

Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos¹. Una reflexión crítica sobre la obra de Ricardo Maliandi y Oscar Thüer

Theory and Practice of Bioethical Principles

Guillermo Lariguet
CONICET,
Universidad Nacional
de Córdoba, Argentina
lariguet@tutopia.com

RESUMEN: *En esta reflexión filosófica mi propósito es revisar dos grandes puntos del libro escrito por Ricardo Maliandi y Oscar Thüer: Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos. El primer punto se vincula con el problema de la fundamentación ética propuesta por los autores. El segundo punto se vincula con el problema del modelo de aplicabilidad ética propuesto por los autores.*

Abstract: *In the present philosophical reflection my purpose consists of revising two big points based on the book Theory and Practice of Bioethics Principles, written by Ricardo Maliandi and Oscar Thüer. The first point is linked with the problem of foundation of ethics proposed by the authors. The second point is linked with the problem related with the model of ethical applicability proposed by the authors.*

PALABRAS CLAVE: *bioética, fundamentación ética, modelos de aplicabilidad ética, convergencia, conflicto moral.*

KEYWORDS: *bioethics, ethical foundation, models of ethical applicability, convergence, moral conflict*

ISSN 1989-7022

LEMATA, año 1 (2009), nº 1, 85-119



1. Introducción

La obra sobre la que deseo ofrecer una reflexión crítica (y no una reseña, aunque haya alguna dosis necesaria de la misma) ha sido publicada en el año 2008 por Ricardo Maliandi (un prestigioso filósofo moral argentino) y Oscar Thüer (un reconocido especialista en problemas de bioética).

Como el título de la obra indica, los autores proponen un examen *sistemático* de los principios que intentan regir un vasto y complejo dominio como es el de la bioética –pero también de lo que los autores –siguiendo una terminología ya instalada en nuestros usos- llaman la “biotecnología” (por ello también hablan de principios bio-tecno-éticos) procurando amalgamar una reflexión ético-filosófica (principalmente en manos de Maliandi) con una reflexión aguda de un médico especialista en los problemas de ética aplicada que permean tanto en el ámbito bioético como en el biotecnológico. En palabras de los propios autores, se trata de lograr una alianza entre “filosofía y medicina”; alianza que por el lado de la segunda categoría antes mencionada, resulta pertinente si uno cree, con Toulmin, “que la medicina le ha salvado la vida a la ética”².

Pero en esta obra hay algo más ambicioso que la simple alianza entre un filósofo sensible a los problemas éticos de la medicina y un médico sensible a los problemas filosóficos de la ética. Esta obra no es simplemente un tratado o manual de *ética aplicada* sino una rica –y por momentos erudita- combinación de *ética teórica* (dejemos de momento a un lado los posibles y diversos alcances de esta ex-

 Recibido: 2009-07-13
Aceptado: 2009-09-12

presión) con *ética aplicada*. Esta ambición –que se encuentra en mi opinión seriamente justificada en la propuesta de los autores– explica el contenido del título de la obra: *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*. Y, justamente y a propósito de este comentario, se podría decir que el título organiza de manera eficaz lo que me atrevería a decir constituye la estructura básica de la obra, a saber: una primera parte eminentemente *teórica* (digamos de “ética filosófica” o filosofía moral especulativa), que está conformada por los primeros cuatro capítulos (el primero referido al problema de la fundamentación ética, el segundo a los principios de ética biomédica de Beauchamp y Childress, el tercero dedicado a mostrar cómo los principios de Beauchamp y Childress son *especificaciones de principios éticos cardinales* o más básicos y un cuarto e importante capítulo sobre paradigmas de aplicabilidad en ética. La segunda parte es preponderantemente (aunque no exclusivamente) *práctica* en el sentido de que explora algunos de los principales problemas de “aplicación”, examinados especialmente en el capítulo 4, que surgen tanto en la bioética (capítulo 5) como en la biotecnología (capítulo 6). Estos problemas de aplicación surgen primordialmente de los más diversos *conflictos éticos* que se pueden plantear entre los principios éticos que se encuentren en juego. Pero, como se verá enseguida, estos conflictos son *múltiples* si se toman en cuenta los *diversos* tipos de principios que los autores consideran.

Simplemente al efecto de anticipar una de las claves del libro señalo que los autores trabajan con tres grupos de principios –correlacionados³– y cuya mayor diferencia estriba en sus sucesivos grados de *especificidad*⁴. En primer lugar, están los principios éticos puros que los autores llaman “cardinales” (*universalidad, individualidad, realización y conservación*)⁵. En segundo lugar, están los principios que son especificación de estos cardinales y por ello se denominan “bioéticos”: al de universalidad corresponderá el de *justicia*, al de individualidad el de *autonomía*, al de realización el de *beneficencia* y al de conservación el de *no-maleficencia*⁶. En tercer y último lugar, están los principios bio-tecno-éticos, que son más específicos aún que los anteriores: los dos más destacados por los autores, especialmente en el capítulo 6, son los principios de “exploración”⁷ (que de algún modo entrañan al principio de realización y, se supone al menos en principio, tienden a incoarse para *beneficiar* a la humanidad o a un subgrupo específico) y el principio de “precaución”⁸, que tiene un correlato con el principio de no-maleficencia. La articulación de este último principio se justificaría en que la exploración, que al principio podría ser hecha con el intento de lograr algún beneficio específico, podría entrañar riesgos graves y ciertos que podrían ser evitados, eliminados o minimizados de la mano de este último principio. Como se verá, uno de los principales *acentos* de esta obra consiste en mostrar lo que los autores denominan el *carácter conflictivo del ethos*⁹; carácter que se pone de manifiesto tan pronto se advierten las múltiples posibles combinaciones de conflictos entre principios cardinales, principios bioéticos y principios bio-tecno-éticos; conflictos que, cabe aclarar desde ya, pueden ser o bien “intra sistemáticos” (es decir conflictos *dentro* de cada uno de los dominios ya nombrados antes) como “inter sistemáticos” (es decir, *entre* los distintos dominios mencionados: el de los principios éticos cardinales, el de los bioéticos y el de los bio-tecno-éticos).

Sin embargo, falta decir quizás lo más importante de esta obra. Si bien es verdad que los autores acentúan el carácter de los conflictos no se conforman con una cuestión de acento sino que su aporte es precisamente la descripción y reconstrucción filosófica de la naturaleza, desafíos y posibles salidas para estos conflictos. Digo que si bien ponen este acento en el conflicto, también lo *equilibran* con una propuesta *metaética* (quizás los autores no autorizarían a usar este último rótulo al menos sin in-

roducir algunos matices y distinciones) denominada y elaborada exclusivamente por Ricardo Maliandi con el nombre de "ética de la convergencia". Diría que toda la obra sobre la que reflexionaré está permeada por esta propuesta que, al menos, tiene dos características básicas.

La primera es que, a la par de reconocer el carácter conflictivo del ethos, es menester reconocer la existencia, necesidad y la posibilidad –a veces difícil, quizás otras imposible agrego yo- de lograr la armonía, el orden o el equilibrio entre los principios cuando éstos entran en conflicto¹⁰.

La segunda característica es que la ética de la convergencia pretende hacer precisamente "converger" dos propuestas éticas diferentes: por un lado, la propuesta de la ética del discurso específicamente en la formulación que le dio Karl Otto Apel, por el otro lado, la vieja propuesta de Nicolai Hartmann (perteneciente a la familia de las éticas materiales de los valores como las de Scheler y otros¹¹).

Mientras Apel trabaja con un "a priori" del "consenso" o "norma última" o "básica" como candidato a la *fundamentación*¹² –diría Apel que "racional"- de la ética, Nicolai Hartmann, según Maliandi, pese a defender ideas que hoy difícilmente digeriría un filósofo moral contemporáneo (especialmente en lo que atañe a la idea de Hartmann sobre ciertas intuiciones emocionales-rationales acerca de ciertos principios morales), hace un aporte fundamental a la ética que podría –que debería- servir de *correctivo* y *complemento* para la ética del discurso, a saber: la idea de un "a priori" de la conflictividad¹³. Por lo tanto, lo que la propuesta de Maliandi pretende –y Thüer parece suscribir- es que es necesario y fértil combinar dos éticas *aprioristas* en la fundamentación ética, pero dos éticas que parecen estar en conflicto, aunque la intención de Maliandi es que estas dos éticas se *complementen* y *corrijan mutuamente*: mientras la ética apeliana procura sentar las bases para establecer las "condiciones de posibilidad de los mejores argumentos, especialmente en su aptitud de dirimir conflictos de valores", la ética de Hartmann –al menos se podría decir desde un punto de vista amplio- procura sentar las bases para establecer las "condiciones de posibilidad" de todo conflicto entre principios¹⁴ (conflicto empírico o concreto, al decir de estos autores). Según Maliandi-Thüer, mientras la ética apeliana parece *minimizar*¹⁵ en demasía la presencia del conflicto, del desorden, el desequilibrio entre principios, la ética de Hartmann *acentúa* cuánto hay de conflictivo entre los principios.

Antes de articular la reflexión filosófica que me propongo para este trabajo, quisiera destacar lo que sinceramente creo son virtudes de esta obra. En primer lugar, es una obra que muestra un dominio filosófico -de riguroso y amplio espectro- de los principales problemas teóricos y prácticos de la bioética, por lo tanto, ningún especialista en estos problemas debería perder de vista la posibilidad enriquecedora de leerla. En segundo lugar, es una obra que, pese a la complejidad de los problemas teóricos y prácticos que trata, y a la inevitable densidad filosófica que los acompaña, tiene el mérito de ofrecer una exposición sistemática y clara por lo cual también estaría al alcance del que no es necesariamente "especialista" pero quiere obtener elementos útiles para análisis conectados con la bioética y la biotecnología. En tercer y último lugar, es una obra escrita en un estilo verdaderamente atrapante, estimulante, con argumentos elegantes, a veces dotados de un fino sentido del humor, y por momentos con información tan abundante de no sólo de autores en ética o medicina o biología, sino también una referencia detallada a las más diversas doctrinas filosóficas de todas las épocas, como así también una mención constante a datos empíricos tan diversos y cuantiosos tales como escrutinio de las principales regulaciones legales en temas bioéticos, descripción de la mayoría de los informes relevantes en la materia (por ejem-

plo el famoso informe Belmont), descripción de los resultados alcanzados con diversos estudios de distintas clases de enfermedades, etc. Por todos estos ejemplos mencionados, es casi una obra rayana en la erudición. Pero, por fortuna, se trata de una erudición manejable y en armonía con un estilo expositivo ameno e incitante.

