



KONVERGENCIAS

FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO

NÚMERO 22

ABRIL 2016

**Buenos Aires
Argentina**



FUNDAMENTACIÓN Y APLICACIÓN EN ÉTICA CONVERGENTE¹

RICARDO MALIANDI²

Toda afirmación seria, y particularmente si se la hace en el campo científico o en el filosófico, debe contar con *fundamentos*. Cuando éstos no estén explícitos, han de ser, ai menos, explicitables. Entre otras significaciones posibles, “fundamentación” es un vocablo que puede entenderse -y así lo uso ahora, en primera instancia y aclarando que no se trata de una definición completa— como *explicitación de los fundamentos*. Se trata de contar con una respuesta a la pregunta eminentemente racional acerca del “porqué” de lo afirmado. La carencia de tal respuesta determina el carácter arbitrario de la afirmación en juego; no directa ni necesariamente su *falsedad*, pero sí su *arbitrariedad* y, por tanto, la ausencia de su pretendida *seriedad*, es decir, de su *racionalidad*. Pero a su vez, y dado que los fundamentos explicitados tampoco aseguran, por sí solos, la *verdad* de lo afirmado, ellos han de ser exponibles a la discusión argumentativa y a todas las posibles objeciones. En otros términos: una fundamentación no se agota en tener la referida respuesta, sino que requiere que ésta pueda ser defendida con argumentos. La explicitación constituye una condición

¹ Conferencia pronunciada por Ricardo Maliandi en oportunidad de su incorporación a la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

² Ricardo Maliandi (1930-2015). Dr. en Filosofía por la Universidad de Maguncia, Alemania. Especialista en Ética. *Premio Konex* por su labor en la misma y *Premio Nacional en Ensayo Filosófico* por sus escritos sobre “Ética Convergente”. Miembro Titular de la Academia Argentina de Ciencias. En Axiología profundizó a Nicolai Hartmann y después se acercó a la llamada Ética del Discurso, con Karl Otto Apel. Publicó entre otros títulos *Ética Convergente, Tomos I y II; Discurso y Convergencia; Teoría y praxis de los principios bioéticos; Dejar la posmodernidad; Cultura y Conflicto*.

necesaria pero no suficiente de la fundamentación, ya que debe ser complementada mediante la defensa con argumentos, la cual, por su parte, implica el reconocimiento de su carácter dialógico e intersubjetivo, ya que la argumentación, bien entendida, constituye un *intercambio de argumentos y contraargumentos*.

Hay quienes suponen que la fundamentación sólo es posible en el caso del conocimiento científico, o, a lo sumo, en algunos aspectos de la filosofía teórica, pero no en la filosofía práctica, es decir, en la ética, porque en ésta cualquier intento semejante equivaldría a incurrir en “falacia naturalista” (inferir proposiciones prescriptivas de premisas descriptivas). La pragmática trascendental ha demostrado -a mi juicio suficientemente- que eso podría valer (y aun así con restricciones) para fundamentaciones *deductivas*, pero no para una fundamentación *reflexiva*, en la que no sólo se opera con argumentos sino también mediante una *reflexión* sobre las “condiciones de posibilidad” de los mismos. Si de este modo puede mostrarse que hay condiciones *a priori*, sin las cuales no sería posible ningún acto argumentativo, se estará ante algo así como un *fundamento inconmovible, irrefutable*, porque cualquier intento de refutarlo tendría que hacerlo por medio de argumentos, y cualquier argumento sería un modo de ratificar ese fundamento. Esto vale tanto para lo teórico como para lo práctico, y aquí especialmente para una teoría ética que, como la ética del discurso de Apel, establece como principio legitimador de normas situacionales la exigencia de que, ante cualquier conflicto de intereses, se busque la solución del mismo sólo por medio de «discurso práctico», es decir, del intercambio dialógico de argumentos orientado a la obtención del consenso, no sólo de los participantes en ese discurso, sino de todos los posibles afectados por el tipo de acción así acordada.

