

Ética aplicada como lugar del diálogo entre ciencia y filosofía

Ricardo Maliandi

Este trabajo intenta, en primer lugar, mostrar que la “ética aplicada”, aunque distinta de la “ética normativa”, la presupone necesariamente. En segundo lugar, indica la relación de la ética aplicada con la conflictividad, y en particular con la perplejidad que provoca el incremento de ésta en el mundo contemporáneo. Ni el “funcionalismo” ni la “teoría (sociológica) del conflicto” ofrecen una ponderación adecuada de la conflictividad. Se propone una perspectiva “convergente”, desde la cual se compatibiliza la necesidad de “minimizar” lo conflictivo con su reconocimiento como inevitable. La ética aplicada debe poner énfasis en la razón, contra las actitudes escépticas derivadas de aquella perplejidad. A partir de ahí, y teniendo en cuenta la *dialogicidad* de la razón, el presente artículo señala, en tercer lugar, el carácter necesariamente *interdisciplinario* de esta ética, por el cual ella puede convertirse en un fecundo y beneficioso diálogo mediador entre el penamiento filosófico y el científico.

El tema de la “aplicabilidad” de las normas morales constituye uno de los problemas clásicos de la ética normativa. La indudable importancia alcanzada hoy por la “ética aplicada” puede dar lugar, sin embargo, a que se produzcan, respecto de las incumbencias de las diversas áreas, ciertas confusiones, para evitar las cuales se requiere precisamente una distinción clara entre la “ética normativa” y la “ética aplicada”. Que sean distintas, a su vez, no significa que no tengan nada que ver entre sí, y, al margen de las discrepancias entre las maneras de concebir a una y a otra, es seguro que no se las puede desvincular totalmente.

Es menester tener en cuenta, ante todo, el ya mencionado carácter problemático que la “aplicabilidad” reviste para la ética normativa, es decir, para la reflexión ética filosófica (la cual abarca asimismo a la metaética). Todo sondeo reflexivo del *ethos* se enfrenta a la circunstancia de que la aplicación de normas o de valoraciones forma parte –y precisamente una parte decisiva– de la facticidad moral, o del “mundo de la vida”¹. De esto no hay escapatoria, ni siquiera por medio de expedientes relativistas. Se podrá, en efecto, sostener que todas las normas o todas las valoraciones son ilusorias, engañosas, etc., pero no se podrá negar que están presentes, ni que son fenómenos reales, fácticos, ni que quienes creen en ellas procuran generalmente aplicarlas en un determinado contexto de acción social. Más aún: no se podrá negar que también la denuncia del carácter “engañoso” se proyecta en alguna forma de aplicación. Sólo desde actitudes dogmáticas o arbitrarias puede eludirse el problema (o los problemas) que entraña esa aplicación, ya que no es directamente evidente qué hace “aplicable” una norma, ni cómo es posible aplicar una norma general a una situación particular, etc.

La ética normativa, concentrada sobre todo en la cuestión de la fundamentación (ya sea para proponer una fundamentación específica o para cuestionar determinadas fundamentaciones o la posibilidad de fundamentación en general), no puede desentenderse de la de la aplicación. Incluso es lícito afirmar que las dos cuestiones están fuertemente conectadas, y que el tratamiento de cualquiera de ellas con prescindencia de la otra conduce de modo inevitable a posturas uni-

¹ La expresión “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) fue acuñada por Husserl para aludir al ámbito pre-científico y cotidiano de la experiencia sensible, distinguiéndolo de las experiencias obtenidas mediante mediciones específicas en las ciencias exactas. El “mundo de la vida” es no sólo el mundo en que vivimos, sino también una base presupuesta en todo conocimiento, incluso el de las ciencias. Alfred Schutz aplicó el concepto en sus estudios sociológicos, y Habermas, con similar criterio, lo ha usado especialmente en el tomo II de su *Teoría de la acción comunicativa*, contraponiéndolo al concepto de “sistema”. Trata de desvincularlo del “paradigma de la conciencia”, y lo presenta como un “acervo culturalmente transmitido y lingüísticamente organizado de patrones de interpretación”, que abarca infinidad de elementos culturales, prácticas sociales, normas, habilidades, órdenes institucionales, estructuras de la personalidad, etc., es decir, un conglomerado que nunca puede tematizarse por entero, y que opera determinando pre-comprensión de las diversas situaciones. Es, según Habermas, el necesario complemento del concepto de acción comunicativa” como base para la teoría general de la sociedad. Se trata asimismo, sin embargo, de una realidad que se ve cada vez más colonizada y desfigurada por el sistema capitalista.

laterales o reduccionistas. El problema de la aplicación –o, mejor, de la aplicabilidad– se formula aproximadamente en estos términos: ¿cómo pueden aplicarse las normas –que tienen necesariamente un contenido general– a situaciones que son siempre únicas, concretas, irrepetibles? Las dos respuestas extremas y estereotípicas se conocen, respectivamente, como “casuismo” y “situacionismo”². El casuismo interpreta las situaciones como “casos” específicos de aplicación de normas generales, y afirma no sólo la posibilidad de una “casuística” moral, sino que ve en dicha casuística la tarea principal de la ética normativa³. El situacionismo, por el contrario, cree que la toma de decisión sólo puede basarse en la situación misma, con independencia de la norma, e incluso de toda disquisición ético-normativa. Ambas respuestas resultan unilaterales, y una ética normativa razonable tiene que moverse más bien en una posición intermedia. La “ética aplicada”, por su parte, concíbasela como se la conciba, presupone ya (es decir, a ella no le incumbe el esfuerzo de elaborar) alguna respuesta coherente y clara a ese viejo y clásico problema. Por lo tanto, una relación *prima facie* entre ética normativa y ética aplicada consiste en que ésta presupone a aquella.

Hay, empero, otro aspecto no menos relevante en la conexión de la ética aplicada con la ética normativa: sólo ésta puede fundamentar las normas, y, por tanto, legitimar la aplicación de las mismas. La ética normativa no aplica las normas (esto último sería tarea de la ética aplicada –suponiendo que el adjetivo “aplicada” aluda efectivamente a las normas, como venimos haciéndolo hasta aquí–) pero determina cómo y cuándo la aplicación tiene validez, o al menos, proporciona un criterio para eso. De hecho puede haber, sin duda, quienes pretendan hacer “ética aplicada” prescindiendo de toda cuestión de validez. Sin embargo, es poco probable que desde tal prescindencia se obtengan, precisamente, resultados válidos. Es preciso tener presente que la de la validez es una *quaestio juris*, no una *quaestio facti*. Quien se atiene exclusivamente a lo que es de hecho, no puede en-

² Me he ocupado del tema con más detalle en publicaciones anteriores, como *Cultura y conflicto*, Buenos Aires, Biblos, 1984, pp. 38 ss., y *Ética: conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2da. ed., 1994, pp. 104 ss.

³ Corresponde distinguir los conceptos de “casuística” y “casuismo”. El primer término indica un procedimiento –indispensable por ejemplo en jurisprudencia– para indicar la norma o la ley bajo la que es posible juzgar un “caso” determinado. El “casuismo”, en cambio, es una *actitud* consistente en atenerse exclusivamente a ese procedimiento, o en creer que todas las situaciones pueden reducirse a “casos” de aplicación de una ley.

tender lo que es de derecho, y por tanto no puede entender las cuestiones éticas. Dejar a un lado la validez, no tematizarla, no problematizarla, equivale también a transitar el laberinto de lo arbitrario.

La ética aplicada, en todo caso, se distingue claramente de la ética normativa en que, a diferencia de ésta –aunque de acuerdo con el mismo rasgo que nos sirvió para destacar su interconexión–, no busca ni cuestiona fundamentos, sino que simplemente los presupone. En la ética normativa las situaciones concretas pueden servir como ejemplos de la aplicabilidad de los principios (o “normas básicas”), o bien como puntos de apoyo en la búsqueda o investigación de dichos principios. En la ética aplicada, por el contrario, la dirección es inversa: va de los principios a las situaciones; se apoya en aquellos para ofrecer soluciones a estas últimas. Hay en este punto una similitud con lo que Kant señalaba con respecto a la “facultad de juzgar”: la “reflexionante” va del caso a la ley (o de la intuición al concepto), en tanto que la “determinante” hace el recorrido inverso: de la ley al caso (o del concepto a la intuición). La ética aplicada, por otro lado, cumple una función similar a la de la cotidiana *reflexión* moral (precisamente no “reflexionante” en el apuntado sentido kantiano), es decir, a lo que hace cada ser racional con lo que Kant llamaba “conocimiento moral racional común”: enfrenta la situación concreta y procura ofrecer una solución. La significativa diferencia reside en que es un conocimiento moral racional que ya ha pasado, entre otras cosas, por el conocimiento “filosófico” (no ejerce directamente, sino que da por supuesto el paso del “juicio” *reflexionante*). Es, en tal sentido, una especie de “vuelta” desde el conocimiento filosófico al conocimiento “común”, ahora enriquecido, por así decir, a través de su paso por la filosofía.

