

## RIGORISMO Y PLURALIDAD DE PRINCIPIOS EN ÉTICA

GUSTAVO SALERNO

The problem of the applicability of moral principles is one of the most significant issues of practical reflection. With Kant's practical philosophy, the ethical demands of universality and individuality came to seem incompatible. After reviewing the outlooks of Apel and Simmel, who both offer paradigmatic answers to the "rigorism" of the categorical imperative, this article presents the issue from the perspective of Maliandi's "Convergent Ethics". It suggests that Maliandi's recognition of an "a priori of conflictivity" and of the bi-dimensional character of reason surmounts the shortages of both Apel's and Simmel's philosophies.

*Keywords:* rigorism, principle, conflict, ethics, applicability.

Recepción: 1 septiembre 2006. Aceptación: 5 junio 2007.

### 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El rigorismo que caracteriza al imperativo categórico kantiano ha sido objeto de innumerables críticas. Entre ellas, muchas han pretendido desacreditar *in toto* la posibilidad de ofrecer una fundamentación fuerte, *a priori*, de la ética, comprendiendo que tales intentos se inscriben en una concepción filosófica obsoleta, todavía dependiente de presupuestos metafísicos. Al mismo tiempo, aunque desde otro tipo de enfoque, se ha entendido que la problemática de la aplicabilidad de los principios morales es motivo suficiente para relegar la reflexión ético normativa al nivel de una *metaética*, es decir, para comprenderla como una forma de análisis que sólo obtiene validez y significación si se restringe a un estudio de la semiosis moral. Como sea, aquí interesa considerar que el rigorismo derivado de la ética kantiana, y la cuestión en torno a la aplicabilidad de los principios éticos (donde el imperativo categórico representa un modelo paradigmático en el que la conflictividad

se ha disuelto en términos de *casuismo*), se enlazan con variadas cuestiones que movilizan un constante flujo y reflujo infinitamente rico para la razón práctica. Por caso, temáticas significativas en el pensamiento ético contemporáneo, como el debate entre universalistas y comunitaristas (o situacionistas), entre monistas y pluriprincipalistas, entre formalistas (o procedimentalistas) y sustancialistas, etc.

Un análisis exhaustivo del “panorama” ético actual resulta imposible en este marco<sup>1</sup>. Con todo, puede ensayarse una aproximación al mismo, eligiendo aquellas cuestiones que se estiman medulares para el desarrollo de una tematización sistemática posterior. En tal sentido, puede considerarse que *rigorismo*, *pluriprincipalismo* y *aplicabilidad* resultan cuestiones ante las cuales la ética se enfrenta invariablemente luego de Kant, y a las que Georg Simmel y Karl-Otto Apel han intentado abordar desde distintos planos y contextos filosóficos, siendo ellos casos paradigmáticos en la defensa de uno de los polos de la tensión que subyace tras el imperativo categórico: *individualidad* y *universalidad*. En nuestro tiempo, Ricardo Maliandi ha asumido los logros de dichos planteos y ha desplegado la propuesta de una “ética convergente”, en la que la *conflictividad* del *ethos* —que trasciende la consideración de los problemas arriba indicados— gana un puesto central. Un repaso a estas propuestas no agota, ni puede pretender hacerlo, todos los aspectos e implicancias que se siguen del enfrentamiento entre lo que Weber llamó una “ética de la convicción” (*Gesinnungsethik*) y una “ética de la responsabilidad” (*Verantwortungsethik*), si es que, por otro lado, en tal pugna se sintetizan también las vertientes éticas antagónicas poskantianas. Sin embargo, un abordaje a las mismas podría propiciar nuevos horizontes para el pensamiento, a partir de los cuales si bien no se obtienen respuestas definitivas, sí pueden formularse más claramente los interrogantes y problemas.

---

1. Para un estudio en este sentido, remitimos al excelente trabajo de J. DE ZAN, *Panorama de la ética continental contemporánea*, Akal, Madrid, 2002.

## 2. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO. EL PROBLEMA DEL RIGORISMO Y LA UNIVERSALIDAD ÉTICA EN LAS INTERPRETACIONES DE SIMMEL Y APEL

Conviene siempre recordar la diferencia que existe entre el formalismo del imperativo categórico, es decir, la exigencia de la universalizabilidad de la máxima, y el rigorismo inherente a él, que implica la no admisión de ninguna excepción respecto del deber<sup>2</sup>, ya que si bien Simmel critica principalmente el primero de tales aspectos, cree con ello aplazar los inconvenientes que se derivan del segundo, al introducir la idea de una “ley individual”<sup>3</sup>. Si se sigue a Kant —interpreta—, el privilegio de la universalidad de la ley moral tiene lugar al costo de la pérdida de la significación primaria del individuo concreto. El error fundamental del que proviene tal concepción radica en la separación entre “deber-ser ” y “ser”, mediante lo cual se deja todo lo vital fuera de lo moralmente exigido. Así, una ley universal no puede tener validez para el individuo real, sino sólo para la razón supraindividual.