La propuesta de una ética convergente, que vengo elaborando desde hace mucho tiempo, toma como punto de partida ese criterio de fundamentación, pero (y aquí tendré que abusar de esta conjunción adversativa) añadiendo, como otro supuesto *a priori* de toda argumentación, el reconocimiento de la ineludible conflictividad en el campo de las interrelaciones sociales. Dicho muy escuetamente: se acepta el principio discursivo, aunque interpretándolo como una versión del principio de universalización (del que era ya modelo el imperativo categórico kantiano). Pero, por otro lado, se acepta también un principio opuesto, de *individualización* (siguiendo en esto ciertas sugerencias de la ética axiológica de Nicolai Hartmann), y la tensión conflictiva entre ambos principios. La ética convergente también busca criterios para resolver (o evitar, o regular) conflictos concretos, pero reconociendo la inevitabilidad de lo conflictivo, que equivale a un “*a priori* de la conflictividad”. Se trata de *minimizar* la conflictividad, pero a sabiendas de que ella es ineliminable. Por eso es necesario comenzar explicando cómo se entiende en esta propuesta la conflictividad.

Entre las múltiples maneras en que las cosas se interrelacionan se encuentra la

“colisión” o “choque”, términos etimológicamente vinculados con el de “conflicto”. Los “sistemas”, en general, están compuestos por elementos interrelacionados. Si esos elementos y sus respectivas interrelaciones son cambiantes o móviles, se trata de un *sistema dinámico*. Sólo en sistemas dinámicos pueden producirse conflictos, análogamente a cómo sólo puede haber choques donde hay movimientos.

En los sistemas hay interrelaciones entre elementos individuales, pero asimismo entre ellos y grupos de elementos, entre grupos, o entre grupos de grupos, y entre sistemas, que entonces constituyen “subsistemas” respecto de sistemas mayores³. Muchas de tales interrelaciones son, o devienen, conflictivas. La probabilidad y la frecuencia de conflictos concretos dependen de la complejidad y del carácter dinámico del sistema respectivo. En la interrelación conflictiva, las partes en conflicto no son indiferentes entre sí, sino que guardan diversas referencias mutuas, por lo general en el modo de la “discordancia”. Aprovechando este símil musical, puede decirse que lo contrario del conflicto es la “concordancia”, o la *armonía*. Si bien en todo el universo existen fuerzas contrapuestas, sólo suele hablarse de “conflictos”, en el ámbito de la vida y de la cultura, o, dicho de otro modo, en el ámbito de la vida en general y en el de la vida humana en particular. No es que en esos ámbitos todo sea conflictivo, sino que *hay* en todo interrelaciones conflictivas. Sostener que *todo es conflictivo*, o que el “fondo de la realidad” lo es, equivaldría a una hipótesis metafísica que algunos pensadores han admitido, pero que queda fuera de la ética convergente. En ésta no interesa el “fondo”, sino el *primer plano*, lo que ocurre en la praxis, ya antes de toda teorización, o, con el concepto husserliano del que se han valido también sociólogos como Schutz o filósofos politólogos como Habermas, lo que se presenta en el “mundo de la vida”.

Un término semánticamente vinculado a “sistema” es “estructura”⁴. Este vocablo

³ Una definición clásica de “sistema” es la que ofrece Bertalanffy (cf. Bertalanffy, L. von, 1980, p. 38): “un complejo de elementos en interacción”, lo cual equivale a afirmar que todos los sistemas son dinámicos. Así ocurre también en definiciones algo más precisas, como la que propone A. Francia: “un continuo y limitado complejo o conjunto de partes, elementos, componentes, variables, procesos, objetos, atributos o factores -todos denominados subsistemas-en mutua interacción y ordenados dinámicamente durante un periodo de tiempo indeterminado” (Francia, A., 1984). Ello permitiría decir que también los conflictos son entonces “sistemas” o “subsistemas”. Pero, para evitar posibles ambigüedades, optaré aquí por considerarlos “estructuras”. En la medida en que esas estructuras (o “subsistemas”) son *inestables* suelen incidir como condicionantes de todo el sistema del que forman parte.