Todo el mundo practica la reflexión moral (se entra en ella, de hecho, cada vez que a la mera enunciación de una norma o de un juicio moral se añade el intento de referir concretamente lo enunciado a una determinada situación, o cada vez que surgen las dudas morales, o cada vez que se requiere u ofrece un consejo moral, etc.); pero no todo el mundo practica la ética normativa, y, por tanto, no todo el mundo practica la ética aplicada. Esta no es estrictamente filosófica, pero no puede prescindir de supuestos filosóficos. Así como cualquier reflexión filosófica se apoya, sabiéndolo o no, en el concreto “mundo de la vida”, así también cualquier concreta aplicación ética a una situación concreta se apoya, sabiéndolo o no, en una más abstracta reflexión ética filosófica.

Ya tenemos, entonces, tres cosas entre las cuales hay que distinguir: la “ética normativa” (filosófica), la “reflexión moral” (afilosófica, o al menos pre-filosófica, o *lebensweltlich*), y la “ética aplicada” (acaso post-filosófica)⁴, que participa de las dos anteriores sin identificarse con ninguna de ellas.

Es lícito sostener que la ética normativa, en cuanto tematización reflexiva del *ethos*, viene siendo, desde hace aproximadamente veinticinco siglos, una disciplina filosófica, cuya tarea consiste en esclarecer y, si es posible, resolver los problemas teóricos que plantea la praxis. En tal sentido, ella se constituye como “filosofía práctica”, es decir, como reflexión sistemática sobre lo normativo. Aunque haya habido “filósofos prácticos” que fueron, a la vez, “moralistas”, se trata de tareas disímiles: el especialista en ética (para el que, en los últimos tiempos, se acuñó la denominación de “eticista”) se esfuerza en fundamentar las normas, o, por lo menos, en cuestionar críticamente sus fundamentos; el moralista, en cambio, procura imponerlas. Es cierto que esta distinción se relativiza por el hecho de que las normas fundamentadas se imponen más fácilmente que las que carecen de fundamentos, o, sobre todo, por el de que a la ética no atañe sólo el problema de la fundamentación, sino también, como ya se señaló, el de la aplicabilidad; pero lo decisivo de la distinción mantiene su validez: no es lo mismo tematizar, estudiar, investigar sistemáticamente lo normativo, elaborar teorías filosóficas al respecto, que predicar una moral determinada, o esforzarse en que un determinado código de normas sea fácticamente respetado, observado, cumplido.

En la reflexión moral, sin duda, la normatividad es “directa”, mientras que a la ética filosófica le corresponde, más bien, una “normatividad indirecta”⁵. Hay que admitir que, en su condición de “filosofía práctica”, la ética no se restringe a desempeñar el papel de mera “teoría de lo práctico”, sino que es “práctica” ella misma. Lo es en

⁴ En esta expresión el prefijo “post” no debería entenderse como lo que ha “superado” el nivel filosófico y puede ya prescindir de él para siempre (en un sentido análogo en que se pretende, por ejemplo, que lo “post-moderno” ha superado la modernidad, o lo “post-metafísico” ha superado la “metafísica” –y ahora al margen de las desmesuras implícitas en tales pretensiones), sino, simplemente en el sentido de lo que necesariamente ha debido dar un paso previo por lo filosófico, aunque no continúe ahora en el marco de la filosofía. El carácter “postfilosófico” de la ética aplicada no alude a una “superación”, sino a una asunción y un reconocimiento extrafilosóficos (por transdisciplinares) de la configuración filosófica precedente, a la que en cualquier momento puede ser menester retornar.

⁵ Cf. HARTMANN, Nicolai, *Ethik*, Berlin, W.de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, p.29 ss.

la medida en que aporta, o aspira a aportar, un saber que estimula y madura la capacidad moral del agente⁶. Pero dicho saber siempre se deja distinguir de la presión normativa directa que ejercen, o al menos tratan de ejercer, los “moralistas”. La normatividad “directa” está referida sobre todo al *qué* del “deber”; la indirecta, más bien al *por-qué*. La ética normativa se despliega como una investigación sistemática de esto último.

La distinción precedente –que en sentido lato corresponde a la diferencia entre “moral” y “ética”–, aunque puede ser discutida, es generalmente aceptada entre los estudiosos de los problemas éticos⁷. Importa, en todo caso, tenerla en cuenta, porque de otro modo el crédito que se viene acordando a la “ética aplicada” durante los últimos años podría llevar a pensar que la natural distancia entre las incumbencias del “moralista” y las del “eticista” ha quedado restringida, o relativizada, o incluso anulada. Ello sería incorrecto, aun cuando resulte lícito admitir que el eticista ha aumentado, gracias a la “ética aplicada”, su posibilidad de contribuir a la resolución de conflictos concretos.

Una adecuada comprensión de la “ética aplicada” requiere considerar el hecho de que ésta resume, en definitiva, los esfuerzos más razonables por enfrentar y resolver los múltiples conflictos actuales, especialmente aquellos –que son legión– refractarios a las pautas tradicionales. La ética aplicada, en suma, expresa la perplejidad en que nos sume la conflictividad contemporánea. La crisis de nuestro tiempo se caracteriza, entre otros muchos rasgos, por el creciente desequilibrio entre el número de conflictos y los recursos disponibles para resolverlos, mitigarlos o regularlos. Es cierto que, en todo sistema social, y proporcionalmente al grado de complejidad alcanzado por dicho sistema, los mecanismos regulativos se convierten también en fuentes o causas de nuevos conflictos. Pero no menos cierto es que esos mecanismos resultan indispensables para prevenir el caos. La carencia o insuficiencia de recursos anticonflictivos conduce directamente a la locura social, o, por lo menos a algo así como una neurosis social, fenómeno semejante al que se produce en un individuo cuando ya no sabe cómo resolver sus conflictos personales.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 3. La reflexión ética, según Hartmann, es la única que puede emancipar al hombre de toda “tutela” y convertirlo en un ser plenamente responsable.

⁷ Salvo, por cierto, cuando se introduce la terminología hegeliana y se traduce *Sittlichkeit* por “eticidad” o incluso por “ética”, en cuyo caso el sentido de los términos sufre casi una inversión.

Ahora bien, ¿por qué, y para qué hay conflictos en el nivel social? Esta cuestión suele ser planteada y respondida desde dos posturas sociológicas y antropológico-culturales ya clásicas, divergentes entre sí: el “funcionalismo” y la “teoría del conflicto”. Las concepciones filosóficas y sociológicas de corte funcionalista tienden a presentar la armonía como el estado social “normal”, y los conflictos, por tanto, como perturbaciones “anormales” o “patológicas”. Las concepciones vinculadas a la teoría del conflicto, en cambio, sostienen que la generación de conflictos constituye más bien la fisiología de lo social. Veamos un poco más esta contraposición, de especial importancia, a mi juicio, para el esclarecimiento de la “ética aplicada”.

Las teorías funcionalistas, que ven lo social como un sistema orgánico, en el que cada parte cumple una función específica, suponen una base consensual originaria que constituye el permanente núcleo de integración. Desde tal perspectiva, los conflictos aparecen como anomalías. Sería pensable, en principio, una sociedad sin conflictos. En esta línea es especialmente famoso el funcionalismo estructural de Talcott Parsons⁸, aunque existen antecedentes claros en Rousseau y posiblemente más antiguos⁹. Parsons, alumno de Malinowski y estudioso de la obra de Max Weber, concibe los sistemas sociales como cuerpos orgánicos cuyos “órganos” o subsistemas se regulan mutuamente y dan garantía de permanencia al conjunto. Esos subsistemas son el *económico*, el *político*, el *comunitario* y el *cultural*, cada uno de los cuales cumple funciones específicas que, si no son perturbadas por conflictos, aseguran la marcha “normal” de la sociedad. Admite, sin embargo, que el “subsistema” cultural, aparte de su función dentro del sistema social, constituye también un sistema con cierta autonomía, y además, con capacidad para controlar a los otros subsistemas, ya que proporciona las normas y los

⁸ Cf. PARSONS, Talcott, *The Social System*, New York, Free Press of Glencoe, 1951.