Asimismo, las aporías de la moral kantiana surgen también de la identificación que ella realiza entre individualidad y subjetividad, ya que para Simmel “lo individual no necesita ser subjetivo y lo objetivo no necesita ser supraindividual. El concepto clave es más bien este: la objetividad de lo individual”<sup>4</sup>. Es decir, por sobre las diádas inconciliables que la tradición moderna ha impuesto, puede ser pensado un tercer término que otorgue un nuevo sentido al obrar. La exigencia ética habitualmente fuerza a optar entre el decisionismo (concepción para la cual la moralidad resulta de las decisiones que toma una conciencia subjetiva) o el rigorismo (donde el criterio adoptado atiende el seguimiento de un precepto supraindividual o transindividual). Frente a esto, se da para Simmel

---

2. Paradigmáticamente señalado en el artículo de Kant “Über ein vermeintes Recht., aus Menschenliebe zu lügen”, Akad.-Ausg. VIII, pp. 423-430. Maliandi se ha ocupado de esta posición, por ejemplo, en *La ética cuestionada*, Buenos Aires: Almagesto, 1998, pp. 161-172.

3. Cfr. G. SIMMEL, *La ley individual y otros escritos*, Paidós, Barcelona, 2003.

4. G. SIMMEL, *op. cit.*, p. 93.

la posibilidad de considerar el deber objetivo propio del individuo, es decir, la exigencia planteada a *su* vida a partir de ella misma. Poner énfasis en la objetividad de lo individual remite a considerar que, dada una vida individualizada, tiene lugar al mismo tiempo, su deber ideal en cuanto objetivamente válido: la vida individual, como exigencia ética, es ya objetiva, por lo que es plausible una síntesis entre individualidad y legalidad. Con Kant se concibió que no es el individuo —como totalidad viviente y unitaria— quien se “da” el mandamiento del deber, sino tan sólo aquella parte suya por la que él representa la razón supraindividual. Esto pasa por alto, según Simmel, que el espíritu es capaz de conciencia, que puede contraponerse reflexivamente a sí mismo, volviéndose objeto para sí en cuanto sujeto, lo cual es una función de la vida como totalidad, no implicando dos entidades distintas. Por tanto, el individuo no puede sustraerse a la ley moral, toda vez que el deber-ser que le incumbe tiene origen en su propia vida y no en una ley universal.

Frente a la concepción universalista kantiana, Simmel interpreta que la “ley individual” abarca todo fragmento de la vida, ya que es a la vez la totalidad de esa misma vida que se manifiesta como deber: aquella ya no determina lo que debo hacer a partir de las relaciones objetivas entre las cosas y los preceptos fuera de mí, sino que muestra que soy *yo* quien *debe* hacerlo, puesto que pertenece a la esfera de *mis* cometidos morales. De este modo, la génesis de la obligación moral radica en el núcleo unitario e insustituible de la totalidad del yo viviente, y sólo así puede llegarse a lo que es “la médula misma del problema ético”: la auténtica responsabilidad<sup>5</sup>. Si la acción es exigida a partir de una norma universal le faltará, entonces, la vinculación plena con la vida total del agente y la responsabilidad no hallará fundamento alguno, ya que en toda acción es el hombre entero quien actúa, y no una “facultad del alma”. La responsabilidad, en suma, proviene de la misma fuente vital a

---

5. *Ibid.*, p. 71.

partir de la cual se exige su realización, toda vez que los matices de las situaciones de la vida pueden ser vivenciados pero no conceptualizados, con lo cual, respecto a la decisión ética que se adopte, toda generalización según una ley universal conduce al fracaso.