⁴ Con frecuencia se vinculan, en sociología, los conceptos de “estructura” y “sistema”, y así, por ejemplo, puede decirse que “las estructuras sociales son sistemas relativamente estables y regulativos de relaciones sociales que definen las oportunidades y límites de los actores implicados, es decir, que definen aquello que es posible y aquello que es temerario hacer”

padece cierta ambigüedad, tanto en su uso cotidiano como en el científico. Entre sus múltiples significaciones está la que es habitual en arquitectura, donde alude al tipo de armazón de una construcción. En la ética convergente me valgo del término “estructura” para designar modos de interrelaciones conflictivas, que derivan de la ya mencionada bidimensionalidad de la razón. Hay una estructura conflictiva *sincrónica* (entre la universalización y la individualización) y otra *diacrónica* (entre la conservación y la realización). Esta distinción es, desde luego, un recurso metodológico, pero permite clarificar y clasificar en alguna medida la gran multiplicidad de conflictos concretos y posibles. Los conflictos son siempre, como dije, interrelaciones. Cuando éstas tienen lugar entre elementos (relativamente) simples se denominan “nexos”. Nexos conflictivos diversos pueden a su vez interrelacionarse, dando lugar a “plexos conflictivos”. El estudio de los plexos conflictivos permite comprender mejor y, eventualmente, resolver conflictos concretos.

Hay conflictos en ámbitos diversos: conflictos biológicos, psíquicos, sociales, políticos, ecológicos, etológicos, militares, económicos, lingüísticos, etc. En el ámbito ético los conflictos se dan especialmente como antagonismos entre normas morales, ya sean éstas meramente situacionales o de niveles más generales, como son los principios éticos. Para la ética convergente todas las cuestiones morales tienen un fondo conflictivo. Ella afirma incluso que hay *ethos* porque hay conflictividad, pero también porque ésta puede atenuarse o exacerbarse, y lo ético consiste justamente en promover lo primero y desalentar lo segundo. Si todo fuera absolutamente conflictivo, el *ethos* sería imposible; si todo fuera absolutamente armónico, el *ethos* sería superfluo.

En un sistema dinámico como el social, el *ethos* —conjunto de códigos normativos, valoraciones, tendencias, actitudes, etc.— presupone plexos conflictivos que se configuran como alguna de las estructuras conflictivas básicas (sincrónica y diacrónica) o como una combinación de ambas. Esto equivale a una interpretación de todos los problemas éticos como manifestaciones específicas de conflictos entre tendencias a la universalización, la individualización, la conservación y la realización. Pero tales tendencias no son instintivas, ni arbitrarias, sino estrictamente racionales. La ética convergente se apoya en una interpretación de la razón, a la manera kantiana, como *facultad que proporciona principios a priori*. A diferencia de Kant, sin embargo, se acentúa la diferencia entre la función fundadora y la función crítica. La razón es, por un lado, la búsqueda de “razones”, esto es, *fundamentos*. Cuando la razón supera, cronológica y lógicamente, o también filogenética y ontogenéticamente,

(Garvía, R., 1998, p. 41). Esto indica entonces que una estructura social, además de ser un “sistema”, supone cierta estabilidad, al margen de los cambios que se produzcan en los individuos que la integran y que son quienes encuentran en ella determinadas oportunidades y determinados límites.

el nivel originario instrumental (es decir, su desarrollo como capacidad de elegir los medios que mejor se adecúen a los fines propuestos), ella se *afina* en la interrogación retrospectiva por el “porqué”. Pero, por otro lado, y mediante un afinamiento más preciso aún, ella es asimismo capaz de desconfiar del éxito de sus propias operaciones. La admisión de su propia falibilidad se traduce en el pensar *antitético*, que a su vez implica la percatación de la conflictividad: la función crítica va ligada a un reconocimiento de la inevitabilidad de los conflictos, sobre todo en el ámbito de la *praxis*, y, por tanto, del *ethos*. No significa esto que todo sea conflictivo, ni que ningún conflicto pueda evitarse o resolverse, sino simplemente la admisión de que siempre habrá conflictos, o, en otros términos, que las interrelaciones sociales tienen lugar en el marco de estructuras conflictivas. Con esto tiene la razón también un conflicto intrínseco constitutivo: podría decirse que ella necesariamente *confía* en sí misma y *desconfía* de sí misma. Lo paradójico es que tiene que hacer ambas cosas. Tanto si abandona su autoconfianza como si abandona su auto desconfianza, amputa una parte de sí, se torna *unilateral*.