⁹ Ya el Estado ideal platónico, por ejemplo, sugería la posibilidad de una organización social orgánica. Los antecedentes más directos de Parsons, sin embargo, se encuentran en las primeras décadas del siglo XX, en la antropología cultural de Malinowski y Radcliffe-Brown. Este último, especialmente, fue el encargado de poner énfasis en las analogías de lo social con lo “orgánico” en el sentido biológico. Sus investigaciones, sin embargo, enfocaban especialmente las “sociedades primitivas”, relativamente pequeñas. Una forma de funcionalismo caracterizó asimismo a ciertas corrientes del anarquismo, cuando éste ponía de relieve el valor de la cooperación mutua (Kropotkin, o, en nuestro tiempo, Montagu). Sociólogos como Merton (cf. MERTON, R.K., *The Social System*, New York, The Free Press of Glencoe, 1949) y Parsons aplicaron la perspectiva funcionalista al análisis sociológico en general.

valores para la acción. De este modo, la teoría funcionalista estructural destacaba los aspectos orgánicos a expensas de una omisión de los aspectos propiamente conflictivos, y dando una imagen *estática*, ineficaz para explicar las variaciones que sufre o puede sufrir todo sistema social. Más tarde trató Parsons, por cierto, de reparar esta falta, desarrollando una peculiar teoría del “cambio social”, según la cual dicho cambio consiste en transformaciones de los subsistemas en dirección al logro de mejores adaptaciones. Pero, aunque con ello abandonaba su perspectiva “estaticista”, mantenía el funcionalismo, obsesionado en poner de relieve los engranajes de la regulación e integración social. De todos modos, el caso de Parsons, aunque paradigmático, se inscribe en un registro muy amplio, que constantemente ampara nuevas variantes¹⁰.

En el marco sociológico se han contrapuesto a las distintas formas de funcionalismo concepciones, asimismo diversas, correspondientes a la llamada “teoría del conflicto”. Aquí no es pensable una sociedad sin conflictos. Aunque, al menos en algunos de sus representantes, esta perspectiva pone el acento también en conceptos derivados de la biología (como el de “lucha por la vida” en el darwinismo), se percibe la conflictividad como algo natural. Con antecedentes desde la antigüedad (por ejemplo, en Empédocles o en Heráclito), esta importante concepción (o, mejor, *género* de concepciones, ya que abarca muchas distintas en otros aspectos), tuvo en la Edad Media representantes como Ibn Khaldun (siglo XIV), que marcó las necesarias relaciones conflictivas entre pueblos nómadas y sedentarios, y, más tarde, Jean Bodin (siglo XVI), que las vio entre conquistadores y conquistados, o Hobbes (siglo XVII), que presentó el estado de naturaleza como la “guerra de todos contra todos”. Fue en el siglo XIX un elemento central en el pensamiento de Marx (con la idea de la “lucha de clases”¹¹) como las de Simmel, Weber, Coser, Rapoport, o particularmente Ralf Dahrendorf¹², quien percibe la integración social más bien como un fenómeno coercitivo, y los con-

¹⁰ Entre ellas, la adoptada por la “teoría de sistemas” cuando se aplica a lo social, como en el caso de Niklas Luhmann (cf., por ej., LUHMANN, N., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, y toda la polémica que este autor mantuvo con Habermas).

¹¹ En las concepciones dialécticas, sin embargo, los conflictos en general (e incluso el de la “lucha de clases”) son entendidos como algo provisional, cuya superación tiene que producirse tarde o temprano.

¹² Cf. DAHRENDORF, Ralf, *Konflikt und Freiheit. Auf dem Weg zur Dienstklassengesellschaft*, München, R.Piper & Co.,1972.

flictos como factores de cambio, imprescindibles para la dinámica del sistema. Ahora bien, es posible que tanto Dahrendorf como los demás teorizadores de esa línea tengan tendencia (una tendencia que quizá se remonta, como dije, a Heráclito o a Empédocles) a exagerar los aspectos “positivos” del conflicto. Parecería entonces que una sociedad sin conflictos no sólo no es pensable, sino que tampoco sería deseable, porque los conflictos no representan la patología, sino la *fisiología* social. Se pasa, por así decir, de la impugación de lo conflictivo a su celebración.

Para no caer en ninguno de esos extremos, de todos modos, creo que lo “normal” podría imaginarse como un equilibrio entre la producción de conflictos, por un lado, y la cantidad o la eficacia de los mecanismos de regulación, por el otro, y podría creerse que cuando dicho equilibrio se quiebra, el proceso de desintegración se manifiesta en síntomas cada vez más contundentes, como ocurre en nuestro tiempo. Quiero decir que los conflictos, en sí mismos, no tienen por qué provocar terror, ni ha de interpretarse que su existencia constituye indefectiblemente el síntoma del desastre ; pero tampoco es necesario aplaudir y festejar esa existencia. Lo razonable parece estar a mitad de camino entre ambas actitudes: el esfuerzo por minimizar lo conflictivo es perfectamente compatible con la admisión de que lo conflictivo es parte integrante de la dinámica social.

Bioética, ética de los negocios, ética de la informática, ética de la política, ética de la educación, etc., etc., designan los variados ámbitos en que se presenta hoy la “ética aplicada”. Ella va gradualmente adquiriendo hegemonía –sobre todo en lengua inglesa, pero ya prácticamente en todas las lenguas de importancia científica– entre las publicaciones sobre cuestiones éticas. Es obvio que dicha hegemonía se vincula con la crisis contemporánea. Aunque nadie sepa muy bien qué ha de entenderse bajo el rótulo de “ética aplicada” (o también “ética práctica”, como se la denomina en ocasiones, aunque cada vez con menos frecuencia), parece haber una especie de consenso tácito en que con esa expresión se alude a una forma de ética que enfrenta los problemas de la praxis –y en especial los más actuales y urgentes– de un modo más contundente que aquel en que lo había hecho en el pasado. Precisamente esta circunstancia puede provocar la confusión que mencioné antes: puede hacer creer que ya no hay más límites entre ética y moral, y que toda ética ostenta una “normatividad directa”. Pero las cosas no son así. La ética normativa, como tal, sigue siendo (y lo será mientras exista) *indirectamente* normativa. Podría también decirse que ella no es *constructiva*,

sino *reconstructiva*. Lo nuevo consiste en que ahora goza de un mayor reconocimiento y se recurre a ella con mucha mayor frecuencia. La ética normativa, filosófica, que no se debe confundir con la moral, tampoco se debe confundir con la “ética aplicada”, aun cuando se admita que ésta no puede hacer nada sin aquella. Lo que explica la expansión del recurso a la ética es ante todo la toma de conciencia de que hay cada vez más conflictos de muy difícil solución, y el descrédito de los “moralistas” (y, en general, de los métodos dogmáticos, arbitrarios o infundados de “presión normativa”), pero también la consecuente perplejidad general, que asoma detrás de los ademanes cínicos.

Dos son las principales fuentes de perplejidad. Por un lado, se trata de viejos problemas morales que antes solían resolverse, sin embargo, mediante la aplicación de normas ahora obsoletas. La pérdida de vigencia de normas que han sufrido demasiadas transgresiones se traduce en desengaño, prevención e incredulidad, pero ante todo en una cabal desorientación frente a la cada vez más inabarcable complejidad del *ethos*. Por otro lado, la perplejidad se produce frente a problemas morales nuevos que plantea el actual desarrollo tecnológico y para cuya solución, por tanto, ni siquiera existen normas tradicionales. No se trata ya de normas anacrónicas, sino de situaciones inéditas. Los dos tipos de problemas, además, muestran a menudo significativas conexiones, como ocurre, por ejemplo, con el problema del aborto. Este involucra un problema moral antiguo, pero presenta complicaciones nuevas derivadas de las actuales tecnologías reproductivas. Una situación similar se da con respecto a la eutanasia: se carece de normas morales específicas, por ejemplo, frente a las nuevas posibilidades tecnológicas para la conservación artificial de la vida. Siguiendo con problemas de la bioética, se puede mencionar los que atañen a la relación médico-paciente, donde aún está por decidirse cuáles son los criterios morales que se deben hacer valer ante las nuevas tecnologías terapéuticas, o los que plantea la “ingeniería genética”, que reabre, entre muchas otras cuestiones, la de la “eugenesia”, relacionándola ahora con la posibilidad de transformación del genoma humano. La biotecnología crea innumerables problemas morales del segundo tipo, es decir, situaciones inéditas para manejarse en las cuales nunca existieron normas morales específicas¹³. La ética

¹³ Sobre el amplísimo repertorio de problemas éticos latentes, o ya presentes, en los actuales desarrollos biotecnológicos, y sobre la consecuente necesidad de institucionalizar un amplio debate público acerca de esas cuestiones, se hallará mucha e interesante información en RIFKIN, Jeremy, *El siglo de la biotec-*

filosófica tiene que estudiar ahora las relaciones entre los “modos aléticos” (posibilidad, realidad, necesidad) y los “modos deónticos” (permisión, prohibición, obligación). Por ejemplo, siempre se supo que no es “lícito” todo lo que es “posible”, y ahora esto se manifiesta claramente ante posibilidades como la del tráfico de órganos, la discriminación genética, las armas bacteriológicas, etc., etc. Pero también se dan, o se darán, casos en los que la mera posibilidad técnica inaugure la licitud, e incluso la obligación moral (tal es el caso en la implementación de medios biotecnológicos para prevenir o curar el SIDA, el cáncer u otras terribles enfermedades que aquejan al género humano).