Por los tres grupos de razones apuntadas, parece casi obvio que no puedo ocuparme aquí con detalle de cada uno y todos los detallados y ricos aspectos de este magnífico libro. Me parece más apropiado detenerme en lo que se podrían llamar *dos grandes áreas o grupos de problemas*. El primero grupo o área estará referido al problema de la *fundamentación ética* (capítulo 1 de la obra). El segundo grupo o área estará referido al problema de los *paradigmas de aplicabilidad en ética* (capítulo 4). Debo apresurarme a clarificar por qué uso los términos "área", "grupo" y el plural para el término "problema" pese a tratarse sólo, en principio, de *dos* cuestiones de las que voy a ocuparme, a saber: la cuestión de la fundamentación en ética y la cuestión de los paradigmas de aplicabilidad. Mi clarificación se entiende tan pronto cuando nos percatamos que, bajo cada uno de estos rótulos, fundamentación y aplicabilidad, subyacen diversos y espinosos problemas sobre los que los filósofos contemporáneos, especialmente en materia "práctica", discrepan. Huelga decir que es imposible en el presente estudio hacer justicia pormenorizada a *todos* esos problemas. Sólo habré de centrarme en algunos muy puntuales que oportunamente serán explicitados.

La *estructura* de este estudio es *dual*. La primera parte (sección 2 y subsecciones correlacionadas) es más bien *eminente teórica* o del orden de una reconstrucción y debate metaético con los autores. La segunda parte, aunque no resigna su talante teórico-filosófico, se orientará más a *cuestiones prácticas*: los conflictos que surgen en la aplicación de los principios éticos, particularmente los bioéticos o bio-tecoéticos. Conforme esta aclaración, estructuraré mi estudio del siguiente modo. En la sección (2) voy primero a describir –muy brevemente para luego entrar en materia– las principales ideas que Maliandi-Thüer tienen acerca de cuáles son las *fundamentaciones éticas inadecuadas* y cuál es la que ellos creen más *adecuada*. Luego, en *sucesivas subdivisiones* de (2) mostraré cuáles son los *diversos tipos* de discrepancias, al menos parciales, que mantengo con las ideas que los autores aceptan o descartan con respecto a la fundamentación ética. En la sección (3) también comenzaré por describir brevemente –para luego entrar directamente en materia– cuáles son los paradigmas o modelos de aplicabilidad ética que los autores consideran *deficientes* y cuáles consideran *adecuados*. Luego, en *sucesivas subdivisiones* de (3) mostraré cuáles son los *diversos tipos* de discrepancias que tengo, al menos parciales, con las ideas que los autores aceptan o descartan con respecto a los paradigmas de aplicabilidad en ética. Valdría la pena añadir que mi tratamiento completo de las secciones 2 y 3 no se constreñirá sólo a plantear cuáles son algunas de mis discrepancias; procuraré, *constructivamente*, ofrecer también algunas sugerencias sobre aspectos de la obra que se pueden ver bajo una luz diferente si se consideran otros autores, argumentos o doctrinas que puedan tener *cierta afinidad interesante* con la de los autores.

PRIMERA PARTE: CUESTIONES EMINENTES DE ÉTICA O TEORÍA FILOSÓFICA

2. La cuestión de la fundamentación ética: alternativas adecuadas e inadecuadas

Maliandi-Thüer son autores que comparten la idea según la cual la *ética requiere fundamentación*, esto es, razones, principios, etc., que expliquen *por qué* estos principios

éticos y no aquellos otros deben regimentar nuestra vida moral, y por qué es preferible un tipo de *razón* apropiada para apoyar estos principios y no otro tipo de razón (o razones) reputada inapropiada. Es decir, y para subrayarlo de un modo claro y rotundo: los autores creen que *no hay ética sin fundamentos* o, en otras palabras, que la cuestión de la fundamentación es esencial: es la *arquitectónica de la racionalidad*¹⁶ como un todo la que nos exige ofrecer fundamentos, en este caso, para el ámbito de la ética.

El nudo gordiano, para ellos, consiste en distinguir fundamentaciones adecuadas de fundamentaciones inadecuadas. Quizás por lo que ya anticipé en la introducción, pueda adivinarse que los autores prefieren fundamentaciones *racionalistas y aprioristas* de la ética, pero desestiman las *fundamentaciones empíricas*.¹⁷ Éstas, justamente, son las *inadecuadas*. La principal razón mencionada por los autores es que todas estos proyectos de fundamentación empírica (en los que incluyen diversas variantes de éticas utilitaristas y evolucionistas¹⁸) : i) confunden los problemas de vigencia fáctica de normas morales (una cuestión relativa y contingente a ciertas *mores*) de la cuestión de la validez universal de los principios morales; ii) confunden, además, la cuestión de génesis –social, cultural, histórica- de los valores con la cuestión de su justificación; iii) en suma, cometen la conocida falacia *naturalista* que, desde Hume¹⁹ por lo menos hasta Moore, ha quedado como una herramienta que permite identificar construcciones conceptuales implausibles.

Los autores creen que para cualquier proyecto de fundamentación, y en ello tienen razón sin duda, uno de los principales *enemigos* es el “escéptico”, en este caso, el *escéptico moral*. Hay, como se sabe, *diversas variantes conceptuales* de escepticismo. Según el *ámbito* al que se aplique puede hablarse de *escepticismo semántico* (algunos piensan que el segundo Wittgenstein en algún modo lo promovió), un *escepticismo epistémico* (la duda de cuáles son las razones –si internas o externas- las que nos brindan acceso a un conocimiento fiable), y también un *escepticismo normativo*, en este caso relativo a la moral: ¿existen realmente normas válidas o vinculantes? ¿El proyecto de normas universalmente válidas es *conceptualmente posible y empíricamente viable* o está destinado al fracaso? Dentro de este ámbito, el ético, la variedad de doctrinas y autores es muy grande. Pero para nuestro interés vale la pena decir que Maliandi-Thüer conciben al escepticismo moral como una doctrina que defiende que es *imposible* contar con una fundamentación de la moral (no sólo *difícil* como sugería Schopenhauer²⁰). Cualquier creencia en que tal fundamentación es posible caería en una especie de *ilusión* como aquellas sobre las que alertaba Nietzsche²¹. En breve: este enemigo escéptico es el que sostiene que es *imposible identificar razones válidas universalmente para el ámbito moral*.

La opinión de los autores es que, siendo tan fuerte este enemigo, y tan común sobre todo si uno se toma en serio que todavía estamos bajo la *sombra de Descartes*²², en el sentido de que él impulsó un escepticismo radical que sólo podía ser remediado con un estado laborioso y metódico al cabo del cual llegáramos a “certezas” absolutas, es innegable que el principal desafío para el fundamentador es el escéptico. Y la idea de Maliandi-Thüer, me parece, aunque ellos no lo expresen exactamente así, es que los proyectos empiristas son inhábiles para enfrentar al escepticismo porque, precisamente, lo que el escéptico impugna como “ensoñaciones” o “ilusiones” son los propios datos de la experiencia: en este caso, de nuestra experiencia moral. La mejor manera, entonces, de lidiar con el escéptico es buscando argumentos que no dependan, para su validez, de la experiencia (de los *sense data*). Es por este motivo que, a diferencia de las fundamentaciones empiristas, las fundamentaciones *racionalistas*-

aprioristas reconocidas, al menos en forma nítida, a partir de Kant, evitan caer en los problemas indicados párrafos más atrás en i) a iii). Ello porque sólo con argumentos racionalistas, en el sentido de ser aprioristas, es posible frenar el avance escéptico en materia moral. A tal punto llega la predilección de Maliandi-Thüer por este tipo de fundamentación que llegan a sostener algo sobre lo que, más adelante en este trabajo, volveré críticamente. Dicen que “después de Kant resultan *anacrónicos* (la cursiva es mía) los intentos, repetidos a lo largo de los siglos XIX y XX, de fundamentaciones empíricas...lo mismo que resultan anacrónicos los de fundamentaciones metafísicas”.²³ (Esto último, hay que aclararlo, en el sentido de metafísica *negativa* fustigada por el propio Kant).

Ahora bien, si bien es cierto que las fundamentaciones adecuadas son las de corte apriorístico, Maliandi-Thüer creen que aquellas que responden *directamente a Kant*, son *parcialmente* deficitarias porque, según ellos, Kant sólo logró una fundamentación *apriorista* de su imperativo categórico práctico, una muy peculiar desde luego, pues lo enfocaba como una “proposición sintética a priori”, pero lo que Kant no logró, según los autores, es dotar al imperativo de una fundamentación *trascendental*. Una manera de corregir esta –supuesta– desventaja kantiana es logrando identificar un programa de fundamentación que satisfaga los *dos* criterios de racionalidad preferidos por los autores: esto es, que sea a la vez apriorística y trascendental. Sólo con argumentos que reúnan estas dos características (la *aprioricidad* y la *trascendentalidad*) sería posible bloquear las consecuencias escépticas para la moral.