La ética convergente se apoya en esa bifuncionalidad de la razón, que concibe a su vez como una *bidimensionalidad*, porque, al ser funciones contrapuestas, parecería que ellas son ejercidas por facultades distintas. Pero ésta es una falsa impresión: la razón es una y la misma en ambas funciones. Admitamos, simplemente, que se mueve en dos dimensiones, lo cual sería gráficamente expresable en sencillas coordenadas cartesianas. Así, por ejemplo, el eje horizontal o abscisa podría representar la dimensión básica, fundamentadora, y el eje vertical u ordenada, la dimensión crítica. Si el entrecruzamiento de dimensiones permite distinguir en cada una de ellas una parte positiva (hacia la derecha en la abscisa, hacia arriba en la ordenada) y otra negativa (en las direcciones inversas), se entiende que sólo en el cuadrante superior derecho coinciden los signos positivos, o sea, la razón cumple sus dos funciones. La razón, en sentido pleno, es exigencia de fundamentos y es exigencia de crítica. Cuando un ser racional obedece a una sola de esas exigencias incurre en unilateralidad y sólo es *racional a medias*. El monopolio de la dimensión fundamentadora desemboca en “fundamentalismo”; el de la dimensión crítica, en escepticismo o relativismo.

“Conflictividad” y “convergencia” padecen cierta polisemia que es preciso tener en cuenta: puede entenderse por “conflictividad” al menos cinco cosas: 1) la cualidad general común de todos los conflictos, 2) la posibilidad de conflictos, 3) una “estructura” o un “sistema” cuyos elementos son conflictivos, 4) la realidad propia de una situación en que tienen lugar conflictos, y 5) una cualidad que caracteriza al mundo real. En ética convergente el término puede aparecer en cualquiera de estos sentidos, aunque particularmente se lo usa en el sentido 3. Insisto, además, en que el sentido 5 no entraña una tesis metafísica, ni una postura pesimista. Está ligado, más bien, a la tesis trascendental de que los conflictos concretos y empíricos presuponen un “*a priori* de la conflictividad”. “Convergencia”, por su parte, alude a: 1) el intento de

articular aportes de la ética axiológica de Nicolai Hartmann (en particular la ya mencionada convicción de que todos los fenómenos morales son conflictivos) con otros aportes de la ética discursiva de Karl-Otto Apel (en particular su propuesta de una fundamentación pragmático-trascendental de las normas morales); 2) en estrecha conexión con lo anterior, aunque asimismo claramente diferenciable de ello, la propuesta de mostrar un uso de la razón que tenga en cuenta sus dos funciones (o dimensiones), la “fundamentación” y la “crítica”; 3) la propuesta de tener también en cuenta las dos estructuras conflictivas presentes en ambas dimensiones (“sincrónica” y “diacrónica”); 4) en consecuencia de lo anterior, la exigencia de no transgredir ninguno de los cuatro principios que resultan del entrecruzamiento de dimensiones y estructuras (“universalización”, “individualización”, “conservación” y “realización”). Este cuarto sentido de “convergencia” constituye un *metaprincipio*, al que denomino “principio de convergencia”.

Dicho de otro modo: la ética convergente reconoce que toda acción moral remite, en última instancia, a principios (principialismo), pero que, como éstos son cuatro (pluriprincipialismo, o cuadriprincipialismo) y nunca son mutuamente compatibles entre sí, es necesario también un criterio acerca de la manera más racional de responder simultáneamente a sus respectivas exigencias y a las incompatibilidades entre las mismas, y entiende que ese criterio consiste en privilegiar la *indemnidad* de todos los principios sobre el cumplimiento pleno u “óptimo” de cada uno de ellos. Se reconoce, por tanto, usando aquí un término de acuñación leibniziana, la “imposibilidad de los óptimos”. Cada uno de los cumplimientos óptimos, por separado, es “posible”, pero, a la vez, *imposible* con los cumplimientos de los demás, o al menos con el cumplimiento de alguno de ellos. En consecuencia, se asume la gran paradoja derivada de la complejidad del ethos: el cumplimiento óptimo de un principio ético es un modo de incurrir en transgresión del sistema ético integral. En este sistema, como en todo sistema, se puede distinguir entre el “todo” y las “partes”; pero aquí, contra lo habitual, no puede decirse que el todo sea “más que la suma de las partes”, sino, a la inversa, ocurre que el todo es menos que esa suma, y además resulta que esa suma, en definitiva, es imposible. El todo del ethos más bien requiere siempre algún grado de fragmentación de cada una (o al menos de algunas) de las partes, es decir de los principios que lo constituyen.