La ética aplicada comprende asimismo áreas como la de la llamada “ética del medio ambiente” o “ética ecológica”, vinculada con las amenazas que la generación actual ha inferido, deteriorando la biosfera, a las generaciones futuras y, en general, a la supervivencia de la especie humana. De la respectiva concientización surgieron los movimientos ecologistas, que, sin embargo, no hay que confundir con la ética ecológica. Aunque ésta puede, y de hecho suele, prestar fundamentos al ecologismo, también puede y suele ser un vehículo para su crítica. Coinciden, en todo caso, en testimoniar la creciente preocupación por cuestiones que involucran a la humanidad en su conjunto, y no sólo a la humanidad, sino a toda la vida sobre el planeta, es decir, a la “naturaleza”. Surge, en relación con esto, un conflicto nuevo, porque ciertas medidas que se tomen, por ejemplo, en favor de los “derechos humanos” pueden afectar la “naturaleza” en sentido amplio, y viceversa. Hoy se sabe que la pretensión (surgida ya en el neolítico) de un dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza no es más que una gran ilusión. La actual tecnología marca el límite a partir del cual la explotación de la naturaleza comienza a convertirse en un suicidio colectivo. En una situación semejante surge la conciencia de la responsabilidad que cada generación humana tiene por las generaciones subsiguientes. En el caso de la nuestra, sabemos que estamos destruyendo el hábitat de las próximas y, por tanto, condenando al género humano a una extinción masiva. Cuando esa responsabilidad se asume y se procura obrar en consecuencia, se suele hablar de “ética del futuro”¹⁴, que es también una manera específica de hacer ética aplicada.

nología. *El comercio genético y el nacimiento de un mundo feliz*, Barcelona, Crítica, 1999, passim.

¹⁴ Cf. el ya clásico libro de JONAS, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a.M., Insel Verlag, 1979 (8ª. Ed. 1988) (Trad. Española: *El principio de*

Los problemas de la ética aplicada no sólo son complejos por los rasgos propios de cada uno, sino también por las múltiples interrelaciones que presentan. Unos se subsumen en otros, o surgen como consecuencias de otros. A menudo las soluciones para unos resultan incompatibles con las soluciones para otros. Los problemas ecológicos, por ejemplo, exigen respuestas económicas y/o políticas y/o educativas; pero también la economía, la política y la educación son hervideros de cuestiones de ética aplicada, que a su vez exigen respuestas de otras áreas. Aunque las respuestas tienen que elaborarse inevitablemente con teorías, las exigencias de respuesta son exigencias prácticas perentorias en grado sumo, que surgen de la honda y compleja situación crítica en que nos encontramos. La ética aplicada, aunque aún no haya sido (y acaso, en definitiva, no pueda ser) clara y consensuadamente definida, se entiende en función de sus propios problemas, es decir, de las exigencias de solución que tales problemas traen consigo. No sé si esto significa que la ética aplicada venga, siquiera en alguna medida, a llenar el hueco que, en nuestro tiempo, ha dejado la carencia de fe religiosa¹⁵ –al margen de que dicha fe no ha desaparecido, sino que más bien parece dispersarse en las mitologías emocionales de las sectas o transfigurarse en el escapismo de las drogadicciones (todo lo cual, de nuevo, plantea nuevos problemas de ética aplicada)–; pero es evidente que representa una actitud *sui generis*, cada vez más extendida. Concita intereses filosóficos y de la mayoría de las disciplinas científicas, y si en algo coinciden casi todos sus cultores es, precisamente, en su imprescindible *interdisciplinariedad*.

La importancia del concurso interdisciplinario en la actual problemática ética ha sido puesta de relieve por la ética del discurso. Lo que Apel llama “parte B” de dicha ética (fundamentación de las condiciones de aplicabilidad del principio del discurso en las situaciones fácticas, históricas –que no debe confundirse con el problema tradi-

responsabilidad, Barcelona, Herder, 1995). También BIRNBACHER, Dieter, *Verantwortung für zukünftige Generationen*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1988

¹⁵ Adela Cortina lo expresa así: “Hace algún tiempo las gentes esperaban estas respuestas de la religión, pero la experiencia de vivir en sociedades pluralistas, en las que conviven distintas propuestas de vida feliz –distintas morales de máximos– nos ha llevado a dirigir los ojos hacia la ética pidiéndole esas respuestas que, por racionales, deberían ser comunes a todos” (CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 1993, p. 165). A renglón seguido, sin embargo, esta autora destaca el hecho de que “en el terreno de la filosofía moral existe un pluralismo tan amplio como el que se da en el terreno de lo moral” (loc.cit.).

cional de la aplicación de normas morales, para el que Aristóteles proponía la solución de la *phronesis* y Kant la del “juicio”, o, mejor, “facultad de juzgar”: *Urteilkraft*–) requiere imprescindiblemente la cooperación con el saber de los expertos acerca de todo lo que resulta relevante en las situaciones concretas¹⁶. Del mismo –o, al menos, análogo– modo, la llamada “ética aplicada” resulta, ante todo, de la conjunción entre una reflexión ético-filosófica en la que se tematiza a fondo la cuestión de los fundamentos, y un repertorio de información científica acerca de una determinada situación concreta. Este repertorio puede estar o no confeccionado a su vez por disciplinas científicas distintas, así como aquella reflexión puede resultar o no de la confluencia entre criterios filosóficos distintos. La razonabilidad estará, en todo caso, en proporción directa a la multiplicidad disciplinaria e “ideológica”, siempre que no derive en fárrago caótico y logre, por el contrario, un orden orgánico. Puede entonces advertirse que hay dos niveles de “aplicación”: 1) el que, derivando de esa confluencia, se plasma como un tipo especial de reflexión moral (ya no espontánea, sino “ilustrada” –o, si este término irrita, “documentada”, “instruida”–), y 2) el de las operaciones que dicho tipo de reflexión puede efectuar con respecto a la situación concreta¹⁷.

El interés sensiblemente creciente (manifestado en publicaciones y en la demanda de información y de formación de expertos) por la ética aplicada es un índice elocuente de que se está tomando conciencia de los problemas éticos y de la necesidad de resolverlos. Aunque se siga discrepando acerca de lo que corresponde entender por “ética aplicada”, se advierte cada vez con mayor claridad la urgencia de recursos racionales para hacer frente a los múltiples y complejos conflictos que la época trae consigo. Como incluso la presión normativa de la moral se ha vuelto insuficiente, sólo quedan dos alternativas: la aceptación escéptico-relativista de la “falta de sentido” del *ethos*, o el intento de una rehabilitación de la capacidad racional humana para enfrenar el cúmulo conflictivo. El escepticismo moral puede ser por momentos fascinante o “encantador”¹⁸, pero en situaciones de urgencia involucra una peligrosa carencia de

¹⁶ Cf. APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 169-170.

¹⁷ Cf. MALLANDI, Ricardo, *Ética: Conceptos y problemas*, Buenos Aires, Biblos, 2a. ed., 1994, pp. 68-69.

¹⁸ Cf. MALLANDI, Ricardo, “El discreto encanto del escepticismo ético”, en *La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente*, Buenos Aires, Almagesto, 1998, pp. 297-329.

responsabilidad. La razón práctica ha sido desprestigiada por quienes la usan como disfraz para dar a sus iniquidades apariencia de justicia; pero este falso uso de la razón constituye en realidad una forma más de sinrazón, que sólo puede ser descubierta y corregida por medio de un uso adecuado de la razón. La alternativa a (la apuesta por) la razón no es sólo la fuerza: es la resignación a vivir en un mundo en el que ya no tenga sentido distinguir entre lo justo y lo injusto. Negar todo crédito a la razón implica también perder todo derecho a protestar por la falta de justicia. Será incoherente consigo mismo quien abrace el escepticismo moral y continúe, sin embargo, quejándose de la corrupción, la malevolencia o, incluso, la perversidad. Cualquiera de esas quejas presupone la afirmación de que las cosas podrían –y deberían– ocurrir de otra manera.