Por fortuna, ellos creen que existe una propuesta así y es la de la de la llamada *ética del discurso*, especialmente en la versión que Apel le imprimió, ya que Habermas prefiere hablar de una “pragmática universal” debido a que rechaza una fundamentación “trascendental” como la que propugna Apel. No es éste el lugar, por cierto, para ofrecer una reconstrucción detallada de la propuesta de Apel. Baste decir que Apel, partiendo del giro lingüístico primero, pero luego haciendo pie en el giro “pragmático”, elaboró una “pragmática trascendental” a partir de *datos implícitos* de nuestras prácticas comunicativas y por eso es común hablar de un “a priori” de la comunicación, de un a priori de una comunidad ideal²⁴. Y este a priori, según Apel, debe –y puede– aunque se trate según él mismo de una tarea tan necesaria como problemática, fundarse en una *norma última* o, más bien, en un *consenso a priori universal* que opere como un dato “irrebasable” (según su propia terminología). La idea es que la moral no se funda en un solipsismo (propio del *paradigma cartesiano de la conciencia*²⁵) sino en un *nosotros* de carácter “dialógico”, pero de un nosotros con *compromisos normativos implícitos* que pueden ser *reconstruidos* vía una fundamentación fuerte de *validez universal*; por lo tanto de una validez que un filósofo *a la Rorty* se atrevería a seguir. Esta fundamentación está basada en un consenso a priori que establece, de paso, las *condiciones de posibilidad* de cuáles son los “mejores argumentos” para resolver nuestros múltiples conflictos de valores o principios. Esta fundamentación es la que configura la famosa parte A de la ética apeliana o parte F (si se considera que es la parte vinculada a la *Fundamentación*). Esta parte A o F es complementada con una parte B o de aplicación del consenso como recurso –que elimina por definición el uso de la violencia– para resolver nuestros conflictos concretos entre principios éticos.

Apel admite, sin embargo, que el paso de la fundamentación a la aplicabilidad (y de esto trataré luego en la sección 3) es un paso complicado. En el caso de Apel esto ocurre por el reconocimiento de lo que él denomina “sistemas de auto afirmación”: es decir, por los diversos sistemas a los que pertenecen los agentes morales (familias, sindicatos, hospitales, juzgados, etc.); sistemas que pueden imponer, al menos even-

tualmente, obligaciones específicas que o bien restrinjan o bien imposibiliten la aplicación del consenso para resolver el conflicto de un modo que satisfaga a *todos los potencialmente afectados*. Así, un agente moral, que pertenece en general a varios de estos sistemas podría enfrentar, por ejemplo, dilemas intersistemáticos: no podría satisfacer, conjuntamente, obligaciones incompatibles que surjan de los distintos sistemas a los que pertenece. Frente a este dato, Apel ofrece lo que Maliandi-Thüer llaman modelo de "restricción compensada"²⁶. A título de un llamado "principio de complementación", la idea del modelo de restricción compensada es que los agentes morales, que se han visto restringidos o impedidos de aplicar las normas de la parte A, suscriben –como co-responsables de una comunidad ideal– el deber de instrumentar, *in the long run*, todas las condiciones de posibilidad para que el discurso práctico funcione *in toto*, es decir, aplicando el consenso que satisfaga a "todos", tanto a los afectados inmediatos como a los potencialmente afectados, así como a tratar de disminuir el uso de recursos estratégicos o instrumentales de argumentación. Aunque este modelo, dado su carácter racional y trascendental, es parte nutritiva de la propuesta teórica que Maliandi-Thüer quieren extender también a los ámbitos de la bioética y la biotecnología, admiten que también este modelo adolece de algunos defectos.

El principal defecto para los autores es que el modelo apeliano muestra *cierta* desestimación por la *complejidad del mundo moral* consistente primordialmente en el *carácter conflictivo del ethos*. Esta desestimación vendría sugerida, al menos, por dos datos: primero, porque Apel es un *monista*: basa su parte A en un consenso que vale para todos y se podría decir, al menos desde un *punto de vista estricto*, que ésa es la *única norma relevante*; segundo porque, cuando el consenso no pueda ser aplicado, los agentes *deben compensar* la *no aplicación* de dicho consenso. Empero, conforme Maliandi-Thüer, esto parece mostrar poca sensibilidad para dos datos que hacen *complejo* nuestro mundo moral: el primer dato es el del conflicto permanente, los conflictos siempre existirán y nunca podrán ser completamente eliminados. Y esto es algo particularmente apreciable en un campo como el bioético donde es común encontrarse con muchísimos conflictos entre principios éticos o bioéticos diversos donde el consenso parece o bien problemático o bien imposible de alcanzar.

El segundo dato no captado por el modelo de fundamentación de Apel es el del "pluralismo". Maliandi-Thüer son "pluriprincipialistas", es decir, creen que hay *más* de un principio ético en el nivel de la fundamentación. Según ellos, no se trata –ni debe tratarse so riesgo de caer en el escepticismo y el relativismo para los cuales, finalmente, "valga cualquier principio" y "cualquier argumento pueda ser alegado impunemente"– de un pluralismo *ilimitado*. Se trata de un "pluriprincipialismo", pero uno de carácter *restringido*²⁷: como he dicho en la introducción, de un pluralismo restringido a cuatro principios "cardinales": universalidad, individualidad, conservación y realización. Pero además, y a diferencia de Apel, no se trata de principios fundantes que siempre estén en equilibrio, orden o armonía (palabras recurrentemente usadas por los autores) sino de principios que están –o pueden estar– en permanente conflicto. Y esta permanencia del conflicto tiene que ser explicada, también, con recursos *apriorísticos* y *trascendentales*. Esto explica lo que ya anticipé en la introducción: que Maliandi-Thüer intenten corregir el *monismo consensualista* de Apel (la idea de una sola norma fundamental), con un *pluriprincipialismo restringido* (a cuatro principios) y traten de corregir el vigor desmedido de un consenso universal, admitiendo, a la par, la posibilidad de introducir un "a priori del conflicto" (y aquí viene el aporte de Hartmann); es decir, que, según los autores, no se trata de usar los recursos apriorísticos para sólo dar cuenta de las condiciones de posibilidad del consenso, sino que también esos recursos apriorísticos son necesarios para dar cuenta de las condiciones de po-

sibilidad del conflicto.

Ahora bien, ¿cómo es posible una convivencia pacífica entre una propuesta fuertemente basada en el a priori de una norma que exige la búsqueda del consenso con otra basada fuertemente en el a priori del conflicto? ¿No hay aquí la introducción de una contradicción en el seno de la racionalidad misma? Y, si es así, ¿no se hace imposible la racionalidad y la fundamentación pretendidas? El recurso de los autores, en particular de Maliandi que es quien, como ya he señalado, ha elaborado esta teoría bajo la rúbrica de "ética de la convergencia" es que tal contradicción en la razón es sólo aparente. Su argumento esencial es que tal contradicción no existe si vemos que la racionalidad no tiene una *única dimensión* sino *dos* (lo que él llama la bidimensionalidad de la razón²⁸). Dos dimensiones que, aun si están en tensión, pueden ser vistas como *complementarias y mutuamente correctivas*. A la dimensión F o de fundamentación (o Parte A de Apel) hay que considerar una parte K (por *kritic*). Mientras la parte F apuntala el valor del consenso y el monismo, la parte K (crítica) "separa qué es lo que está bajo el alcance de la razón y que es lo que queda fuera"²⁹. Es, además, la parte que se encarga de mostrar los *límites del consenso* y de poner de manifiesto cuánto hay de conflictivo, no armónico, desordenado o desequilibrado en el mundo moral. Desde esta parte K, es posible advertir que los principios cardinales tienen conflictos, ante todo a nivel apriorístico (por la introducción ya comentada de Hartmann) pero, por esta misma introducción, conflictos concretos entre los principios éticos aludidos. Mientras los principios de universalidad e individualidad conforman para los autores un nivel "sincrónico", los de realización y conservación (por su propia naturaleza) conforman un nivel "diacrónico". Y la idea de los autores es que estos conflictos sincrónicos o diacrónicos pueden darse, a su vez, en dos dimensiones: tanto en la dimensión apriorística como en la concreta o empírica. Y pueden darse en diversas combinaciones: el de universalidad puede estar en conflicto con el de *individualidad* que para Maliandi se corresponde con el de "autonomía"³⁰, el de realización con el de conservación e incluso *conflictos cruzados*: por ejemplo el de universalidad con el de realización, o el de individualidad con el de conservación, etc. A su vez, estos conflictos *intrasistemáticos*, por darse en el *mismo* dominio de los principios cardinales, pueden llegar a ser *intersistemáticos* cuando se dan entre principios de *distintos dominios*: por ejemplo entre los principios cardinales y los principios pertenecientes a los otros dos ámbitos analizados en la obra: i) el de los principios bioéticos (*justicia*, correlativo de universalidad, *autonomía*, correlativo de individualidad, *beneficencia*, correlativo de realización y *no-maleficencia*, correlativo de conservación) y ii) el de los principios bio-tecno-éticos: por ejemplo, un conflicto entre el principio de *exploración*, por razones de realización-beneficencia, con el *principio de precaución*, por razones de no-maleficencia. Pero, además, estos últimos conflictos podrían entrelazarse con los principios cardinales. Por ejemplo, un conflicto entre el principio de exploración con el principio de universalidad o individualidad: pues, ¿hasta qué punto la exploración debe ser universalizable o debe tener en cuenta la diversidad genética?

Hecha la descripción anterior, en lo que sigue, voy a dividir mi reflexión crítica en dos grandes grupos de problemas para centrarme solo *puntualmente* en *algunos* de ellos. El primer gran grupo estará conformado por los problemas –múltiples y espinosos– que rodean la cuestión de la fundamentación ética; el segundo gran grupo estará conformado por los problemas –múltiples y espinosos– que rodean la cuestión de los conflictos entre principios éticos (sean sincrónicos o diacrónicos, intrasistemáticos o intersistemáticos).