Bajo la perspectiva simmeliana corre un “sentimiento metafísico”, que tiene la significación de que “cada existencia particular expresa en su peculiar lenguaje y de un modo exhaustivo la totalidad de la existencia”<sup>6</sup>. De ello deriva la tensión vital referida a que sólo los individuos son unidades que se mantienen íntegros frente al devenir y a la corriente del todo; es decir, la vida muestra la máxima continuidad expresada por la máxima discontinuidad. Este dualismo es significativo, ya que aparece como el punto de arranque de todas las cuestiones lógicas, metafísicas y prácticas; y también porque el apuntar hacia adentro (la estructura vital individual) y hacia fuera (la vida global supraindividual) constituye la “tragedia típica del organismo”, frente a la cual la ética constituye el empeño por alcanzar una conciliación. Por ello, cree Simmel, una ley individual nada tiene que ver con el egoísmo ni con el subjetivismo; por el contrario, “ahora ya no sólo somos responsables de obedecer o desobedecer una ley vigente, sino que lo somos del hecho mismo de que tal ley valga para nosotros”<sup>7</sup>. Es decir, son nuestros propios actos los que determinan nuestra existencia o, lo que es lo mismo, nuestro ser se modifica con cada acto realizado. Así, la responsabilidad no consiste en la mera determinación de la acción al deber vigente, ni tampoco puede establecerse a través de una ley universalmente válida de una vez y para siempre. Para Simmel, “la responsabilidad de toda nuestra historia personal está ya implicada en la emergencia de lo debido en cada obrar particular”.

---

6. *Ibid.*, p. 76.

7. *Ibid.*, p. 107. 76.

Por su parte, la ética apeliana<sup>8</sup> puede caracterizarse como un intento de respuesta a los dos grandes desafíos que la ciencia plantea a la razón práctica: el *externo*, en el sentido de 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*, presentado de forma expresa en el paradigma de la racionalidad científica (el cual, desde una perspectiva científicista, niega la posibilidad de fundamentar racionalmente la ética). Esa conjunción de desafíos determina la “paradoja” de que la fundamentación ética se ha hecho, a la vez, necesaria e imposible<sup>9</sup>. No obstante, para Apel, es lícito dudar de que sea plausible una fundamentación deductiva, pero, en cambio, resulta posible una fundamentación reflexiva pragmático-trascendental. A partir del paradigma del lenguaje, el *yo pienso* cartesiano es sustituido por el *nosotros argumentamos*, se abandona la concepción monológica de la razón y se reconoce en ésta el carácter esencialmente dialógico, toda vez que en el uso y la interpretación de los signos lingüísticos está presupuesta la realidad de una “comunidad ilimitada de comunicación”. Presupuestos como este son los que pueden descubrirse por medio de reflexión pragmático-trascendental, por lo que la fundamentación ética tiene que consistir, entonces, en la explicitación de un principio ético normativo ya-siempre (*immer schon*) presente en cada argumentación.

La pragmática trascendental se vale de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de todo conocimiento lingüísticamente formulado (y no hay conocimiento que no lo esté, puesto que —como señalara Peirce— no hay pensamiento sin lenguaje).

8. Véase, entre otros, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973 (especialmente Bde. II, segunda parte); *Estudios Éticos*, Alfa, Barcelona, 1986; *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988; *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991; y *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1998.

9. Cfr. K-O. APEL, *Transformation der Philosophie*, ed. cit., Bde. II, pp. 358-436; *Estudios Éticos*, ed. cit., pp. 112-124; *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, Buenos Aires, 1990, p. 50 y ss.

Por tanto, no sólo hay que efectuar un giro lingüístico, sino también dentro de éste un giro pragmático (al enfatizar especialmente la importancia del aspecto performativo de todo acto de habla), así como un giro hermenéutico (ya que se pone de relieve la interpretación del lenguaje)<sup>10</sup>. Así, habrá de tenerse en cuenta este aspecto decisivo: que para Apel una fundamentación “posmetafísica” de la ética parte de la comprensión de que la interacción e interpretación lingüística posibilita alcanzar un sentido intersubjetivamente válido y representa, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de una *transformación* de las perspectivas del universalismo ético ilustrado. En efecto, la ampliación de la razón en sentido dialógico (una vez que se consideran los “giros” adoptados), permite superar las aporías del paradigma moderno de la filosofía, el cual redundaba invariablemente —según Apel— en “solipsismo metodológico”.

Habermas<sup>11</sup> ha discutido críticamente la afirmación de Apel respecto a que no sólo es posible fundamentar la ética, sino que su propuesta pueda considerarse también en el sentido de una fundamentación última (*Letztbegründung*). No obstante, esta alude simplemente al hallazgo de presupuestos que no pueden ser cuestionados sin autocontradicción performativa, ni fundamentarse deductivamente sin comisión de *petitio principii*: lo así fundamentado resulta “irresabable” (*nichthintergebar*), no porque provenga de una autoridad absoluta o porque se sustraiga a la crítica (como supone Hans Albert<sup>12</sup>), sino porque sólo podría objetarse por medio de argumentación, y resulta que toda argumentación lo presupone. La fundamentación ética consistirá, por tanto, en una reconstrucción reflexiva de un principio ético presupuesto en toda argu-

10. La perspectiva “discursiva-dialógica-reconstructiva” caracteriza a los enfoques de Apel, Habermas y Maliandi, y ella los distingue de otras vertientes que atienden al universalismo ético, como por ejemplo de la perspectiva “contractualista-constructiva” de J. Rawls (ver especialmente *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996) y T. Scanlon (cfr. *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998).