Si todos nos resignamos, con escepticismo y pesimismo, a que el caos sea cada vez mayor, el caos será efectivamente cada vez mayor, porque los conflictos no resueltos se acumularán. La generación de conflictos es un proceso incesante e inevitable, y esta circunstancia explica la paradoja de que sea tan racional intentar resolverlos, e incluso evitarlos, como reconocer, en general, su inevitabilidad. La verdadera causa del caos no está en la mera conflictividad (o estructura conflictiva de la realidad social), sino en la *acumulación* de conflictos concretos, acumulación que se produce cuando no se hace nada por evitar –entre el montón de conflictos inevitables– al menos aquellos que son evitables, ni por resolver aquellos que, siendo inevitables, son al menos solubles, ni, en fin, por regular los que se muestran como insolubles. Lo social es conflictivo, pero toda sociedad es también una maquinaria de instituciones anticonflictivas. Ahora bien, una característica de nuestro tiempo está constituida por la evidencia de que las instituciones destinadas a minimizar los conflictos no ejercen ya su función, o la ejercen deficientemente. Y cuando esto ocurre –ya lo dije antes– las sociedades enloquecen.

Ante semejante evidencia, sin embargo, la resignación no parece el recurso más razonable. ¿No sería más sensato tratar de averiguar la causa de ese fracaso institucional, y, mientras tanto –y aun a riesgo de incurrir en algún grado de ingenuidad–, reivindicar al menos un poco de la confianza en la racionalidad? Ello requiere, por supuesto, reconocer en la razón la exigencia de minimizar (evitar, resolver o regular) los conflictos. El éxito, en estas cuestiones, nunca está garantizado de antemano: de lo que se trata es, sencillamente, de “apostar” por alguna de las diversas alternativas, y lo racional, desde luego, es siempre una alternativa a mano. La “ética aplicada” puede ser mejor com-

prendida si se la interpreta precisamente como una específica apuesta por la razón. Como en toda apuesta, se puede perder; pero quien en eso pierda sólo aparecerá como ingenuo, no como arbitrario. Al fin y al cabo, la arbitrariedad también es una forma de ingenuidad.

La alternativa de la resignación, que va ligada al pesimismo, es decir, al escepticismo ético, tampoco se basa en certezas, sino en conjeturas, y, por tanto, también puede errar. En otros términos, ella es también una apuesta. Es cierto que su riesgo es menor, porque, si acierta (en caso de que se compruebe efectivamente que cualquier esfuerzo racional hubiese sido inútil), tendrá al menos la necia satisfacción de ver corroborados sus pronósticos funestos, y si pierde (es decir, si tales pronósticos fallan, y la situación mejora), el apostador escéptico también se verá favorecido, ya que participará de los beneficios generales. Por eso se manifiesta la suya como una apuesta *unfair*, una manera de “hacer trampas”. Lo correcto, el *fair play* de una apuesta, está en el riesgo que se asume, pero en el caso del escepticismo el apostador gana siempre, cualquiera sea el resultado, y por tanto el riesgo es mínimo o nulo. La apuesta escéptica involucra, además, cierto cómodo amoralismo, es decir, la convicción de que ante una situación ya caótica, o que amenaza convertirse en caos, caduca toda obligación moral. Como la mayoría de las normas han perdido su vigencia, se infiere que la normatividad moral ha perdido toda su validez. Justamente, en la recalcitrante confusión de la vigencia fáctica con la validez se ha apoyado el relativismo ético desde tiempos de los sofistas.

Siempre es preciso recordar que las normas concretas no se identifican con los principios éticos, pese a que éstos son, naturalmente, también “normativos”. Las teorías de ética normativa se han elaborado como intentos de mostrar principios en los que, en todo caso, aquellas normas concretas pueden “apoyarse” de algún modo. Posiblemente un gran error de la mayoría de las éticas tradicionales haya consistido, ya sea en suponer que las normas concretas se “absolutizan” a través de dicho apoyo, o bien en pretender que a partir de los principios pueden inferirse normas absolutas. En cualquiera de estos casos se ofrece un flanco muy débil a los ataques argumentativos del relativismo o incluso del escepticismo, porque es demasiado fácil mostrar y demostrar que las normas concretas siempre son relativas y contingentes. Lo paradójico es, no obstante, que ellas tienen o adquieren auténtica validez para determinadas situaciones.

Creo que uno de los mayores aportes de la “ética del discurso” de Apel consiste en resolver esa paradoja. El “principio” de dicha ética

no es una mágica fuente de “absolutidad” para las normas, ni un axioma desde el que puedan inferirse normas absolutas, sino tan sólo un indicador procedimental que señala cómo determinadas normas adquieren validez (legitimidad) para determinadas situaciones. Esto, que puede parecer muy simple, arroja una gran luz sobre el *ethos*, y lo esclarece para quien no se obstina en no mirar o en mirar y no comprender.

Precisamente porque el *ethos* tiene dos niveles (el de los “principios” y el de las “normas” situacionales concretas), la “ética del discurso” es también una ética de “dos niveles”: el del “principio” (o “metanorma”) que esa ética fundamenta, y el de los “discursos prácticos” a los que dicho principio remite. La “fundamentación de normas” no es tarea de la ética, sino de quienes intervienen o son representados en “discursos prácticos”, es decir, en diálogos argumentativos tendentes a resolver determinados conflictos de intereses¹⁹. El principio de la ética del discurso simplemente exige que “todos los conflictos y todas las diferencias de opinión acerca de pretensiones de validez –y con ello también la fundamentación de normas– sean sometidos a los discursos de los afectados”²⁰.

De tal manera, se logra una razonable mediación entre los extremos, ya señalados antes, del “casuismo” y del “situacionismo”. No hay que pensar que una norma, por ser “válida” ahora, tiene que serlo siempre (concesión al situacionismo); pero tampoco hay que suponer que el criterio de acción moral tiene que ser proporcionado por la situación misma. Lo es, en realidad, por un “principio” (concesión al casuismo); pero lo es indirectamente, ya que este principio no fundamenta directamente la norma, sino que sólo alude al procedimiento que permite fundamentarla²¹. En ambas concesiones parciales se pone de relieve, además, una diferencia decisiva, tanto con

¹⁹ Para una exposición breve y clara de esta cuestión, cf. la entrevista que realicé a Apel en el suplemento literario de *La Nación*, Buenos Aires, del 17.3.91, bajo el título “Actualidad de la ética discursiva”, reproducida como “Apéndice” en MALIANDI, Ricardo, *Transformación y síntesis*, Buenos Aires, Almagesto, 1991, pp. 87 ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 91.

²¹ Este es uno de los sentidos en que puede decirse que la “ética normativa” es indirectamente normativa. El otro sentido, que, en el fondo, está muy emparentado con éste, es el que señalaba ya Nicolai Hartmann: la ética es una especie de “mayéutica de la conciencia moral”, (cf. HARTMANN, Nicolai, *op.cit.*, p.29) que reconduce a ésta hacia sus propios principios. Es decir, la ética no elabora ni propone principios, sino que los descubre. En términos de la ética del discurso se diría que los “reconstruye”.

el situacionismo como con el casuismo: se abandona la perspectiva monológica que esas dos actitudes extremas tienen en común, y se la reemplaza por la perspectiva dialógica.

Lo importante es, entonces, tener claramente en cuenta que el “principio” no es una premisa de la que se deducen normas. Esta confusión es muy frecuente, y es cometida incluso por especialistas en ética, que la ponen en evidencia en ciertas críticas dirigidas a la ética apeliana. Cuando Apel habla –provocativamente– de “fundamentación última”, no se refiere a la fundamentación de normas, sino a la reconstrucción del principio y de su carácter “irrebasable” (*nicht hintergebar*), *a priori*. Lo que se hace es “explicitar” un supuesto normativo básico que está performativamente presente en todo acto de argumentación. La “fundamentación” no es deductiva, sino *reflexiva* (se logra por medio de “*reflexión pragmático-trascendental*”), y lo de “última” alude al hecho de que no se la puede cuestionar sin comisión de “autocontradicción performativa” ni fundamentar deductivamente sin comisión de *petitio principii*. El principio de la ética del discurso exige, precisamente, discurso, esto es, diálogo argumentativo sobre pretensiones de validez y en procura de consenso, y semejante exigencia no proviene de otra parte que de sí misma: está presupuesta en el mero uso de la argumentación, puesto que ésta, al margen de su asunto, es necesariamente dialógica.