Respecto del primer grupo de problemas pretendo llamar la atención sobre *tres temas interconectados* con respecto a la cuestión de la fundamentación ética propuesta por Maliandi-Thüer:

En primer lugar, (2.1) haré referencia a la cuestión de las argumentaciones trascendentales a las que apelan estas fundamentaciones racionalistas de la ética a fin de hacer frente al escepticismo. A este respecto me propongo indicar, primordialmente, dos cosas. Primero, (2.2) que no basta con apelar, como hacen Apel y compañía, a la idea de "reflexión trascendental", *a secas*, como fundamento de la ética y candidato a bloquear los ataques del escéptico moral tal como fue definido más arriba. Ello es así por cuanto la categoría de la "reflexión trascendental" –o de los "argumentos trascendentales"– es materia de gran controversia filosófica y existen *diversas interpretaciones* que pueden llevar a resultados muy diferentes e, incluso, en contra de la intención original de Apel (y Maliandi-Thüer), a direcciones *insospechadas* para su proyecto de fundamentación apriorista y trascendentalista. Segundo, (2.3) quisiera brevemente poner de manifiesto otra cuestión que es pasada por alto, al menos por Maliandi-Thüer, con respecto a la cuestión de la fundamentación, en este caso para el dominio de la ética, la bioética y la bio-ético-tecnología. Me refiero al conocido problema del "fundamentismo" o "fundacionismo". Lo que haré en esta parte será simplemente recordar algunos de esos problemas y cómo ellos pueden afectar algunas de las tesis defendidas por Maliandi-Thüer. Además, de paso, recordaré que hay otras *maneras alternativas* de "fundar" la ética, por ejemplo, mediante alguna variante *coherentista* (en un sentido que explicaré sucintamente) que podría salvar las objeciones comunes que se dirigen contra proyectos fundamentalistas o fundacionistas (no digo "fundamentalistas", cuestión de la que reniegan explícitamente Maliandi-Thüer). Y, como de fundamentar se trata, me permitiré recordar a los autores la existencia de al menos una conocida propuesta metaética contemporánea, defendida por Timmons, que defiende una moralidad "*sin fundamentación*"³¹, proponiendo a la vez, un esquema que satisfaga dos condiciones que a Maliandi-Thüer les interesa también defender en su obra: i) la primera refiere a la *objetividad* de los juicios morales, por ejemplo, acerca de la pertinencia de aplicar cierto principio ético y no otro, o acerca de cuál principio debería tener prioridad sobre otro ante cierto conflicto, etc.; ii) la segunda sobre la cuestión de la *aplicabilidad* de los principios éticos; un principio, si es válido, por definición, *exige aplicación*, de lo contrario se cae en *contradicción pragmática* (la cuestión de la aplicación e principios la trataré en la sección 3). Lo que voy a sugerir en esta parte es que se pueden satisfacer las condiciones i) y ii) deseadas por los autores *sin necesidad analítica* de comprometerse con fundamentaciones del estilo propuesto por ellos.

En segundo lugar, (2.4) haré referencia a la cuestión del rechazo de Maliandi-Thüer hacia las fundamentaciones empiristas. Me parece que los argumentos que ofrecen son cuando menos insuficientes para descartarlas como simplemente inadecuadas. Mostraré, mediante una lista breve de autores que más bien voy a mencionar a título ejemplificativo (por ejemplo, Jackson, Copp, Smith, Prinz, etc.), y a una referencia concisa sobre el nudo compartido de sus propuestas, que precisamente la tendencia más extendida –y me atrevería a decir que *dominante*– en la metaética contemporánea (al menos de los siglos XX y XXI), está marcada por lo que se podría llamar un "after Moore"³², es decir, por qué hacer después del ataque mooreano al "naturalismo". Frente a esto, el núcleo compartido por la mayoría de estas muy importantes propuestas metaéticas contemporáneas consiste precisamente en un *ajuste de cuentas* entre lo natural o el naturalismo (o lo empírico o el empirismo) y ciertos componentes de racionalidad –o más bien de algún tipo posible de objetividad– pertinente

para la ética.

Lejos de la afirmación de Maliandi-Thüer, de que las perspectivas fundacionistas de carácter empírico son "anacrónicas", lo que mostraré demuestra que este argumento es falso. "Anacronismo", según el significado común, refiere a "pasado de moda" y es justamente lo contrario lo que ocurre hoy en metaética donde la vigencia está dada por fundamentaciones –si puede llamárselas así– que *combinan elementos empíricos importantes* y por esto son 'empiristas' en un importante sentido: tratan precisamente de *acomodar el naturalismo* a la ética para dotarla, justamente, de una *objetividad* que no necesite de la postulación de aprioris o argumentos trascendentales. Es más, como mostraré en el punto referido a los argumentos trascendentales, se verá que una de sus *interpretaciones posibles* remite a *elementos empíricos imprescindibles* que por ello generan una suerte de paradoja o problema para la interpretación estándar de los argumentos trascendentales que parece subyacer a la invocación general de Apel-Maliandi-Thüer.

2.2. Lo trascendental y lo a priori

Como he señalado, Maliandi-Thüer mantienen que un defecto de la fundamentación racionalista kantiana es que no logró ser trascendental, aunque sí apriorista³³. Y este defecto hablaría de una cierta debilidad para enfrentar a los escépticos morales...

Según Isabel Cabrera " "un argumento trascendental" es un argumento que busca concluir condiciones trascendentales, es decir, condiciones *a priori* (la cursiva es de la propia autora) de la posibilidad de cierto tipo de experiencia, de conocimiento o de lenguaje"³⁴.

Como se ha indicado ya, los argumentos trascendentales suelen ser considerados uno de los mejores candidatos opositores al escéptico en materia cognitiva o moral.

La filosofía kantiana está pletórica de afirmaciones con rango trascendental: por ejemplo, "sin espacio y tiempo no podríamos individuar y diferenciar objetos", sin libertad no podríamos atribuir responsabilidad moral", etc.

Tal como he indicado, Maliandi-Thüer apoyan por ello al modelo de Apel pues garantizaría, lo que presuntamente Kant no: una fundamentación no sólo apriorista sino también trascendental, aunque, a juzgar por la definición de Cabrera –y si damos fe de su perspicuidad– lo trascendental no suele estar divorciado de lo *apriórico*, al menos en algún sentido, por lo cual, quizás, la exégesis kantiana de Maliandi-Thüer podría *quizás* ser disputada. Y sólo digo *quizás*!

2.3. Algunas de las diversas interpretaciones de los argumentos trascendentales a fin de lidiar con el escepticismo

Sin embargo, no es éste el punto que me proponía destacar. Mi *punto* era que me parece insuficiente invocar el argumento apeliano de la "reflexión trascendental" (en oposición a la reflexión *lógica*) como piedra de toque de la objetividad moral y de barrera al escéptico. Pero ello no porque las deducciones de argumentos trascendentales no sean *posiblemente* buenos candidatos –naturalmente no los únicos– a librar la dura batalla con el escepticismo.

El *primer* problema que quiero indicar es que por "reflexión trascendental" o "argumentos trascendentales" *pueden entenderse cosas muy diversas*, incluso algunas que no refuercen, precisamente, el propósito de los autores para la fundamentación ética y bioética consistente en ser una fundamentación "puramente" racionalista y decididamente no empirista.

Ante todo conviene tener claro que el aparato lógico de un argumento trascendental debe cumplir con dos pasos³⁵ : 1) afirmar que algo (llamémosle M por moral) es verdad y después demostrar que de no darse cierta o ciertas condiciones, ese "algo", esa M (de moral) no sería posible (no podría por tanto ser una moral fundada); 2) por lo tanto, lo que se busca concluir es con la necesidad o aprioricidad de dicha condición o condiciones (en el caso Apel-Maliandi-Thüer, *condiciones de posibilidad de los mejores argumentos en materia moral y del consenso universal*).

Obsérvese que, según 1), la premisa M tiene que ser *verdadera*. Pero, como se pregunta Cabrera, ¿qué tipo de verdad es ésta? Lo esencial, como ella señala, es que se trate de algo *innegable* tal que –y aquí está la clave– no pueda ser rechazado por el oponente: el escéptico en la variante y ámbito que sea³⁶ . Es decir que la movida es que el escéptico sea "conducido" a aceptar una premisa que luego –a riesgo de contradecirse– no podrá rechazar. Pero el hecho de que, según 1) la premisa M tenga que ser innegable puede significar dos cosas: a) es innegable porque es un *hecho empírico constatable* o es innegable porque es un *dato necesario de la razón*; en el primer caso la premisa es verdadera como posibilidad *contingente*, mientras que en el segundo es verdadera como posibilidad *necesaria*. Lo que estoy señalando no es trivial para clarificar cuál es el tipo de reflexión trascendental que suscribirían Maliandi-Thüer para su proyecto teórico aplicable a los tres campos antes consignados: ética, bioética y bio-ético-tecnología. Porque, a partir de la distinción *modal* que acabo de delinear (posibilidad contingente vs necesidad a priori) habría, como mantiene Cabrera, *dos subtipos diferenciables* de argumentos trascendentales³⁷: uno basado en la constatación de que tenemos cierto tipo de experiencia (premisa contingente) y otro, en cambio, que parte de una premisa necesaria como el principio de apercepción: "el Yo Pienso tiene que acompañar todas mis representaciones".