11. Ver J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000.

12. Ver H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, 4ª ed. Tubinga, J.C.B. Mohr, 1980.

mentación, al que Apel llama “norma básica”, entendiéndola como la exigencia de que, ante cada caso de conflicto de intereses, se recurra al discurso práctico. El criterio de solución es el consenso; y en cada uno de aquellos han de tenerse en cuenta los intereses de los participantes en ese discurso, y los de *todos los posibles afectados* por las previsibles consecuencias de la aplicación de la norma situacional cuya validez se discute. Ello significa, como también sostiene Maliandi, que pensarnos co-responsables “no exige el sacrificio de la propia vida en aras del bienestar de los que aún no han nacido, sino la disposición a considerarlos, desde ahora, como interlocutores de nuestro diálogo racional”<sup>13</sup>.

Tal como el imperativo categórico kantiano, el principio del discurso no propone una línea determinada de acción sino que indica simplemente el *procedimiento* para la fundamentación y validación de normas situacionales. Esta ética procedimentalista presenta dos niveles: el de la *norma básica* (fundamentada por reflexión pragmático-trascendental), y el de los *discursos prácticos* a los que aquella norma remite y en los que se procura la fundamentación de normas situacionales mediante la búsqueda de consenso. También, como el imperativo categórico, el principio del discurso es *a priori*, y, en tal carácter, no sólo pretende validez universal sino que *establece la universalidad como criterio de moralidad*. Sin embargo, mientras el imperativo categórico alude a la universalidad lógica de la ley, el principio del discurso exige un consenso universal. En ambos se hace necesario un experimento mental (*Gedankexperiment*), aunque mientras en el primero el agente moral tiene que poder querer que la máxima de su acción devenga ley universal (es decir, tiene que imaginar su máxima *como si* ella, por su voluntad, fuera a convertirse en ley universal), en el segundo lo que el agente debe imaginar es si podría someter sus propios intereses al arbitraje de un consenso universal<sup>14</sup>. Lo que

---

13. R. MALIANDI, *La ética cuestionada*, ed.cit., p. 86. Cfr. en este sentido la tesis principal que H. JONAS propone en *El principio responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

14. Este enfoque, *ceteris paribus*, también se halla en Habermas, para quien el *moral point of view* “exige una operación de universalización de las máximas e

debe notarse atentamente es que el principio del discurso elimina la actitud rigorista que caracteriza al imperativo categórico, toda vez que en este último la exigencia es incondicional y no deja lugar a excepciones de ningún tipo: lo que el agente no haga de manera expresa por respeto a la ley, queda fuera de la moralidad.

La ética de Apel es, entonces, apriorista y formalista, aunque supera al rigorismo. Contra Kant, Apel piensa que el principio básico de la ética no puede aplicarse en todas las situaciones, ya que el agente moral se encuentra siempre en una situación histórica que jamás representa un “grado cero”: siempre tiene que hacerse cargo de responsabilidades que ha asumido frente a sistemas de autoafirmación (*Selbstbehauptungssystem*) —i.e., familia, grupo laboral, partido político, asociación, país, etc—. Optar en cada ocasión por la exigencia contenida en la norma básica (buscar la solución de un conflicto por medio del recurso al consenso de *todos* los afectados) significaría, en muchos casos, contravenir alguna de aquellas responsabilidades. De tal modo, superar el rigorismo kantiano deriva en Apel hacia la necesidad de una “parte B” de la ética, en tanto ética de la responsabilidad o de la co-responsabilidad, en la que se fundamentan precisamente las condiciones de aplicabilidad del principio previamente fundamentado en la “parte A”. Cuando un agente que ha admitido la validez del principio advierte en una determinada situación que no puede aplicarlo (o cumplirlo), no queda por eso desvinculado de él, sino que adquiere una nueva responsabilidad: el compromiso de contribuir, en la medida de sus posibilidades, a la institucionalización *in the long run* de los discursos prácticos, de modo que la norma básica adopta el carácter de idea regulativa.

---

intereses controvertidos que fuerza a las partes a *transcender* el contexto social e histórico de la forma de vida específica de cada una de ellas y de su particular comunidad, y a adoptar la perspectiva de *todos* los posiblemente afectados” (J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. cit., pp. 132-133).