Creo que la fundamentación ética propuesta por la ética del discurso constituye la mejor alternativa actual frente a la resignación propia de los relativismos. Si mi presunción es correcta, ahí se muestra la relevancia que dicha fundamentación tiene para la “ética aplicada”, ya que ésta no puede ofrecer aportes si en su base ético-normativa hay una posición relativista. Esto requiere, sin embargo, una explicación, pues existen dos variantes –o quizá grados– de relativismo.

El relativismo más elemental y tosco, adocenado, es el que pretende corroborarse en el carácter relativo, contingente, siempre limitado, de la validez de las normas, o sea, el relativismo que ni siquiera alcanza a ver que las normas y los principios corresponden a distintos niveles del *ethos*. Lo que se afirma, en tal caso, es que, dado que las normas y los códigos de normas están culturalmente condicionados y experimentan de hecho variaciones sincrónicas y diacrónicas, entonces todas las normas y todos los códigos de normas, y, con ellos, todos los pretendidos “principios”, son relativos y la fundamentación ética es imposible.

Pero hay otro relativismo que no padece tanta ceguera o tosquedad, sino que llega incluso a distinguir bastante claramente las normas de los principios. Este relativismo más refinado no argumenta con la mera alusión a las variaciones fácticas de los códigos de normas, sino indicando que los principios éticos clásicos (imperativo categórico, principio de utilidad, etc.) no son siempre aplicables en las situaciones concretas. Del hecho –también indudable– de que en la vida real la complejidad de las situaciones impide a menudo al agente moral atenerse a principios que él mismo puede haber admitido teóricamente como válidos, este relativismo infiere que los principios, en definitiva, son meras construcciones teóricas inservibles en la praxis.

Pero la ética del discurso de Apel también ofrece una importante respuesta a esa objeción. Se trata de la indicación de una “parte B” de la ética²². Según ésta, se puede conceder que, en efecto, el principio de la ética discursiva tampoco es aplicable, sin más, a todas las situaciones. La sociedad está integrada por “sistemas de autoafirmación” (individuos, familias, grupos, naciones), dentro de los cuales cada agente moral tiene siempre asumidas determinadas responsabilidades que no puede quebrantar y que con frecuencia –no siempre– resultan incompatibles con la observancia del referido principio. El mayor error de Kant en su ética, por ejemplo, reside en su rigorismo, es decir, en la convicción de que la moralidad depende totalmente de la observancia del imperativo categórico. El relativismo del segundo tipo se encarga entonces de mostrar la insostenibilidad de la posición rigorista. Pero ¿es realmente el relativismo la única alternativa al rigorismo? La historia de la ética recoge ejemplos de propuestas “latitudinarias”, es decir, que admiten flexibilidad en el cumplimiento de las exigencias morales en general, sin por eso caer –o, al menos, sin caer necesariamente– en una postura declaradamente relativista²³. La ética del discurso, en tal sentido, evita el rigo-

²² Sobre la distinción apeliiana entre la “parte A” y la “parte B” de la ética hay abundantísimas referencias en la bibliografía de y sobre Apel. Indico aquí sólo algunas al azar: APEL, Karl-Otto, *Teoría de la verdad...* (cit.), p.160 ss., APEL, K.O., BOEHLER, D. y KADELBACH, G.(Compiladores), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Band 2, Frankfurt, Fischer, 1984, p.137 ss., APEL, K.O., “Epílogo” al libro de CORTINA, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sigueme, 1985, pp. 260 ss., OELMÜLLER, Willi (Compil.), *Transzendental-philosophische Normen-Begründungen*, Paderborn, F.Schöningh, 1978, p. 169 ss., MALIANDI, Ricardo, *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, pp. 94 ss. y 102 ss.

²³ Cf. MALIANDI, Ricardo, *Ética: conceptos y problemas* (cit.), p.107-108.

rismo sin incurrir en la ambigüedad de lo meramente “latitudinario”. La parte “B” de esta ética representa un esfuerzo por fundamentar las condiciones de posibilidad de la aplicación del principio fundamentado en la parte “A”. El mero reconocimiento de la validez del principio no equivale a reconocer que éste tiene que ser aplicado sin excepciones. Las condiciones históricas concretas obligan a reconocer casos en que, efectivamente, el principio no puede aplicarse. Pero esto no tiene que conducir, sin más, al relativismo. De nuevo hay aquí una alternativa, consistente ahora en la obligación de compensar los casos de no observancia con esfuerzos, por parte del agente, en la dirección de ir posibilitando, por lo menos a largo plazo, la efectiva institucionalización social de lo exigido por el principio, es decir, los “discursos prácticos”. El compromiso de contribuir a ello se convierte entonces en exigencia moral, y el principio adquiere el sentido de una “idea regulativa” que orienta un modo de acción. Una actitud permanente de maximización de la observancia y minimización de la no-observancia representa una clara alternativa a la resignación relativista de que el principio pierda toda validez, o sea, toda vincularidad.

La ética del discurso ofrece, en definitiva, no sólo una fundamentación del principio, sino también un criterio para operar conforme a él aun en los casos en que su aplicación lisa y llana es imposible. En tal sentido ella marca, a mi juicio, pautas precisas para una “ética aplicada”, si es cierto –como presumo a lo largo del presente trabajo– que esta última no puede funcionar desde posturas dogmáticas ni relativistas.

Sin embargo, también creo que es posible dar todavía un paso más, o, en otros términos, que la consideración de la propuesta apeliana es necesaria, pero insuficiente. Si bien no se puede retroceder, sin arbitrariedad, más atrás de lo realmente alcanzado en esa propuesta, se puede, en cambio, continuar avanzando, introduciendo allí la inevitable problemática de la conflictividad. La ética del discurso tiene, sin duda, conciencia de lo conflictivo; pero creo que subsisten en ella prejuicios acordes con la ya mencionada concepción funcionalista. La ética del discurso sabe muy bien que la vida moral es conflictiva, y la fundamentación propuesta es un modo de responder a dicha conflictividad. La búsqueda de consenso adquiere sentido frente a la realidad de los conflictos. La cuestión es, ahora, si es posible dar espacio a la conflictividad en la fundamentación como tal. Si es cierto que el mero uso de la argumentación presupone la exigencia de resolver argumentativamente los conflictos de intereses,

podría ocurrir precisamente que también estuviera allí presupuesta la inevitabilidad de tales conflictos. Y así como se habla de un “apriori de la comunidad de comunicación”, podría acaso hablarse también de un “apriori de la conflictividad”²⁴. Esto tiene que ser afrontado, en mi entender, por una ética convergente. La “convergencia” alude a tres cosas: 1) la introducción en la ética discursiva de tematizaciones sobre la conflictividad propias de la ética axiológica (particularmente, la de Nicolai Hartmann), de modo que la consideración del carácter conflictivo del *ethos* sea parte del procedimiento de fundamentación²⁵, 2) una concepción que ve en la razón la instancia anti-conflictiva por excelencia, es decir, la exigencia de evitar, resolver o, al menos, regular los conflictos, y la suma de indicaciones metodológicas para hacerlo; pero, al mismo tiempo, la instancia capaz de reconocer el carácter esencialmente conflictivo de las interrelaciones sociales y, por tanto, del *ethos*, y en tal sentido la convergencia alude precisamente a la compatibilización entre aquella exigencia y este reconocimiento, y 3) el reconocimiento de un metaprincipio que exige maximizar la armonía entre los principios éticos.

Con respecto a este último sentido debo decir lo siguiente: mientras la ética del discurso reconoce dos niveles normativos —el de los “discursos prácticos” legitimadores de normas situacionales y el del principio procedimental que exige la resolución de conflictos por medio de tales discursos—, la ética convergente se maneja con tres: el de las normas situacionales, el de los principios éticos propiamente dichos, y el de un “metaprincipio” que exige maximizar la armonía entre aquellos. Si se habla de un “apriori de la conflictividad”, se está haciendo necesariamente alusión a conflictos entre principios, y esto implica a su vez el haber admitido una pluralidad de principios, o, si se quiere, un *pluriprincipialismo*. Para superar el rigorismo, no sólo hay que flexibilizar la obligación de aplicar el principio fundamentado, sino que también hay que evitar el monismo ético rigorista. El pluralismo de principios representa, en parte al menos, una concesión al relativismo; pero de ningún modo cae en esa postura, porque el pluralismo relativista está abierto al infinito: el relativismo sostiene (expresa o implícitamente) que los principios

²⁴ Cf. MALIANDI, Ricardo, *Dejar la posmodernidad*, cit., pp. 179 ss.; *Transformación y síntesis*, cit., pp. 69 ss., *La ética cuestionada*, cit., pp. 33-34, 102, 230.