La distinción que se acaba de hacer entre dos subtipos de argumentos trascendentales, tiene cierto "aire de familia" con dos métodos con los que Kant trabajaba, según el caso: el método *analítico o regresivo* que parte de aquello que se investiga, *como si fuese dado*, en nuestro caso el fenómeno de la moralidad o el campo de lo bioético, hasta *ascender luego hacia las condiciones que lo hacen posible*. El otro método, el *sintético o progresivo*, a la inversa del anterior, no parte de algo dado para buscar sus fundamentos sino que, al contrario, *parte de los fundamentos* y va hacia sus consecuencias.³⁸

¿Cuál de estas dos variantes siguen Maliandi-Thüer o acaso el propio Apel? Podría haber, quizás, argumentos tanto para apoyar una interpretación (la *contingente* que está emparentada al método analítico regresivo) como apoyar la otra interpretación (la *necesaria* que está emparentada al método sintético o progresivo). Y ello por la siguiente razón: si bien, en Apel (y Maliandi-Thüer) se parte de un Fundamento Trascendental para la Moral apoyado en un Consenso Universal la pregunta válida podría seguir siendo cuál de los dos métodos se sigue o, de otro modo, qué tipo de premisa – o qué subtipo de argumento trascendental– comprometen a Apel-Maliandi-Thüer? Quizás ellos podrían responder que con la idea de premisa necesaria: por tanto, con un parentesco con el método sintético progresivo. Sin embargo, antes de examinar la plausibilidad de esta "eventual" respuesta, hay un "pequeño" detalle que no puede olvidarse: la propuesta apeliana es de una "pragmática trascendental" por lo tanto la versión podría ser similar a la de pragmatistas normativistas como Brandom³⁹ : partir de lo dado hacia los fundamentos y no al revés, partir de las condiciones pragmáticas del lenguaje, de sus "implícitos normativos" y explicitarlos⁴⁰ –o reconstruirlos– luego hasta llegar a los fundamentos *qua condiciones de posibilidad*, en este caso de

los discursos prácticos que versan sobre la ética o la bioética. Quizás mi pregunta por cuál variante se decantarían Maliandi-Thüer, sea vista como un purismo analítico cercano a la frivolidad, pero no me parece "intrascendente" saber si el fundamento invocado por ellos está vinculado a una posibilidad contingente o necesaria, si a un argumento trascendental vinculado al *método analítico o regresivo* o si a un argumento trascendental vinculado al *método sintético o progresivo*. Pues, al final de cuentas, de lo que se trata es de tener claro cuál es el *status conceptual* de esta fundamentación que ellos proponen. Porque, como he mostrado, desde Kant tenemos dos alternativas: o bien apelar a la facticidad, a lo que *de facto hacemos*, y a partir de allí inferir condiciones de posibilidad o bien, desde "arriba", demostrar dicha posibilidad, por ejemplo de ciertos principios éticos o bioéticos. Pero no es claro cuál de estos dos caminos siguen los autores de la obra que comento y la duda está precisamente por el aguijón "pragmático" con el que se *combinan* sus argumentos trascendentales.

La cuestión es decididamente pertinente, a la vez que complicada, para el proyecto de fundamentación ofrecido por Maliandi-Thüer. El hecho de que Kant reconstruyera el imperativo práctico como un *juicio sintético a priori* demuestra que Kant mismo admitía que, a la par de la necesidad de fundamentación apriorística, no podía prescindirse de lo empírico completamente⁴¹ (a esto habré de regresar en la sección que sigue cuando me ocupe de algunas de las propuestas metaéticas contemporáneas que justamente procuran conciliar -hacer converger diría Maliandi- lo empírico con lo racional *qua proyecto de fundamentación*).

El problema que late en Kant levanta diversas preguntas. Si por ejemplo partimos de juicios sintéticos a priori, cómo es posible partir de ellos, si justamente de lo que se trata es de demostrar su posibilidad.

La oscilación entre dos versiones de los argumentos trascendentales que estoy poniendo en evidencia con mis argumentos, deseo insistir, no es baladí para el proyecto de fundamentación ético propugnado por Maliandi-Thüer. Por ejemplo, según Strawson⁴², lo que hay que hacer es partir de lo que el "escéptico acepta de nuestra experiencia: así por ejemplo el escéptico acepta que en nuestra experiencia podemos tener percepción de objetos particulares pero niega que los objetos sigan existiendo una vez que dejan de ser percibidos". La estrategia trascendental tiene que probar que el escéptico no puede afirmar la primera premisa (que percibe objetos particulares) y negar la segunda (que luego desaparezcan o dejen de existir tan pronto dejan de ser percibidos). Para trazar una analogía con un campo como el que nos ocupa: el escéptico moral no podría a la vez afirmar que acepta normas morales vinculantes -no asesinar sin contar al menos con alguna justificación moral relevante- y al mismo tiempo negar que esa vinculatoriedad exista.

Ahora bien, como es sabido, Barry Stroud⁴³ criticó esta modalidad de Strawson para incoar la defensa trascendental contra el escéptico. Básicamente, la idea de Stroud es que si hay que partir de lo que el escéptico *acepta en la experiencia*, entonces hay que terminar admitiendo *criterios empíricos* de verificación, pero si esto es efectivamente así, entonces las pruebas trascendentales se tornan *superfluas* ya que basta con apelar a estos mismos criterios empíricos de verificación (o corroboración si preferimos obviar un término demasiado pegado al viejo positivismo lógico).

Strawson, como recuerda, Cabrera⁴⁴, admitió estas críticas como útiles: el escéptico -pensemos solo por un momento en Mackie⁴⁵ - podría seguir insistiendo en que lo que creemos identificar en la experiencia -por caso en la ética- es *erróneo* y por ello ne-

cesitamos con urgencia, si intentamos refutar al escéptico- criterios para distinguir qué creer y qué no creer; por lo tanto, habrá que buscar pruebas trascendentales – *independientes de los hechos* para establecer al menos si *no las únicas*, si algunas de las condiciones de *indispensabilidad* de nuestra experiencia. Así mirado, Apel no ofrecería *condiciones de posibilidad únicas* sino sólo *algunas* de las que parecen indispensables, aun si todavía queda el problema de los *contra ejemplos* que objeten que esta propuesta ética no es la *mejor explicación* ni la *mejor guía* para lidiar con nuestros problemas morales. En la próxima subsección volveré sobre este tema.

La disputa, entonces, en torno a cómo entender una reflexión trascendental es materia abierta a controversia en la filosofía y no basta, éste era uno de mis puntos, simplemente *invocarla*. Algunos dan énfasis a una interpretación regresiva de los argumentos trascendentales, otros a pruebas progresivas: pero las consecuencias para el status de la fundamentación son claramente diferentes y la relación de ajuste con las fundamentaciones “empiristas” (blanco de ataque de Maliandi-Thüer) varía sensiblemente en uno u otro caso. Mientras algunos hacen pender las pruebas trascendentales de un análisis conceptual puro o apriorista, otros parten (como por ejemplo Kitcher)⁴⁶ de *hechos psicológicos* –empíricos– básicos. Por ejemplo, según este autor, es mejor reconstruir a Kant como un precedente de la epistemología *naturalizada*. Los datos “apriorísticos” kantianos no son más que generados por hechos básicos de nuestra constitución psicológica o biológica. Este, como se ve, es un modo *algo empirista* –aunque suene paradójico– de entender las condiciones trascendentales; aunque estas proposiciones en principio sean empíricas y contingentes (y recordemos que ésta era una variante modal o subtipo de argumento trascendental según se vio más arriba). Digo que, aunque estas proposiciones sean empíricas y contingentes (acerca de cómo funcionamos a partir de hechos reputados básicos) son capaces de respaldar cierta “necesidad” (quizás ya no a priori sino, para parafrasear a Kripke, de necesidad *a posteriori*). Por lo tanto, sería, una vez más, otra variante de argumento trascendental más emparentada con el método analítico regresivo. Pero, si es así, la *distancia* entre fundamentaciones racionalistas y empiristas no parece ser *cualitativa*, como sugerirían Maliandi-Thüer, sino más bien de *grados*.

Además de la disputa sobre el status de la reflexión trascendental en la que se apoyan Maliandi-Thüer, existe *otro segundo gran problema*, ya sugerido párrafos atrás, en el que quizás valdría la pena que meditaran nuestros autores. Parece que una cosa es dar cuenta de *condiciones de posibilidad* de algo (en este caso la ética, la bioética, etc.) y otra distinta es demostrar que esta propuesta es la “mejor explicación” de la moral (agreguemos para los amantes de la ética normativa, la mejor guía para resolver problemas morales). Como ha sugerido Chisholm⁴⁷, los argumentos trascendentales no solo no pueden evitar caer en “peticiones de principio”: por ejemplo del estilo *iyo parto del consenso y se acabó!* Y esta afirmación se puede hacer con todo aire categórico ante la atónita duda del perplejo que dice: ¿y qué ocurre con los disensos, al menos con los que nos parecen razonables después de meditarlo bajo las mejores condiciones de reflexión empírica y racional? Lo que Chisholm sugiere con buen tino, es que no cabe esperar de los argumentos trascendentales que *demuestren* –como se demuestra en una prueba *lógica*– que son el “argumento a la mejor explicación”. Sostener que la propuesta de la ética del discurso es el argumento a la mejor explicación sería obviar la cauta duda planteada por Chisholm pero además sería pasar por alto una característica en la que justamente Maliandi y Thüer machacaban repetidamente: la *complejidad del fenómeno moral*; complejidad debida, *por ejemplo*, a: i) conflictos recurrentes sincrónicos, diacrónicos, intrasistemáticos e intersistemáticos en el campo ético, bioético y bio-ético-tecnológico; ii) gran divergen-

cia moral (debido al dato del pluralismo ético), esto es, gran oferta de teorías morales de variantes deontologistas y consecuencialistas de diversa laya.

Si Apel y compañía tuvieran éxito en mostrar que su fundamentación logra *explicitar condiciones de posibilidad*, de acuerdo con Chisholm, no *probarían todavía* que es la "única" fundamentación posible y tampoco que es la "mejor". De hecho, parece que Maliandi-Thüer tienen dudas de que la fundamentación apeliana sea la mejor ya que precisamente la introducción del "a priori del conflicto" vendría a ser un *correctivo* o complemento destinado a mejorar esa fundamentación *de baja sensibilidad por lo conflictivo*, al menos en los términos en que los autores entienden *qué significaría ser sensible a lo conflictivo* en el campo ético en general y bioético en particular. A esto hay que agregar que los propios autores tienen dudas acerca del hecho de que la fundamentación deba depender –dejando a un lado que parece que no puede probarse fácilmente– de una *única norma última* y por esto proponen lo que llaman un "pluriprincipialismo" restringido.