Esta última afirmación supone dos cosas que aún no han sido mencionadas: 1) que el cumplimiento (o la “observancia”, o la “aplicación”, o la “realización”) de un principio no está necesariamente sometido a la alternativa “todo o nada”, sino que puede tener lugar en *grados* diversos, y 2) que principios cuyos respectivos cumplimientos óptimos son imposibles pueden ser pasibles de cumplimientos parciales pero compositivos. El dicho popular de que “lo mejor es enemigo de lo bueno” resulta así válido precisamente para el núcleo de las cuestiones éticas. Y, como

el vocablo “mejor” es, en realidad, un comparativo, podría asimismo decirse que lo “óptimo” (superlativo) es enemigo de lo mejor. En otros términos: quien reconoce principios, está moralmente obligado a respetarlos. Pero si reconoce también que los principios están en conflicto entre sí, ese respeto no puede consistir en el cumplimiento óptimo de todos, sino en el cuidado de que ninguno de ellos sea vulnerado, o “pasado por alto”, como si no se lo reconociera. Tal es el sentido de la priorización de la indemnidad sobre la observancia plena, o, en términos hartmannianos, de la *ateleología* sobre la *teleología* de los principios.

En el caso de los principios “sincrónicos” (universalización - individualización), la posibilidad de cumplimientos graduales está determinada por lo que en ética convergente se denomina “flexión ética” (tomando el vocablo “flexión” en una significación muy cercana a la gramatical, y específicamente a la de la “declinación”). Esto se ve claramente ya en el más conocido de los principios éticos, y a su vez modelo clásico de los principios de universalización: el “imperativo categórico” kantiano. La exigencia de éste, que, adoptando la expresión de Haré, puede denominarse “universalizabilidad” de la máxima, varía según se la piense desde la perspectiva (o el “caso”) del sujeto agente o desde la del paciente destinatario del acto, o sea, desde el “nominativo” o desde el “dativo”. Una cosa es lo “universal” si de lo que se trata es de obrar del modo como “deberían” hacerlo todos (un agente incurriría en contradicción si quisiera que todo el mundo hiciera algo determinado y al mismo tiempo no lo hiciera él mismo, o si se considerara exceptuado de esa obligación), y otra cosa es lo “universal” si se refiere a todos los posibles receptores, es decir, a la obligación de no hacer diferencias entre ellos. Es justamente lo que distingue la primera de la segunda “fórmula” del imperativo (según la ya tradicional clasificación de Patón⁵). Esta última se vincula a lo que se conoce como “*dativas ethicus*”⁶. Pero la diferencia entre los

⁵ Cf. Patón, H. J., *The Categórical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press, 1948. Hay a su vez dos versiones de la primera fórmula: la que se conoce como “fórmula madre” y la así llamada “fórmula de la ley de la naturaleza”. En esta última se presenta más claramente la remisión a un “experimento mental”. Cf. Maliandi, R., 1998.

⁶ La expresión tiene un uso y un sentido preferentemente gramaticales, aludiendo a fórmulas, no siempre correctas, en las que se emplea el dativo de un pronombre persona] de manera pleonástica, como “él se bebió todo el vino”, “te *me* vas de aquí”, “tu hijo se *te* está portando bien”, etc. Pero tiene también una particular importancia en la ética, donde adquiere un sentido distinto, que alude a la(s) persona(s) destinataria(s) del acto moral. También puede expresarse con un dativo gramatical, pero que ya no coincide con lo que en gramática se llama “dativo ético” (o *dativas ethicus*). Ahora se trataría de frases como “él *le* robó la cartera”, “yo *te*, *mentí*”, etc., o a veces también con un acusativo gramatical, como “él *la* salvó”, “*me* estás ofendiendo”, etc.

tipos de universalidad no depende meramente de las diferencias de formulación del imperativo, sino también, y quizá ante todo, de algo implícito en el concepto mismo de “ley moral universal”, a saber, una suerte de versatilidad de ese concepto, que, sin embargo, no le sustrae su validez⁷.