²⁵ Me he ocupado de esto, de manera extensa, en los ya citados libros *Transformación y síntesis*, *Dejar la posmodernidad* y *La Ética cuestionada*

posibles son innumerables, y no hay criterios para su clasificación. Una cabal postura intermedia entre el monismo rigorista y el pluralismo indefinido está en algo así como un pluralismo restringido: el reconocimiento de que hay más de un principio, pero, a la vez, de que sólo puede haberlos en un pequeño número.

Si “fundamentar” equivale a “mostrar principios”, la ética convergente los muestra a partir de la conflictividad: en esta ética los principios son también, pero no se limitan a ser, un expediente para resolver conflictos. Ellos constituyen a la vez un testimonio del carácter conflictivo del *ethos*. Los principios éticos son indicaciones básicas para posibles convergencias prácticas, y, además, participan de la conflictividad y, por tanto, de la necesidad de convergencia. Los principios se muestran en las estructuras conflictivas más generales: la conflictividad sincrónica (oposición entre lo universal y lo particular) y la diacrónica (oposición entre la permanencia y el cambio). Esos cuatro puntos, enfrentados en dos líneas de tensión, han sido señalados desde los comienzos del filosofar, y corresponden, para la ética convergente, a cuatro principios cardinales. La fundamentación de éstos sigue siendo pragmático-trascendental: podría mostrarse –tarea que, obviamente, no emprenderé en el presente trabajo– que las argumentaciones empleadas en los discursos prácticos presuponen siempre el reconocimiento de la validez de al menos uno o dos de esos principios. Aquí entra en juego toda una compleja relación entre lo deóntico y lo axiológico: los principios están presupuestos en los discursos prácticos; pero en ellos están a su vez presupuestas determinadas valoraciones básicas extramorales. La “ética material de los valores” (Scheler, Hartmann) captó y formuló claramente, al respecto, la problemática de la referencialidad de las valoraciones morales a valoraciones extramorales. Un estudio a fondo de dicha problemática –en el marco de la referida “convergencia” entre la ética del discurso y la ética axiológica– permitiría, según creo, hacer más comprensible y evidente la inevitable conflictividad ya señalada en el nivel de los principios.

Aun dejando ese estudio pendiente, es posible, sin embargo, explicar dicha conflictividad indicando que en cada una de las estructuras básicas del *ethos* la razón está presente en sus dos dimensiones: la de fundamentación (F) y la de crítica (K)²⁶. En la estructura

²⁶ Sobre las “dimensiones de la razón”, cf. MALIANDI, R., *Dejar la posmodernidad*, ed.cit., pp. 70 ss., y 201 ss.; también *Volver a la razón* (Buenos Aires, Biblos, 1997), passim.

sincrónica, la dimensión F está representada por el principio que exige universalización, y la K, por el que exige individualización. En la estructura diacrónica, a su vez, la dimensión F lo está por el principio que exige conservación y la K por el que exige realización. En suma, entonces, ambas estructuras conflictivas lo son a causa de la bidimensionalidad de la razón. Pero también, desde otra perspectiva, los principios pertenecientes a una misma dimensión guardan entre sí una conflictividad que deriva de su pertenencia a estructuras distintas: conflictividad entre el principio de conservación y el de universalización, y entre el de realización y el de individualización. Hay finalmente oposiciones conflictivas dobles, conflictos interestructurales que son a la vez interdimensionales: los que se dan entre el principio de universalización y el de realización, y entre el de individualización y el de conservación. Estos dos últimos no son, como podría creerse a primera vista, los más graves, sino, precisamente, los más leves, y sólo excepcionalmente se traducen en conflictos situacionales concretos.

De todos modos, y para lo que interesa primordialmente en el presente trabajo, si se admite que los principios son cuatro, se tiene que admitir también seis relaciones conflictivas posibles, y así se advierte las dificultades inherentes a la aplicación: siempre es posible que el cumplimiento de un principio determinado obstaculice o impida el cumplimiento de otro u otros. Por eso el “metaprincipio” intenta regular o minimizar este enfrentamiento de principios, ordenando, no ya un tipo de acción, sino una actitud conciliatoria con respecto a los principios. “Aplicar” principios, para la ética convergente, no consiste tanto en apuntar a su cumplimiento como en evitar que sean lesionados. Para decirlo en términos hartmannianos, la “ateleología” predomina sobre la “teleología”. O en términos leibnizianos: los cumplimientos *plenos* de los cuatro principios no son *composables* entre sí. Puede hablarse de una *impossibilitas optimorum*.

Volviendo a la cuestión de la aplicabilidad, la ética convergente propone un “paradigma de convergencia”, en contraposición con otros paradigmas que, de manera más o menos explícita, se han dado en la ética. Creo que podrían reconocerse los siguientes:

1) *Paradigma de la autoridad*: el de la aplicación arbitraria, sin base teórica, propia de las morales tradicionales, que regulan la acción según un dogma impuesto por alguna autoridad. Los códigos de normas no son cuestionados y se consideran incuestionables.

2) *Paradigma del rigorismo/casuismo*: con su expresión clásica en la ética del “imperativo categórico”. Se diferencia del de autoridad porque se apoya en la razón, haciendo explícitos sus propios fundamentos, en lugar de remitirse a la arbitrariedad de lo tradicional. Pero no admite la falibilidad de esos fundamentos, ni la flexibilidad de las normas que en ellos se basen. La acción “moral” supone la aplicación del principio.

3) *Paradigma de la provisionalidad o de la latitud*: como el de la “moral provisional” cartesiana, o de toda ética en la que los códigos de normas, aunque no cuestionados, son considerados cuestionables bajo determinadas circunstancias (así, por ejemplo, la ética de los platonistas de Cambridge en el siglo XVII, o la de los “deberes prima facie” de Ross en el siglo XX). La teoría ética puede ser expresa, pero alude a fundamentos falibles y, por lo mismo, sólo de validez provisional. Implica una flexibilización de la obligatoriedad y, por tanto, una mayor tolerancia hacia el no-cumplimiento.

4) *Paradigma de la situación*: que enfatiza la inadecuación entre el carácter abstracto de lo normativo y el carácter concreto, irreplicable, de las situaciones morales. La flexibilización alcanza un grado mayor que el del paradigma de la provisionalidad: para el situacionismo, en definitiva, no hay principios “aplicables”, ya que el criterio para la acción sólo es proporcionable por el contexto situacional. Esta postura ha sido defendida expresamente por pensadores como E.Grisebach²⁷ o, en general, los existencialistas.

5) *Paradigma de la restricción compensada*: propio de la “parte B” de la ética del discurso apeliana. Como vimos, esta ética introduce (ya en la parte “A”) la perspectiva dialógica, y en la “parte B” restringe la aplicación del principio reconocido, pero compensando esa restricción por medio de un principio complementario que obliga a colaborar en la institucionalización de los discursos prácticos, es decir, en la gradual efectivización de las condiciones favorables a la aplicación del principio.

6) *Paradigma de la convergencia*: que comparte con el anterior la perspectiva dialógica y la admisión de una aplicación restringida; pero interpreta esa restricción como un resultado de la pluralidad de principios conflictivamente interrelacionados, y como un modo de procurar la maximización de la armonía entre los mismos. A diferencia del paradigma de restricción compensada, el de convergencia no

²⁷ Cf. GRISEBACH, Eberhard, *Gegenwart. Eine kritische Ethik*, Halle-Saale, M.Niemeyer, 1928, passim.

requiere una separación entre la fundamentación del principio y la fundamentación de las condiciones de aplicación.

De todo lo anterior se desprende que la ética aplicada, aunque claramente distinguible de la ética “pura” o filosófica, no puede prescindir de la referencia a ésta, aun cuando, como es el caso de muchos de sus cultores actuales, lo haga con desconfianza. Hay un recelo corriente, casi natural, hacia el discurrir filosófico. Lo hubo ya desde los orígenes de la filosofía entre los griegos, y se ha venido repitiendo en todas las épocas. A menudo cobró la forma de desprecio, de desdén, como sigue ocurriendo en las más diversas variantes del espíritu positivista. La gente “normal” suele tener una imagen falsa del filósofo, aunque el error se justifica ampliamente en muchos casos particulares: es la imagen de un intelectual encerrado en su biblioteca, ahogado entre papeles (aunque ahora los haya reemplazado parcialmente por diskettes), aislado del mundo real y entregado a meditaciones tan abstractas como ociosas y, en definitiva, inútiles. En tal caso, esto se extiende al que se ocupa de “filosofía práctica”, es decir, al que trabaja en la ética filosófica. Entonces el adjetivo “aplicada”, como calificativo de un tipo de ética, pero ocasionalmente también de la filosofía en general, según la idea de un “giro aplicado”²⁸, suena como un intento “realista”, de *poner los pies sobre la tierra*. Hablar de “ética aplicada” equivaldría a reconocer una apelación a la ética, pero no a la de los filósofos, sino a una ética práctica —“práctica en serio”—, una ética no “pura”, no meramente de biblioteca. Sería una ética aplicada a los muchos nuevos problemas concretos que padece la gente y que no se dejan resolver desde una biblioteca.