Recordemos, de paso, que Apel (y los autores que comento) prefieren la reflexión trascendental a la *reflexión lógica*. Ahora bien, cuando Kant, según Cabrera, se pregunta por la naturaleza de las pruebas trascendentales, ofrece una interpretación homogénea según la cual estas pruebas –de carácter filosófico– no son apagógicas sino ostensivas; es decir, no proceden por *modus ponens* sino más bien al revés: proceden por *modus tollens* buscando una consecuencia falsa del principio contrario⁴⁸ (por ejemplo que la moral es ilusoria, que es imposible identificar principios morales válidos universales, etc..) para demostrar, por reducción al absurdo, el fundamento deseado. Pero, como se acaba de advertir, construir pruebas trascendentales no está refinado, *necesariamente*, con combinar en la cadena de estas pruebas, argumentos que *sí son deducciones lógicas*: de hecho, el *modus tollens* lo es. Si la preferencia por la reflexión trascendental, antes que la lógica, es que con la trascendental se evita el problema del *regressus ad infinitum* (Apel por esto habla de que las verdades del discurso práctico son "irrebasables") la cuestión peca de cierta inocencia. También en las deducciones lógicas es posible bloquear el regreso al infinito mediante la identificación de *axiomas* o *normas independientes* que no tengan que satisfacer, por este mismo carácter, los criterios de validez lógica de otras normas.

2.4. Fundamentismo (o fundacionismo) y anti fundamentismo (o anti fundacionismo)

La búsqueda de una fundamentación, en este caso para el ámbito de la ética (y la bioética y bio-ético-tecnología), no está divorciada en modo alguno de lo que se conoce como proyectos "fundamentistas" o "fundacionistas".

De acuerdo con María Cristina di Gregori⁴⁹, el "buen fundamentista" pretende sostener que: 1) Es posible alcanzar algún tipo de conocimiento cierto, indubitable, que se constituya en punto de partida seguro para todo genuino conocimiento (agreguemos nosotros "conocimiento moral" o, como dicen Maliandi-Thüer, respuestas al "por qué"); 2) Hay un método (nosotros diríamos que el trascendental en una versión que Maliandi Thüer quizás puedan precisar mejor) que garantiza los resultados del proceso cognoscitivo (en este caso del campo ético y bioético).

Considerando la tradición filosófica occidental, desde por lo menos Platón en adelante, se ha buscado, por diversas vías, lograr construir con éxito un proyecto fundamentista⁵⁰. Variantes conocidas en la tradición filosófica hay muchas; acaso baste con recordar la búsqueda cartesiana de "camino apodícticamente ciertos" o la búsqueda husserliana de "algo firme y constante en las ciencias".⁵¹ De esta búsqueda tampoco

debería escapar el positivismo lógico, si tomamos en serio la necesidad de *reconsiderarlo* como hace con fineza Friedman (1999) cuando destaca que los positivistas lógicos (Carnap por ejemplo) en la búsqueda de su propia búsqueda de identidad como grupo filosófico, y por ello imprescindible en ajuste de cuentas permanente con los neo-kantianos, tenían como gran problema buscar alternativas exitosas a las proposiciones a priori de los neo-kantianos. La respuesta de Friedman, no muy lejana de la propia Di Gregori,⁵² es que el positivismo lógico *-reconsiderado-* no abandonó del todo *cierta idea de a priori*: de normas constitutivas o regulativas de las prácticas científicas.

En cualquier caso, no es ninguna novedad, entonces, que el objetivo final de todo proyecto fundamentalista es la obtención de *certeza*. Según Julio Beltrán y Carlos Pareda la "certeza" puede tener dos dimensiones diferentes: una *subjetiva* (la convicción firme de la mente de la que hablaban los escolásticos) y otra *objetiva* (o intersubjetiva o basada en hechos y propiedades de las cosas independientes de la mente).⁵³ Tampoco es novedad que la cuestión de la certeza se conecta con famosos y difíciles problemas filosóficos que suelen poner a los filósofos, por ejemplo a los dedicados a teoría del conocimiento, ante *diversas preguntas* sobre la certeza: ¿depende la misma de convicciones "internas" o depende de convicciones "externas"? Y también frente a *distintas actitudes*: *aceptar estas dicotomías, buscar alternativas intermedias o simplemente negarlas* (por ejemplo Sosa⁵⁴). No voy a abundar sobre estos complejos y fascinantes problemas que requieren de otro tipo de exploración. Simplemente quiero preguntarme por algunas dificultades que un proyecto fundamentalista *-cualquiera sea-* tiene, una vez que se acepta que su objetivo es tener certeza a nivel de los fundamentos. A manera de simple punteo de sugerencias voy a plantear, *grosso modo, dos inconvenientes* que podrían tener estos proyectos, en los que incluyo a Maliandi-Thüer y, por último, en esta misma subsección voy a ofrecer *dos tímidas sugerencias*.

Dos inconvenientes: el papel de los contraejemplos y la complejidad de la moral

i) El papel de los contraejemplos: Justamente, como mostraba al discutir sobre diversos problemas de los argumentos *-o deducciones-* trascendentales, es que aun si aseguran ciertas condiciones de posibilidad no se puede demostrar que estas condiciones sean ejemplo *del* argumento a la mejor explicación: y esto vale tanto para la *ética como disciplina filosófica* *-que quiera 'explicar', 'construir', o 'reconstruir',* según el método que se prefiera, los *fundamentos* de la *ética* *- como para la ética como disciplina aplicada* que quiera guiar en la práctica de resolución de *problemas de aplicación* de principios éticos (o bioéticos) en conflicto.

Si se acepta lo que sostengo, entonces, esto quiere decir que un "contra ejemplo" *- lo suficientemente relevante o representativo o convincente-* o varios contra ejemplos generarían por lo menos una tensión entre la certeza del nivel de los fundamentos (la Parte Ade Apel) con la parte crítica (K) de la que hablan Maliandi-Thüer. Creo que nuestros autores reconocen perfectamente que éste es un problema *-quizás una desventaja-* genuina de la teoría de Apel (¿o acaso hemos pensado alguna vez que existe la teoría filosófica perfecta?) Y este reconocimiento viene dado por su introducción de la idea de una "bidimensionalidad de la razón", lo cual significa que a la par de los fundamentos (ciertos) hay una parte "crítica" (K) que los pone en cuestión. Pero desde que los pone en cuestión, desde que plantea los posibles "límites" de la propia razón en su nivel de fundamentación para lidiar con los problemas de aplicación moral (algo de lo que me ocuparé más adelante), se está aceptando una tensión entre estas dos dimensiones: la de la certeza y la que podríamos llamar del "falibilismo moral". Sin

embargo, Maliandi-Thüer, al recordar que Albert criticaba de Apel su "dogmatismo", su "inmunidad" justamente a la "crítica"⁵⁵, no le dan la razón a Albert sino a Apel y lo hacen con este argumento: Albert era un falibilista "irrestringido". ¿Qué significa esto? Supongo que están diciendo que era un filósofo que se permitía poner en duda (o entre paréntesis) cualquier creencia; en el caso que nos concierne, cualquier creencia de carácter 'moral'. Pero, ¿hasta dónde y cómo podemos tolerar la revisión de nuestras creencias morales? ¿Hay límites? ¿De qué orden son: ontológicos o sustantivo-morales? ¿Son también lógicos? Lo que me parece explicable de la actitud de Maliandi-Thüer con respecto a su evaluación de la crítica de Albert es que el riesgo de un falibilismo irrestringido, como Pereda y Beltrán lo admiten,⁵⁶ es desembocar en algunas variantes de relativismo fuerte (al final si toda creencia es revisable, ¿cuáles son los límites de lo revisable y lo no revisable?) Además, si es posible poner en duda toda creencia, ponerlas todas entre paréntesis, ¿no caeríamos en un escepticismo paralizante que apenas nos permitiría mover el dedo como Cratilo? ¿Es posible llegar incluso a que tal escepticismo –vivido y no solo pensado– nos lleve a la inacción en un campo como el ético en el que aun en la omisión estamos actuando de algún modo? Justamente lo interesante de la propuesta de Maliandi-Thüer es que parecen reconocer esta fuerte tensión entre la certeza y la falibilidad, los fundamentos y el escepticismo, la necesidad de actuar pero también de poner en duda.

ii) La complejidad de la moral: Maliandi-Thüer, como he dicho, destacan además que la moralidad es *asunto complejo*⁵⁷ y esto es un *factum* compartido por todos –o al menos "casi" todos– los que filosofan sobre la ética a tal punto que uno los tópicos más difíciles de tratar siempre, y de los que, al menos *algún* ético quizás quiera rehuir lo más pronto posible, a veces mediante un recurso desesperado –otras justificado– a la estipulación, es 'definir' qué cosa sea la moralidad. Pero al menos digamos que esta complejidad obedece a: 1) la existencia de múltiples teorías éticas en competencia (éticas deontologistas, éticas consecuencialistas, éticas de la virtud, éticas del cuidado, etc); 2) Al hecho del pluralismo ético (al hecho de que sostenemos distintas creencias morales, que tenemos distintas "cargas del juicio" –a la Rawls– o "preferencias densas" diferentes –a la Taylor– y en conflicto); 3) Y, al final, a que siempre, como dato ineliminable, los conflictos no pueden desaparecer del mundo. Admitir lo contrario es caer en lo que Maliandi-Thüer, con buen tino, llaman el "regreso eleático"⁵⁸ en sintonía con lo que yo he llamado en otro lugar, y siguiendo a Berlin, el "ideal platónico"⁵⁹ (recordemos que, como señalé páginas atrás, el fundamentalismo le debe mucho a Platón).