3. RIGORISMO, INDIVIDUALIDAD Y UNIVERSALIDAD. UN APORTE DE LA ÉTICA CONVERGENTE

La propuesta de la ética del discurso brinda un modelo de aplicación mucho más adecuado que el que se deriva del modelo kantiano. Maliandi ha insistido en la posibilidad, inaugurada —precisamente— por el programa apeliano de fundamentación de la ética, de dar un paso más hacia la consideración de una perspectiva en la que las posturas de la individualidad y la universalidad puedan “converger”. En este sentido, entiende que si bien Apel es consciente de la conflictividad moral de un modo que el rigorismo kantiano no contempla, en tanto la ética del discurso brinda un recurso para la solución racional de conflictos, para admitir sólo una contingencia conflictiva, permaneciendo dentro de una concepción funcionalista. Por ello, se preocupa por estudiar la problemática de la aplicabilidad de modo que sea tomada en cuenta la necesidad conflictiva, es decir, de modo tal que en el estudio de los fundamentos de la ética se comience por la consideración de la *inevitabilidad* de los conflictos. Tal reconocimiento equivale a lo que Maliandi ha definido como un *a priori de la conflictividad*<sup>15</sup>, y constituiría la base tanto para la fundamentación como para la elaboración de un paradigma de aplicabilidad en el seno de una “ética convergente”<sup>16</sup>. Dicha convergencia se entiende, por lo menos, en dos sentidos. En primer lugar, alude a la tematización de la conflictividad (propia de la ética axiológica de Hartmann) en la ética discursiva, es decir, con los instrumentos conceptuales que proporciona la pragmática trascendental. Se trataría de admitir, de ese modo, las estructuras conflictivas básicas e ineliminables, pero también se evitaría la precariedad de la fundamentación intuicionista propia de la ética hartmanniana. En segundo lugar, una ética convergente apunta a reconocer y a fundamentar no sólo los prin-

---

15. Véase R. MALIANDI, *Dejar la posmodernidad*, Almagesto, Buenos Aires, 1993, p. 179 ss; y *Transformación y síntesis*, Almagesto, Buenos Aires, 1991, p. 69 y ss.

16. Cfr. R. MALIANDI, *La ética cuestionada*, Almagesto, Buenos Aires, 1998; *Ética conceptos y problemas*, 3ª ed., Biblos, Buenos Aires, 2004, p. 147 y ss; y *Ética, dilemas y convergencias*, Biblos-UNLa, Buenos Aires, 2006, *passim*.

cipios que pueden inferirse de las estructuras conflictivas básicas, sino igualmente un *metaprincipio* que exige maximizar la armonía entre aquellos principios, 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 metaprincipio equivale a introducir un nivel más en los puntos de referencia propios de la ética normativa, ya que no sólo se reconoce el nivel de las normas situacionales y el de los principios, sino también otro reservado al criterio que es preciso adoptar para evitar en lo posible lesionar principios ya reconocidos como válidos. El *a priori de la conflictividad* indica que no sólo hay conflictos entre normas situacionales (que reflejan a su vez los conflictos entre intereses personales o grupales), sino también que hay conflictos entre principios. La ética convergente reemplaza, en efecto, el monismo principalista propio de la ética kantiana y de la ética del discurso por un *pluriprincipalismo* restringido.

Los principios de la ética convergente se pueden inferir, como se ha indicado, de las estructuras conflictivas más generales: la conflictividad sincrónica (oposición entre lo universal y lo individual) y la diacrónica (oposición entre la permanencia y el cambio). Maliandi los considera “principios éticos cardinales”, fundamentándolos 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 utilizaran argumentos en los que se presupone el reconocimiento de por lo menos uno o dos de esos principios. 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. Esas relaciones se dejan entender *si* se admite la vinculación entre lo ético y lo racional, así como el carácter bidimensional de la razón, la cual consta de una tendencia hacia la fundamentación y

otra hacia la crítica<sup>17</sup>. En la estructura sincrónica del *ethos* la primera de aquellas dimensiones está presente en el principio que exige universalización, y la segunda en el que exige individualización. En la estructura diacrónica, a su vez, la dimensión fundadora lo está en el principio que exige conservación y la crítica en el que exige realización.