En tal sentido, es importante tener en cuenta que el “principio de universalidad” no es lo mismo que la “universalidad del principio”. Esta es adjudicable también al otro principio sincrónico: el de individualidad (o, si se quiere, de individualización, o de *individualizabilidad*). Además, la “flexión ética” comprende asimismo la perspectiva de un *ablativo*, es decir, de la circunstancia o situación en que tiene lugar el acto. En el imperativo categórico no importa cuál sea esa situación; en cambio, en el principio de individualización uno de sus sentidos posibles consiste precisamente en atenerse a ella. La llamada “ética de la situación” sostiene que no sólo el imperativo categórico, sino todas las normas generales son abstractas y por tanto inútiles para resolver cómo obrar en una situación concreta, que es siempre única e irrepetible. El criterio, según esto, está en la situación misma. Pero entonces resulta -sin que los propios “situacionistas” parezcan advertirlo— que la situación opera como un referente de la acción moral, es decir, que la atención a ella se convierte en exigencia moral, y, en definitiva, en un peculiar principio de la moralidad. Dicho de otro modo: los situacionistas defienden, o al menos sustentan implícitamente y quizás sin saberlo, el principio de individualización en la perspectiva del *ablativo*. Simmel, en cambio, con su “ley individual”⁸, lo defendía en la del *nominativo*. Y podría decirse incluso que Apel, al referirse a los compromisos que un agente tiene con algún “sistema de autoafirmación”, lo defiende en la del *dativo*.

La “flexión ética”, o sea, el hecho de que un mismo principio pueda presentar distintos matices de vincularidad u obligatoriedad según se acentúe la perspectiva del agente, la del paciente o destinatario, o la de la situación o circunstancia en que tiene lugar el acto, es lo que permite cumplimientos graduales o parciales de cada uno de

⁷ La versatilidad del principio no indica que el mismo sea arbitrario, sino que es más complejo de lo que aparenta a primera vista. La complejidad es aún mayor que la hasta ahora señalada, porque 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 en este respecto 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. Es el *ablativo* de la universalidad.

⁸ Según esta concepción, cada agente tiene deberes propios e intransferibles, determinados por el conjunto de los actos realizados por él a lo largo de su vida. Cf. Simmel, G. (1968).

los principios sincrónicos compatibles con los cumplimientos -asimismo parciales o graduales— del otro, lo cual no sería posible si se pretendiese cumplimientos óptimos o máximos. La convergencia sincrónica consiste, entonces, en tener en cuenta las exigencias de ambos. Así ocurre, por ejemplo, con las exigencias de justicia y libertad. La primera es una forma de universalización, la segunda, de individualización. Ambas exigencias (de justicia y de libertad) valen como “Derechos Humanos”, pero en ocasiones se obstaculizan entre sí. Es famoso el lema del Emperador Fernando I de Habsburgo (hermano y sucesor de Carlos V), *“fiat justitia et pereat mandas”*. Esto sugiere que sin justicia la vida pierde sentido. Ningún sistema moral, en efecto, puede fomentar -ni tolerar- explícitamente la injusticia. Pero el problema realmente difícil consiste en que tampoco puede fomentar —ni tolerar— la opresión, el despotismo, o el sometimiento, es decir, no puede negar la libertad, y resulta que una imposición máxima de justicia se convierte fácilmente en opresiva, y, recíprocamente, una ilimitada libertad genera situaciones injustas. La ética convergente pone de relieve el hecho de que ambas instancias forman parte de la moralidad, pero lo hace asumiendo también que no es lícito pasar por alto el problema de la incompatibilidad —actual o, al menos, potencial- entre ambas. La única alternativa es entonces la convergencia: ni justicia óptima ni óptima libertad, sino ambas, pero en la medida en que ninguna de ellas implique la exclusión de la otra. La justicia es una amenaza para la libertad, y la libertad una amenaza para la justicia. Lo dramático del caso es que no se puede vivir ética ni democráticamente si falta cualquiera de ellas.

