas ejerzan influencia en los acuerdos logrados como conclusión del discurso (...). 2) Las asimetrías que resulten de o en la discusión, o que representan la proyección, en el discurso, de asimetrías extradiscursivas, y que no hayan podido evitarse con la observancia del primer principio, deben satisfacer dos condiciones: a) estar asociadas a argumentos revisables en las condiciones de una equitativa oportunidad de revisión, y b) procurar el máximo beneficio de los participantes menos aventajados en la discusión” (Maliandi, 2006, p. 238).

M. L. Pfeiffer, por mencionar solo unos pocos casos); y, por otra parte, a las ideas y los motivos que la *opera maior* de Maliandi (2010; 2011; 2013), recientemente sistematizada, ha reactualizado. Pienso en este aspecto, por lo pronto, en aquello que dan a pensar en nuestra realidad cotidiana las denominadas “convergencias intramORAles” (justicia/libertad, convicción/responsabilidad, plenitud/respeto, fidelidades/lealtades, inquietud/serenidad, ayuda/respeto); en las “conclusiones provisionales e inconclusas” con que remata la obra en cuestión —en las que Maliandi (2013, pp. 445 y ss.) hace lugar a su propia concepción de los límites de la ética convergente y en el lugar sistemático que se le otorga, en el marco de la fundamentación de la ética, a la concepción logo-pática o patológica de lo humano, tesis propia de una antropología filosófica que, habiendo sido el punto de arranque de las reflexiones de Maliandi (compiladas casi en su totalidad en la obra de 1984), emerge ahora renovada.

La filosofía tal como Maliandi la lleva a cabo propone una reflexión crítica profunda sobre los asuntos éticos teóricos y prácticos más relevantes que sirve como base o sustento para una *praxis* responsable. El paso inicial de su aporte viene dado por la indicación de que con independencia del desafío impuesto por los conflictos particulares de nuestro medio hay que reconocer y asumir que la estructuración de la realidad es ella misma conflictiva. Una vez que se admite esta comprensión próxima a una “metafísica provisional”, los conflictos concretos empiezan a encontrar un campo de tematización específico. Frente a ellos el aporte de la ética convergente no es el del relativismo o escepticismo éticos, sino el de mostrar la posibilidad, los fundamentos y hasta la conveniencia de intentar, tanto como se pueda, la convergencia crítica entre los principios y normas éticas que son validados racionalmente. Esto implica la invitación a apostar al intercambio dialógico antes que ceder —como la política vernácula y foránea nos enseña— hacia los medios estratégicos e interesados que son, velada o explícitamente, una forma de violencia contra el pensamiento.

REFERENCIAS

- Apel, K.-O. (1985a [1973]). *La transformación de la filosofía*, t. I. Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1985b [1973]). *La transformación de la filosofía*, t. II. Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1986). *Estudios éticos*. Barcelona: Alfa.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Surkhamp.
- Apel, K.-O. (1995). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bubner, R. (1975). Eine Renaissance der praktischen Philosophie. *Philosophie Rundschau*, 22 (2), 1-34.
- Ilting, K.-H. (1964). Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit. *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 84-102.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Maliandi, R. (1966). *Wertobjektivität und Realitätserfahrung*. Bonn: Bouvier.
- Maliandi, R. (1967). Hartmann (Estudio preliminar y Selección de textos). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Maliandi, R. (1984). *Cultura y conflicto*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (1991). *Transformación y síntesis*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (1993). *Dejar la posmodernidad*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (1997). *Volver a la razón*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (1998). *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*. Buenos Aires: Almagesto.
- Maliandi, R. (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (2006). *Ética, dilemas y convergencias*. Buenos Aires: Biblos.
- Maliandi, R. (2010). *Ética convergente. Fenomenología de la conflictividad*, t. I. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Maliandi, R. (2011). *Ética convergente. Aporética de la conflictividad*, t. II. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Maliandi, R. (2013). *Ética convergente. Teoría y práctica de la convergencia*, t. III. Buenos Aires: Las Cuarenta.

- Maliandi, R. & 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.
- Riedel, M. (1972-1974) (Ed.). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde. Freiburg/Breisgau: Rombach.
- Volpi, F. (1980). La rinascita della filosofia pratica in Germania. En C. Pacchiani (Ed.), *Filosofia pratica e scienza politica* (pp. 11-97). Abano: Francisci.
- Volpi, F. (1999). Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo. *Anuario Filosófico*, 32 (1), 315-342.