La bidimensionalidad racional es significativa para la ética, porque pone en evidencia también el *a priori* de la conflictividad, en tanto que entraña un conflicto intrínseco de la razón entre sus dimensiones y porque, al mismo tiempo, la dimensión crítica es el punto de observación desde el cual se advierte y se acepta la inevitabilidad de los conflictos. 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 metaprincipio, 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. Vale decir, hay que insistir en el hecho de que no es en sentido estricto un principio moral ya que no prescribe un tipo de acción, sino un 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 ésta las condiciones de posibilidad de aplicación no son consideradas en su mera relación con responsabilidades ya asumidas, sino interpretadas como formas de respeto de los cuatro principios, en tanto se presupone la posibilidad de un cumplimiento gradual: el empleo concreto de cada uno no debe exceder la medida dentro de la cual no involucra una 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 exige es el esfuerzo por maximizar la armonía, es decir, por

---

17. Sobre esa bidimensionalidad, véase R. MALIANDI, *Dejar la posmodernidad*, ed. cit., p. 70 ss., y p. 201 ss.; y especialmente *Volver a la razón*, Biblos, Buenos Aires, 1997, primera parte, pp. 19-98.

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.

#### 4. RIGORISMO, PLURIPRINCIPALISMO Y APLICABILIDAD. EL CONFLICTO ENTRE LOS PRINCIPIOS SINCRÓNICOS

Ahora bien, hasta aquí sólo se han indicado de la ética convergente una serie de ajustes y reformulaciones que son ilustrativas de la posibilidad de alcanzar un “paradigma” de aplicabilidad de los principios morales que corrige las insuficiencias de las propuestas de Kant, Simmel y Apel, al tiempo que perdura en sus logros. Pero además de ello, el énfasis puesto en el reconocimiento de un *a priori de la conflictividad* ha sido ocasión para el diseño de un recurso o estrategia hermenéutica mediante la cual puede ser tematizada especialmente 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. 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 sólo 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”.

Maliandi<sup>18</sup> ha propuesto denominar “flexión ética”, 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*, en tanto que 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<sup>19</sup>. Como sea, 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—). De este modo, el principio ético de universalidad puede entenderse como abarcando ambas perspectivas. Tal sería el caso en Kant: mientras las fórmulas I y Ia del imperativo categórico<sup>20</sup> aluden al nominativo, parece bastante claro que la fórmula II 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 medios.

18. Véase, por ejemplo, *Ética, conceptos y problemas*, ed. cit., 172-173.

19. El propio Habermas, sin utilizar dicha terminología, destaca sin embargo la relevancia que tiene una clarificación de tal aspecto para el universalismo del principio ético. Entiende que, en tanto nuestro interlocutor ha aceptado un argumento racional de nuestra parte aquel se torna “insustituible” para y en el discurso práctico, en el sentido de que tal argumento no puede ser válido para él —paciente— por el hecho de que lo sea para mí —agente— (cfr. especialmente J. HABERMAS, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt, 1983; y *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987). Sin embargo, no hay en Habermas un desarrollo exhaustivo de los distintos conflictos que pueden presentarse según la “flexión ética” en torno al principio de universalización (“U”), aspecto que representa un cabal aporte de la ética convergente.

20. La clasificación que consideramos sigue a H. J. PATON, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, 1948, p. 129 y ss.

La diferencia puede establecerse, entonces, a partir de una reinterpretación de las fórmulas mencionadas del imperativo categórico; pero el aspecto que aquí deseamos destacar del aporte de Maliandi es que no depende meramente de éstas, 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 aún 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 el acto ocurre. 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 sólo 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 quien las normas y los imperativos son siempre exigencias generales y abstractas, y no ofrecen criterios a la acción concreta, los cuales sólo 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 vali-

dez, aún 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 aquél. 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, con Maliandi, puede sostenerse 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 ésta, son interpretables también otras muchas combinaciones posibles. No se trata de reemplazar la universalidad por la individualidad, sino de reconocer que *ambas* formas de obligatoriedad están necesariamente presentes en lo moral, y que cualquier intento de afirmar una de ellas en desmedro de la otra incurre en unilateralidad.

## 5. PERSPECTIVAS ÉTICAS

La relación entre la problemática de la fundamentación de la ética y la cuestión de la conflictividad se advierte en tanto —precisamente— es ésta la que impone a la reflexión racional filosófica la búsqueda de razones y fundamentos respecto al sentido de la ética en general si, a su vez, ésta ha de ser además de “teoría” un tipo de reflexión que busque tener —de modo *indirecto*— alguna relevancia para la praxis. De este modo, cuando el punto de partida es el del universalismo ético (o, como se ha visto, el de la *individualizabilidad*), hablar de *conflictividad* es instalar el problema moralmente relevante de la *aplicabilidad* de los principios.