La otra estructura conflictiva es la diacrónica, determinada por el enfrentamiento del principio de conservación, propio de la dimensión fundamentadora, y el de realización, que corresponde a la dimensión crítica. Pero tiene muchos y diversos modos de manifestarse, y lo hace en efecto en los antagonismos entre permanencia y cambio, o entre omisión y acción, o entre lo intemporal y lo efímero, o entre el reposo y el movimiento, o entre la tradición y el progreso, o entre la serenidad y la inquietud, entre la urgencia y la importancia, entre el “conato” spinoziano y la “voluntad de poder” nietzscheana, entre la “neofobia” y la “neofilia”, etc., etc. Cada una de estas formas tendría que analizarse por separado porque comprende características propias, pero todas tienen en común el carácter de oposición diacrónica. También en estos casos la opción unilateral por uno de los polos en conflicto determina la caída en alguna forma de razón unilateral. Lo predecible tranquiliza, pero se paga con la monotonía: lo impredecible es animado, pero supone siempre un riesgo. El conflicto se percibe en las apuestas: apostar o no apostar, apostar poco o mucho. Los juegos de azar simbolizan un carácter esencial de la vida humana, y particularmente de sus aspectos morales. Lo “hogareño” se opone a lo “extraño”; así el sosiego del sedentario al ansia del nómada, la serenidad del sabio, o del místico, a la inquietud del héroe, o del filántropo. Ambas tendencias conviven en el alma del hombre. Como la cabeza de Jano, tiene ésta una mirada retrospectiva y otra prospectiva, ambas igualmente indispensables.

La convergencia diacrónica no es en suma otra cosa que la concientización de la necesidad de esa convivencia. Pero ésta constituye un difícil equilibrio que, de manera similar a lo que ocurre en lo sincrónico, sólo se logra cuando se comprende que los cumplimientos óptimos son *imposibles*. Aquí también sólo son posibles cumplimientos parciales o graduales, que dependen de las relaciones entre los aspectos deónticos (normativos) y axiológicos (valorativos): es claro, y también trivial, que en cada caso se “debe” hacer lo “bueno” y evitar lo “malo”. Pero también se “debe” *hacer algo* para suprimir lo malo existente, o se debe *omitir* toda acción que pueda perturbar lo bueno existente. La ética convergente propone cuatro “axiomas deontoaxiológicos” que dan cuenta de esta complejidad, pero que, a la vez, permiten comprender las posibilidades de convergencia gradual entre los principios diacrónicos.

Digamos, como síntesis, y para concluir, que la fundamentación, en ética convergente, consiste en demostrar que hay cuatro principios éticos racionales, presupuestos *a priori* en todo fenómeno moral y que guardan entre sí relaciones conflictivas (en el sentido de que establecen exigencias cuyos cumplimientos óptimos son imposibles). La conflictividad no impide la fundamentación —como se ha pensado a veces— sino que, por el contrario, puede ayudar al reconocimiento correcto de los principios éticos. Al mismo tiempo, se advierte que la función fundadora espontánea de la razón, aunque aparentemente es obstaculizada por la función crítica, en realidad es, en sentido estricto, *complementada* por ésta.

Pero la fundamentación así entendida tiene que ser complementada a su vez por la aplicación. Todo principio ético va acompañado por una *presunción de aplicabilidad*. Es cierto que una aplicación sin fundamentación sería ciega, pero también lo es que una fundamentación sin aplicación sería vacía. La aplicación convergente se hace a partir del reconocimiento de la “imposibilidad de los óptimos”. Lo cual no impide convergencias parciales: éstas se vinculan con la flexión ética en el caso de los antagonismos sincrónicos y con los axiomas deontoaxiológicos en el caso de los diacrónicos. La ética convergente ofrece así un “paradigma de aplicabilidad” que contrapone a otros que de hecho son usuales y que desde esta perspectiva se denominan “de autoridad”, de “situación”, “de rigorismo”, “de provisionalidad”, y “de restricción compensada”. El de “convergencia” enfatiza la indemnidad de los principios por encima del cumplimiento óptimo de cada uno. El recurso a cumplimientos parciales puede permitir, precisamente, una “optimización de la convergencia” entre los cuatro.

Referencias bibliográficas

- Bertalanffy, Ludwig von (1980), *Teoría general de los sistemas*, México, F.C.E.
Francia, Alvaro (1984), *Introducción a la teoría general de los sistemas. En torno a una*

comprensión sistèmica de la cultura, Buenos Aires, Librería Agropecuaria.

Garvia, Roberto (1998), *Conceptos fundamentales de Sociología*, Madrid, Alianza.

Maliandi, Ricardo (1998), *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto.

Patón, H. J. (1948), *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, The University of Chicago Press.

Simmel, Georg (1968), "Das individuelle Gesetz", in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Hrsg von M. Landmann, Frankfurt a.M., Suhrkam, p, 1968:174-230.