De nuevo aquí se aprecia una tensión en la propuesta misma de Maliandi-Thüer, pero de una tensión advertida por ellos mismos. Combinar la ética del discurso (una ética monista y que tiene algo de regreso de eleático en mi opinión por su claro vínculo con la búsqueda de fundamentos ciertos, universales e incuestionables, so riesgo de cometer contradicción performativa) con una ética del conflicto como la de Hartmann, y pluralista como la de los autores, en los dos sentidos de pluralismo (pluralismo de principios éticos y pluralismo de creencias morales), ¿no es aspirar a una combinación imposible? Maliandi-Thüer dirían que no y por ello hablan de "convergencia" entre dos éticas contrapuestas, lo cual parece suponer que ellos toman en serio el desafío de resolver esta tensión. ¿Es realmente resoluble esta tensión entre dos éticas tan contrapuestas? ¿Pueden realmente complementarse? Pese al recurso a la bidimensionalidad de la razón empleado por Maliandi para responder que sí, yo veo que son más las tensiones que los complementos armónicos los que existen entre la ética del discurso apeliana y la ética de la convergencia. Veo, con simpatía debo reconocerlo, *más cerca* a la ética de la convergencia de autores como: 1) Berlin⁶⁰ (que admiten el

pluralismo de valores, los conflictos trágicos y hasta la posible inconmensurabilidad de valores) y 2) Larmore⁶¹ que justamente habla de una "complejidad" de la moral en un sentido *muy afín* al de Maliandi pues destaca como aspectos *subestimados* por las éticas kantianas y utilitaristas tres cosas: a) el *papel del juicio moral* –Maliandi⁶² habla de atender a la singularidad de cada situación- para lidiar con situaciones particulares de aplicación (y esto no significa, dice Larmore⁶³, desdeñar el valor de las reglas o principios, precisamente lo que también afirma Maliandi); b) la existencia de *gran divergencia ética* tanto en la teoría de los filósofos como en la práctica de los agentes morales; una práctica caracterizada por el pluralismo y fragmentación de valores. Y son el pluralismo, junto a la fragmentación, los que explican, al menos en parte, la posible existencia de conflictos incluso "trágicos"⁶⁴ entre estos valores⁶⁵; c) la falta de *reajuste*⁶⁶ (Maliandi diría "convergencia") entre liberales y antiliberales, o universalistas y románticos en cuanto a la cuestión de la "neutralidad" del Estado. Mutatis, mutandi, lo que para Larmore es la neutralidad, para Apel es el consenso universal. Precisamente por el tipo de razones que acabo de mencionar, veo en Larmore o en Berlin más afinidad con Maliandi, de la que veo entre Maliandi y Apel.

Apel no es pluralista y no presta la misma atención que Berlin y Larmore al *pluralismo*, la *fragmentación de valores*, la *inconmensurabilidad*⁶⁷ de valores, el conflicto trágico de valores, y el carácter trágico de la vida. Además, su consenso universal tiene cierto parentesco familiar con esa neutralidad de los "liberales" de la que habla Larmore y sobre la que hay que tratar de hacer reajustes –convergencias diría Maliandi- entre liberales y anti-liberales o comunitaristas. Es decir que Larmore, si hablamos ahora sólo de él, al igual que Maliandi busca algo así como: i) reconocer la validez de varias alternativas –en este caso sobre cómo enfocar la idea de neutralidad valorativa, mientras que en Maliandi cómo reajustar el consenso con la divergencia- y ii) busca la mejor forma de no lesionar ambas alternativas tratando de buscar alternativas intermedias.

Apel, en cambio, avanza con el pesado tanque germano del consenso, pero deja pendientes las preguntas por si acaso hay algún lugar en su teoría para lo trágico, para los conflictos trágicos, para los valores inconmensurables, o incluso de valores que a veces puedan mantener una *simetría*⁶⁸ y no exista razones morales *all things considered* para decidir, justificadamente, cuál de los dos valores, incompatibles, debe primar, etc.

Pareciera que, por lo pronto, para esto último tendría que decir que *no* porque, si hay consenso universal, entonces ya hay un criterio para *comparar* siempre los intereses en pugna de "todos" los afectados, no importando sus diferencias tanto como se piensa. Así, al final del camino, siempre tendría que haber respuesta racional –consensuada- diría Apel para todos nuestros conflictos morales. Apel, como su contraparte en la filosofía política y jurídica, Ronald Dworkin, *pareciera* ser un defensor de la respuesta correcta para todos los conflictos morales.⁶⁹

B. Dos tímidas sugerencias: ¿Por qué no alguna propuesta coherentista? ¿Por qué no alguna propuesta sin fundamentación?

i) ¿Por qué no alguna propuesta coherentista?

Como es sabido, los teóricos del conocimiento consideran que un candidato a la mejor alternativa al fundamentismo (que evite los defectos ante señalados) es lograr alguna versión "coherentista".

De acuerdo con Robert Audi,⁷⁰ hay muchas versiones de coherentismo, pero la idea

central subyacente a todas estas versiones es que la justificación de (nuestro conocimiento, por ejemplo digamos "moral") depende de su coherencia con otras creencias, que conforman una especie de "red muy amplia", mientras más amplia mejor, en que una creencia, principio, proposición, etc, refuerza al otro: algo así como si concibiésemos una malla entretejida por múltiples soportes entre estas muchas y diversas creencias, principios, proposiciones, etc. Una de las ventajas de esta teoría sobre las fundamentalistas, quizás la principal, es que no dependen, al menos para el caso de Apel, de una *sola idea o norma ideal* sino de un conjunto muy amplio –y diverso, plural- de creencias. En algún sentido, me gustaría sugerir que podríamos intentar identificar alguna forma de coherentismo que, con el conocido recurso del *equilibrio reflexivo* por ejemplo, nos permitiera: a) reconocer la pluralidad de creencias (no una sola; y b) tratar de resolver sus eventuales conflictos mediante una estrategia *coherentizadora* que haga *equilibrio* entre los principios más generales (cardinales en la terminología de Maliandi-Thüer) y las intuiciones sensibles, los particulares, las individuales (en las que pensaba por ejemplo Simmel, citado por los autores en su obra).

Es verdad que muchas teorías coherentistas son, también, *procedimentalistas*, como la de Apel mismo. Y es verdad que una de las críticas comunes al procedimentalismo es que no ofrece un "mordisco sustantivo fuerte" del que asirse; por tanto, que no basta con los procedimientos para determinar qué considerar correcto o incorrecto en el campo moral o político. Fuera de ello, creo que una ventaja de alguna versión coherentista, incluso si es procedimentalista, sería que, mediante un esquema más amplio (que incluya más de una creencia o idea) proponga, por ejemplo, un equilibrio reflexivo o balance de reajuste entre principios conflictivos o, para decirlo más ajustadamente a la intuición que estoy sugiriendo, entre los principios que forman la base de una fundamentación ética y los particulares a los que estos principios pretenden aplicarse. Esta estrategia, como se puede ver, es muy diferente de la de formular un "orden lexicográfico" como el que propone Rawls para organizar sus principios de justicia o el que propone Gracia⁷¹, en sintonía con Adela Cortina, para organizar la relación entre los principios que conforman los "máximos morales" que conforman el nivel de lo "público" (universalidad y no-maleficencia) por sobre los "mínimos morales" (autonomía y beneficencia) que conforman el ámbito de lo "privado".

A diferencia de estas propuestas lexicográficas o fundacionistas estrictas a la *Apel*, me parece que Maliandi-Thüer están más cerca de algún tipo de modelo coherentista: ellos no hablan de equilibrio reflexivo (quizás por su sugestiva analogía con un "balance", categoría que, como luego veremos, ellos parecen dejar a un lado), pero sí hablan de intentar, mediante su meta norma o 5º principio⁷², buscar precisamente la coherencia –ellos usan las expresiones "equilibrio" y "armonía" preferentemente entre *diversos principios* (los coherentistas en sede epistémica hablarían más bien de "creencias") a fin de *evitar el conflicto*. Pero si el conflicto todavía estuviese en pie, la idea de la convergencia sería tratar de lograr la máxima armonía y posibilidad de cumplimiento de "todos" los principios: no de unos, en detrimento de los otros y ello parece presuponer cierto ideal de coherencia; quizás de una coherencia muy especial: una que yo llamaría "gradualista" pues ese soporte mutuo, esa posibilidad de cumplir *al mismo tiempo* con los principios en conflicto sólo podría darse si se acepta la idea de "cumplimiento gradual" en tanto se admita una tesis que Maliandi, tomando en préstamo analógico de Leibniz, llama la "incomposibilidad de los óptimos"⁷³. La idea subyacente a la incomposibilidad de los óptimos es que no es posible la *coherencia perfecta en el siguiente sentido*: la satisfacción a la vez de todos nuestros principios, eventual o concretamente conflictivos, pero sí tratar de cumplirlos

gradualmente, logrando ante todo el ideal de la "indemnidad" de los principios: es decir que al resolver el conflicto, ninguno de los principios sea dejado a un lado, y por tanto, sea lesionado. Cuando me ocupe, en la segunda parte del trabajo, de orden más práctico, de los conflictos, regresaré a estas ideas para sugerir algunas dudas que me despiertan.

ii) ¿Por qué no alguna propuesta sin fundamentación o fundación?

Otra alternativa interesante es pensar qué ocurriría si abandonáramos un proyecto fundacionista, más aún, uno tan intrincadamente complicado como el de ellos: un proyecto que quiere hacer justicia a la vez, a Kant y su descendiente Apel, con las ideas de conflicto de un ético material de los valores como Hartmann. ¿No es éste en sí un proyecto demasiado complicado para lo que los autores se proponen?

Una impresión general del libro, a la par que una lectura detallada, indican que los autores quieren, a la vez, preservar dos ideas que están en fuerte tensión o conflicto: tener, al mismo tiempo, unos principios universales (cuya formulación lógica ellos no terminan de precisar si uno admite que la universalidad de los principios es susceptible de diversas reconstrucciones lógicas) con el reconocimiento, tal como ellos dicen, de lo "particular", "singular", incluso dicen de lo irrepitable! de cada situación moral (en vinculación con su principio cardinal de individualidad).

Justamente esta tensión, entre el ámbito de la fundamentación y la aplicación, sobre la que se han elaborado las más diversas propuestas filosóficas, es lo que explica que Maliandi-Thüer quieran mantener a la vez la ética del discurso (deferente con la idea de universalidad y consenso) con la ética de Hartmann (deferente con el conflicto), combinado con ciertas simpatías por autores como Simmel que hablaban de una ley que sólo era válida para cada individuo!

A mi me parece que el esfuerzo de Maliandi de hacer estas convergencias muestra notable creatividad, pero es verdad que también suscita muchas dudas acerca de cuál factible resulte amalgamar los componentes mencionados para, además, alcanzar una armonía entre ambos principios (que estarían, según él en conflicto sincrónico).