Ya se ha referido que el rigorismo kantiano ha sido criticado desde distintas perspectivas, y entre ellas hemos destacado aquella que intenta recobrar el puesto central de individuo en la problemática moral, la de quien admite la aprioridad de un principio procedimental-universal pero reconoce que hay casos en los que no se puede aplicar, y la de quien intenta recoger los logros de la ética material de los valores y de la ética del discurso admitiendo un *a priori* de la conflictividad. Kant y Simmel coinciden en el monismo (enfaticando el primero la universalidad y el segundo la individualidad), y para ambos la problemática de la aplicabilidad resulta relegada, en un caso por su rigorismo y en otro por el compromiso de lo supraindividual ante lo vital-metafísico. Apel también es, como aquellos, monista, aunque al postular la necesidad de fundamentación de una “parte B” de la ética admite que existen dificultades de aplicación de la norma básica, caracterizada ésta por encontrar —frente a Simmel y con Kant— en la universalidad el criterio de moralidad. Por su parte, la ética convergente procura reconocer a la vez los principios que anteriormente se encontraban en pugna (universalidad e individualidad, y atendiendo además a la dimensión diacrónica de la razón da cuenta de los principios de conservación y realización, o permanencia y cambio), al tiempo que fundamenta un metaprincipio de maximización de la armonía entre la pluralidad de principios, siendo que la aplicabilidad de ellos se inscribe en un *ethos* en el que los conflictos no se consideran ya como algo meramente contingente.

La crítica simmeliana al imperativo kantiano resulta del todo significativa al intentar dar cuenta del puesto irremplazable e irreductible del agente moral. No obstante, deberíamos acordar que “el mérito de esta `individuación del *ethos*´ consiste (...) en destacar el papel individual de la responsabilidad; pero no tiene por qué implicar una renuncia a la `intención´ o `convicción´ (*Gesinnung*). En su carácter de inversión total del imperativo categórico, la `ley individual´ resulta insostenible, pues, como señala Harald Delius, ella no ofrece ningún criterio moral”<sup>21</sup>. Por otro lado, Simmel no ha tenido en cuenta que la responsabilidad es ya una invitación a *responder*, sea a otros, sea ante las consecuencias de nuestros actos. Etimológicamente, pero también en cuanto a su significación moral, la responsabilidad es un llamado al diálogo, a la con-validación de las acciones que emprendemos. Ello no tiene por qué tener el sentido de un olvido de nuestro puesto “insustituible” e “intransferible” sino que, por el contrario, remite al hecho de tener en cuenta —precisamente— a cada individuo concreto como un interlocutor posible, y por ello co-responsable de toda decisión y obrar. Es cierto que para el agente moral, por sobre el decisionismo y el rigorismo, hay la posibilidad de un tercer término, que Simmel ve en la exigencia planteada a *su* vida a partir de ella misma, pero también lo es que las exigencias singulares no provienen sólo del compromiso con lo que es propio de cada personalidad. Más allá de cuál sea aquella instancia superadora, se impone reconocer que tanto la individualidad como la universalidad son constitutivas de toda situación ética, si es que ha de entenderse a la responsabilidad como “la médula misma del problema ético”.

Por otro lado, si se adopta una posición “posmetafísica”, al menos en el sentido de la aceptación de un *a priori* lingüístico ya-siempre presupuesto (y, por ello, “irrebasable”) para toda fundamentación de la ética, el individuo u “otro” es también ya-siempre un interlocutor posible. En esto, la perspectiva dialógica, al hacer de *cualquier* sujeto un co-sujeto inscripto en una comunidad real de comunicación, permanece en el camino de la intuición básica

---

21. R. MALIANDI, *La ética cuestionada*, ed. cit., p. 133.

kantiana, para la cual el deber expresa un lugar vacío concerniente a *cualquier* agente que aspira a la determinación moral de sus actos. No obstante, en ello todavía hay que dar cuenta —para comprender la totalidad de los fenómenos propios del *ethos*— del lugar del “otro” ya no como *cualquiera* sino como un ámbito asimismo “irrebasable”, que pone en juego en cada situación “sistemas de autoafirmación” que, puede interpretarse, responden a un principio ético de individualidad. Este reconocimiento falta en Apel y, en cambio, se destaca en la ética convergente<sup>22</sup>, la cual aborda el enfrentamiento entre los principios sincrónicos (universalidad-individualidad) como propio de una de las dimensiones de la razón. En efecto, la “flexión ética” posibilita comprender de un mejor modo la pluralidad de relaciones conflictivas entre tales principios y, aun, entre las distintas formulaciones que pueden adoptar cada uno de ellos. Es cierto que desde el momento en que se reclama argumentativamente la validación de un principio de individualidad “se ha pisado ya” el terreno de la comunicación y, de tal modo, se adoptan presupuestos tales como “U” o el “principio del discurso”. Así se indica el terreno en el que se han de dirimir todas las pretensiones de validez, pero, no obstante, con ello no puede propiciarse la “reductibilidad” de alguno de los principios en vistas al otro (u otros). Como tales, siguen allí ya-siempre cuando se considera el todo del entramado del *ethos* y se admite que este es, irreductiblemente, conflictivo. Vale decir: reconocer que la razón práctica esta asociada-a, comprometida o identificada-con la razón comunicativa<sup>23</sup>, señala el criterio de moralidad adoptado en (el intento de) la resolución de los conflictos de intereses, pero no define los términos constitutivos de la situación controversial. Ello se advierte mani-