No cabe duda de que, efectivamente, esos problemas no pueden ser resueltos por la “ética filosófica”. Sin embargo es necesario también entender que al margen de lo que se entienda por “ética aplicada”, ésta no podrá prosperar si prescinde de toda tematización filosófica. Justamente esos problemas muy reales y concretos, muy apremiantes, requieren con urgencia, como condición previa, análisis sistemáticos, *del ethos desde el ethos mismo*, tarea que sólo puede emprenderse con los instrumentos conceptuales de la filosofía. Operar desde “fuera” del *ethos*, como pueden hacerlo psicólogos, sociólogos o antropólogos, es también imprescindible, pero insuficiente. Si se exige un abordaje firme, sistemático, objetivo, no limita-

²⁸ Cf. por ejemplo, VvAA, *The Applied Turn in Contemporary Philosophy*, Bowling Green (Ohio), Bowling Green State University, 1983.

do a los recursos de la *presión normativa* de la mera prédica moral, pero que se enfrente de veras con las cuestiones normativas del *ethos*, resulta inevitable recurrir a la ética filosófica.

Con la contraposición de expresiones “ética aplicada” y “ética filosófica”, entendiendo esta última como “ética pura”, se sugiere de inmediato una analogía con la distinción corriente entre “ciencia pura” (o “básica”) y “ciencia aplicada”. Tal distinción es útil en razón de la relevancia alcanzada por el saber tecnológico. Pero resulta insólita la distinción entre “filosofía pura” y “filosofía aplicada”, aunque se la haya hecho a menudo en lengua inglesa. Es cuestionable que sea correcto hablar de una gnoseología o de una metafísica aplicada, y es muy difícil entender qué se quiere decir con tales expresiones. En cambio resulta más comprensible el término “ética aplicada”, y por eso, de hecho, se ha terminado imponiendo en casi todo el mundo. Se sigue discrepando –insisto en ello– acerca de la connotación del concepto; pero en general se está de acuerdo en el carácter *interdisciplinario*. Los especialistas más autorizados coinciden al menos en el reconocimiento de que es necesaria la colaboración entre la ética filosófica y diversas disciplinas científicas.

Sin embargo, aunque la distinción “ética pura”-“ética aplicada” puede ofrecer alguna claridad, no está exenta de riesgos. Siguiendo con la ya mencionada analogía, cabe recordar que la distinción entre “ciencia pura” y “ciencia aplicada” lleva con frecuencia al viejo tópico de sostener la “naturaleza valorativa” de la ciencia básica, a la que llega a considerarse ajena a los problemas morales²⁹. En este contexto, también la “ética aplicada” tiene algo que decir. La actual transición de siglo está trayendo un significativo acercamiento de la ética a la ciencia, y esto en dos sentidos: por un lado se descubre la dignidad científica de la ética, y, por otro, la dignidad ética de la ciencia³⁰.

Distinguir entre “ética pura” y “ética aplicada” equivale a discriminar dos campos de trabajo y dos órdenes de metodología; pero cuando el científico interpreta a la “ética aplicada” como la única “aplicable”, y reduce la ética pura a mera reflexión teórica, desvinculada de la praxis, estamos ante una tergiversación. De modo análogo pueden, y de hecho suelen, tergiversarse las cosas desde la perspectiva filosófica: hay quienes creen –o al menos simulan creer– que la

²⁹ Sobre este tema, cf. HELER, Mario, *Ética y ciencia. La responsabilidad del martillo*, Buenos Aires, Biblos, 1996, *passim*.

³⁰ Cf. MALIANDI, Ricardo, *La ética cuestionada* (cit.), caps. 2 y 3, pp. 47-88.

“ética aplicada” consiste simplemente en la aplicación de una *teoría ética filosófica*, sin contaminación con elementos científicos. De tal suerte, el “cientificismo” tiene una ridícula contraparte en lo que podría llamarse un “filosoficismo”. Tales posturas reduccionistas o unilaterales representan, al cabo, la vieja controversia entre “situacionistas” y “casuistas”: unos relativizan toda normatividad y otros pretenden que la normatividad desplace totalmente a lo descriptivo. Sea lo que fuere la “ética aplicada”, ella no puede ser exclusivamente científica ni exclusivamente filosófica; pero tiene que recurrir a los aportes de la ciencia y a los de la filosofía. Esto no es fácil ni sencillo, sino que determina, al menos en parte, lo que se ha denominado el “desafío de la ética aplicada”³¹, y ofrece un criterio para distinguirla de la “ética pura”, que no sufre tal ambigüedad. La conjunción ciencia-filosofía establece, de paso, el reconocimiento de una conjunción entre aspectos descriptivos y normativos. Pero, al mismo tiempo, al hacerse conscientes de esta conjunción, ya ni la ciencia ni la filosofía dejarán de ver que hay ámbitos en que no pueden operar aisladamente. La “ética aplicada” cobra entonces una peculiar relevancia como lugar del diálogo entre científicos y filósofos. Claro está que unos y otros tienen que cumplir con ciertas condiciones: tienen que ser científicos morales y capaces de comprender y admitir la aportación que, en principio, les puede venir desde la filosofía, y tienen que ser filósofos que no se encierren en sus bibliotecas, ni crean que pueden prescindir de los datos suministrados por las ciencias. Se trata, sin embargo, de condiciones necesarias, no suficientes para un intercambio efectivo. Ellas podrían y deberían completarse con cosas tales como la elaboración de metodologías *sui generis*, el esclarecimiento de su propio estatuto epistemológico (lo cual hace que la *auto-reflexión* de la “ética aplicada” no sea meramente un problema “metaético”), la declaración unívoca del paradigma de aplicabilidad que se vaya a emplear, la fundamentación de pautas para tomas de decisión, etc. Al diálogo interdisciplinario habría que añadir, además, el diálogo *interideológico*, porque son problemas en los que están en juego sobre todo intereses prácticos. La dificultad de un diálogo semejante –consistente en que los interlocutores sean capaces de “poner las cartas sobre la mesa”, es decir, de declarar sus

³¹ Cf. FOX, Richard M. y DE MARCO, Joseph P., “The Challenge of Applied Ethics”, en el libro compilado por los mismos autores: *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*, New York / London, Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 1-18.

puntos de vista y sus intereses particulares— reside en que lo propio de las ideologías es su tendencia a disimularse. Que sea difícil no implica que sea imposible. Lo imposible es que los interlocutores renuncien espontáneamente a sus intereses o a sus concepciones del mundo, no que tematicen todo eso, es decir, que lo defiendan con argumentos y lo sometan a la prueba de los contraargumentos. La ética aplicada no sólo es necesariamente dialógica, sino que obliga a reconocer el carácter esencialmente dialógico de la razón.

Los conflictos de nuestro tiempo contribuyen a esa toma de conciencia., precisamente porque ponen de relieve la insuficiencia de las pautas monológicas tradicionales para resolverlos o mitigarlos. Nadie tiene, desde su perspectiva particular, recetas infalibles. Las soluciones mágicas no existen: sólo se perfilan cursos alternativos de acción, que involucran a muchos, y la elección más razonable será la que se adopte por el común acuerdo entre los involucrados, acuerdo que tiene que alcanzarse a través del intercambio argumentativo. Si la razón es dialógica, las decisiones racionales tienen que provenir de los diálogos, en los que cada uno aporte su información, defienda sus intereses y exponga claramente sus opiniones. Así lo ha enfatizado la ética del discurso y lo corrobora la ética convergente. Una *convergencia crítica* será aquella en la que lo primordial no sea el enfrentamiento de perspectivas, sino la claridad que tal enfrentamiento puede aportar a la solución o mitigación de un conflicto. Por cierto, la mayor dificultad proviene del hecho de que siempre hay quienes se niegan a dialogar, ya sea porque ignoran el carácter dialógico de la razón y descreen, por tanto, de la eficacia del diálogo, o porque advierten que el diálogo puede poner al descubierto sus privilegios injustificados. Pero justamente la superación de esa dificultad es una de las grandes tareas y un desafío que se le plantea a la ética aplicada: aunque ella no pueda impedir las negativas al diálogo, puede al menos desenmascarar el error o la mentira que se oculta tras tales negativas. No es poco; y, desde luego, no es lo único.