22. Maliandi ha discutido personalmente este aspecto con Apel. Véase R. MALIANDI, “Synchronische Prinzipien-konvergenz: eine Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel”, en *Concordia*, Internationale Zeitschrift für Philosophie, 2002, 41, pp. 62-82.

23. Habermas objeta esta identificación a Apel, ya que entiende que “a diferencia de la razón práctica, la razón comunicativa no es *per se* una fuente de normas del actuar correcto” (J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. cit., p. 197). Para el sentido en el que Apel concibe aquella relación, véase *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa, 1986, pp. 146-147, 151 y 154-155.

fiestamente si introducimos en consideración también además los principios diacrónicos (cambio-realización), igualmente propios de la razón y de la relación ética. En suma, si es cierto que “las partes solo pueden querer convencerse unas a otras si suponen pragmáticamente que su *sí* y su *no* solo van a estar determinados por la coacción del mejor argumento”<sup>24</sup>, ello no incumbe únicamente al defensor de la perspectiva de la individualidad, sino también a quien sostiene un punto de vista universalista. La unilateralidad, en cualquier caso, debe ser rechazada: el peligro de una estrategia ética perdida en la universalidad —sea ésta dialógica o no— radica en que, aun cuando pueda admitir las “diferencias” entre individuos, naciones y grupos o culturas, puede propiciar una “hibridación” de tales individualidades. El reconocimiento de lo individual nunca puede ser, como se ha insinuado ya, una concesión a su reductibilidad. Asimismo, el peligro de una estrategia ética perdida en la individualidad radica en el “etnocentrismo”, es decir, la apelación (no siempre velada) a los derechos humanos “occidentales” o del “primer mundo”. Lo que se conoce como multiculturalismo —en tanto admisión de una relatividad cultural fácticamente constatable— esconde, en no pocas oportunidades, una constrictión a optar por la economía capitalista del mercado, resolviendo consecuente con lo que ha sido definido como “imperialismo”.

Sin embargo, todo reparo puesto en el enfoque dialógico-reconstrutivo —e, incluso, convergente— nunca puede perder de vista los logros que reporta para una ética con base en el consenso alcanzado en el intercambio argumentativo. Basta conocer cuáles son los lineamientos éticos y políticos que cobran lugar cuando ello sucede. Así, por ejemplo, en Brian Barry, quien redundando en el funcionalismo (como temor a lo conflictivo) interpreta que “una sociedad en la cual la gente no acepta ninguna guía de conducta excepto su propia concepción de lo bueno (...) está condenada a la frustración mutua y al conflicto”, y frente al discurso práctico o un metaprincipio de maximización de la armonía sostiene que “no

---

24. J. HABERMAS, *Aclaraciones a la ética del discurso*, ed. cit., p. 140

intento negar, por supuesto, que no haya que tomar en serio a la gente que desprecia la razonabilidad. Pero, la única respuesta válida frente a ella es tratar de derrotarla políticamente y, si es necesario, reprimirla por la fuerza”<sup>25</sup>. Estos extravíos se eluden cuando se da lugar un recurso como el de la “flexión ética”, el cual permitiría pensar que una convergencia entre el principio de universalidad y el de individualidad es posible, en tanto, en la aplicación, se reparten esas instancias (es decir, cuando se aplica la universalidad al agente y la individualidad al destinatario, o viceversa).

En suma, puede sostenerse que el imperativo categórico no es una exigencia quimérica, ya que lo moral no puede prescindir de la universalizabilidad; pero es *insuficiente*, porque no tiene en cuenta la validez simultánea del principio de individualidad. Intentando recoger en un máximo la propuesta de la ética convergente, de lo que se trata es de que la adopción de la universalidad o la individualidad, *en ningún caso puede clausurarnos a ella*. Si el rigoresmo se revela impropio en ética —y en esto coinciden desde Simmel y Apel, hasta Rawls y Maliandi— lo que podríamos llamar la “estrechez de la conciencia dia-lógica” no lo es menos.

Gustavo Salerno  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
Universidad Nacional de Mar del Plata  
salguz@gmail.com

---

25. B. BARRY, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford, 1995, p. 30 y p. 168.