Quizás, y esto es una sugerencia que los autores puedan adoptar, desde luego también rechazar, es pensar en un proyecto atractivo como sería el de una *moralidad sin fundamentación*, tal como propone Timmons.

Timmons⁷⁴ es un conocido defensor de lo que se conoce como "contextualismo ético", justamente una propuesta que trata de estar "cerca" de los ámbitos más problemáticos para el nivel de fundamentación: el de los *contextos concretos de aplicación* y de preferencia de juicios morales.

Lo interesante de mi sugerencia es que Timmons también quiere, al igual que Maliandi-Thüer, escapar a dos figuras espectrales: el relativismo y la subjetividad. Los contextos en los que piensan Timmons son semánticos (dependen de la presencia de conceptos morales) y de *normas* que regulan el uso correcto de esos conceptos⁷⁵.

La idea es que estos contextos sean pragmáticamente aptos para la "correcta asertabilidad" de nuestros juicios morales –y aquí uno notaría cierto aire de familia con las ideas de Robert Brandom o Hilary Putnam. De manera semejante a Blackburn o Mackie, Timmons no es un *realista moral en sentido fuerte*⁷⁶ y que acepte un sentido de objetividad fuerte⁷⁷: esto es, uno que acepte la existencia y el acceso epistémico garantizado a hechos morales independientes de nuestras mentes y prácticas. Su sentido de "realidad moral" depende de los contextos morales en los que nos movemos,

pero de contextos *normativos*, que dependen de qué normas semánticas usamos –o mejor dicho, *debemos usar-* y, de paso, para poner a prueba nuestra competencia en el empleo de los conceptos morales correctos para las situaciones adecuadas en los contextos adecuados.

Además, no cualquier contexto vale para Timmons: él distingue entre contextos “engaged” y contextos “detached”. Sólo los primeros (los comprometidos) son los que permiten, según su opinión, que las aserciones morales tengan rasgo categórico y no meramente relativo como los “detached” (o no comprometidos).

Pienso que si Maliandi-Thüer, estuvieran dispuestos a explorar esta alternativa –mucho más sofisticada de lo que me he permitido mostrar con esta breve presentación- quizás podrían tener al mismo tiempo dos cosas que ellos persiguen: *sensibilidad para los contextos de aplicación* de los principios éticos o bioéticos y *cierta objetividad* ya no fundada en el cielo apeliano sino en contextos terráqueos. Pero ¡atención! No de contextos puramente “empíricos” como ellos pretenden conjurar, sino de contextos regulados implícita o explícitamente por unas normas que nos determinan bajo qué condiciones son correctas nuestras aserciones morales y empleo de conceptos éticos. ¿No sería este proyecto –no fundacionista- un ejemplo de un esquema –menos complicado y tortuoso que el de Maliandi-Thüer- para alcanzar, finalmente, pero por esta otra vía, los objetivos que ellos persiguen?

2.5. Las fundamentaciones “empiristas” contemporáneas (para nada anacrónicas)

Como ya se ha señalado, Maliandi –Thüer realizan una afirmación bastante fuerte en mi opinión, a saber: que después de Kant ha quedado claro que cualquier fundamentación empirista peca de “anacronismo”⁷⁸.

Estoy de acuerdo en que uno de los principales escollos que cualquier propuesta empirista *ingenua* tiene que salvar es el de no caer de manera tosca en una falacia naturalista. Ya sabemos que el simple paso de proposiciones factuales a normativas no puede darse sin más. Al menos, si, como decía Mackie, queremos estar al “espíritu” y no solo a la “letra” de Hume⁷⁹, tenemos que introducir algunas premisas normativas entre las factuales y las conclusiones normativas que queramos sacar, so pena de cometer esta falacia. Justamente este problema también fue visto por Geach cuando examinaba las dificultades para hablar de verdad o falsedad de juicios éticos de carácter normativo⁸⁰.

No menos cierto es que, aun con sus problemas intuicionistas (no tan lejanos de los mismos que enfrentaban Scheler y Hartmann), Moore lanzó la tesis de la “irreductibilidad” de lo normativo a lo factual con su famoso argumento de la “open question”⁸¹. En tiempos más recientes, Korsgaard⁸² ha sostenido algo semejante diciendo que siempre –en nuestras prácticas sociales- tenemos la posibilidad de efectuar la “pregunta normativa”: ¿es ‘x’ correcto? Pues bien, con estas notas cautelares, presentadas de manera por demás pedestre, todavía podemos preguntarnos si acaso la metaética contemporánea no ha recorrido un camino que, más allá de sus *diversos – y sin duda importantes- matices y diferencias, coincidan en algo básico*: en que es posible y necesario un *reajuste* de lo empírico (o lo natural como se gusta decir hoy) con lo normativo. La respuesta a esta cuestión es que, efectivamente, la metaética contemporánea, cada vez con mayor grado de sofisticación, y crecimiento bibliográfico prácticamente inmanejable para el propio especialista en ética, dice *sí*: se puede rescatar lo empírico y *conciliarlo* con lo normativo.

Todavía más y esto va al corazón de mis dudas sobre lo rotundo de la frase antes citada de Maliandi-Thüer. La idea más o menos compartida, por supuesto con sus diversos matices o presentaciones según el autor escogido, es que es justamente *desde lo empírico, lo natural*, desde donde tenemos que buscar los "patrones", los criterios "objetivos" para la moralidad o, dicho de otra manera, que se debe demostrar un correlato entre los hechos *constatables* de la física –de la naturaleza, de la experiencia) y los hechos morales, las normas, los principios.

Me parece que lo más paradójico de esta historia es que el hecho de que Maliandi-Thüer obvien estos extendidos intentos de reconciliación entre lo empírico y lo normativo, les puede generar una consecuencia no deseada para su propia propuesta que es la de hacer converger teorías contrapuestas. ¿Qué mejor oportunidad que considerar seriamente éstas que estoy mencionando que justamente buscan una convergencia? ¿No es el olvido de estas corrientes metaéticas una manera de perderse una oportunidad de trazar convergencias diferentes pero quizás más promisorias que las que surgen de tratar de aliar a Apel con Hartmann?

No es éste el lugar de examinar con detalle estas propuestas metaéticas que, con sus matices diferenciales, comparten este denominador común: autores como Jackson⁸³, Smith⁸⁴, Copp⁸⁵ o Prinz⁸⁶ podrían ser mencionados sin problemas. Este denominador común al que me refiero está dado por la satisfacción de, al menos, tres condiciones: i) es posible tener objetividad en ética en tanto se muestren adecuadas correlaciones entre principios empíricos –sean patrones del mundo de las leyes físicas o de "leyes sociales" o "psicológicas"- que autoricen el paso a propiedades normativas morales. Estas "adecuadas correlaciones" se denominan con un término ya instalado en la literatura: "superveniencia"⁸⁷ (un término que no está lejos de ser problemático y abierto a disputa filosófica tanto sobre su status como acerca de su viabilidad en el mundo).

Ahora bien, la idea de todos estos autores es que las propiedades morales "super-vienen" a estos hechos empíricos –hechos de *más acá*- no hechos de *más allá* como los que predicen los realistas morales más duros; ii) estos hechos empíricos tienen que poder ser constatables mediante métodos fiables que autoricen a identificar "patrones" o "regularidades" que autoricen la superveniencia al mundo normativo; iii) sobre este mundo normativo, a su vez, tiene que haber un cierto acuerdo que pueda ser obtenido mediante pruebas muy diversas: tests de universalización, test de ajuste de una norma con un caso, dado que sus peculiaridades están cubiertas por una adecuada, a su vez, captación o interpretación de la norma; tests de observadores ideales o espectadores imparciales, test de la existencia de contextos semántico-normativos compartidos que incluyen principios seguidos regularmente por los agentes morales, etc. Por cierto que aquí, y de paso, vale la pena avanzar dos notas *precautorias*

La primera es que uno podría señalar que estos autores, que dan un lugar importante a lo empírico como "fundamento" (como paso para la *superveniencia* a la moral), pueden, a su vez, mantener *diferencias* en cuanto al menos lo siguiente: que, quizás algunos, a la par de admitir hechos empíricos, no excluyan *ontologías independientes de estos hechos* y sean realistas morales duros o realistas morales stricto sensu, mientras que los que sólo se conformen con los hechos empíricos *no serán realistas en este sentido* fuerte o duro –aunque sí en el quizás más débil o empírico (por eso algunos llaman a estos últimos anti realistas, tal es el mote que suelen recibir autores como Mackie o Blackburn⁸⁸).

La segunda nota tiene que ver con la condición iii). Como ya he sugerido, al comparar a Maliandi-Thüer con Berlin, y especialmente con Larmore, hay un *factum* que parece innegable: y es el de la divergencia moral, cuando menos observable en la superficie de nuestras prácticas morales. Esta divergencia, quizás a veces exacerbada sin buenos argumentos, quizás a veces desestimada sin dar razones, sin duda debe ser tomada en cuenta a la hora de determinar qué acuerdos serán posibles de ser alcanzados –o no– cuando nos enfrentemos con conflictos valorativos, especialmente en el ámbito de la aplicación, que es el ámbito eminentemente *práctico* de la teoría moral. Hacia esta cuestión se dirigen mis próximos pasos.

SEGUNDA PARTE: CUESTIONES ORIENTADAS A LA PRÁCTICA AUNQUESIN RESIGNACIÓN DE LA ÉTICA FILOSÓFICA

3. Paradigmas de aplicabilidad en ética

Una de las partes más ricas del libro de Maliandi-Thüer está constituida por el capítulo (4) referido a paradigmas de aplicabilidad en bioética. La riqueza se aprecia sobretodo porque aquí es donde se pueden considerar numerosos ejemplos concretos de los conflictos que pueden plantearse entre diversos principios bioéticos. El problema descollante de esta parte del libro tiene que ver con algo sobre lo que vengo llamando la atención, a saber: con la conocida tensión entre el nivel –cualquiera sea la propuesta– de fundamentación ética y el nivel de la aplicación de los principios. Quizás la tensión más conocida esté, justamente, entre el principio cardinal de universalidad y el de individualidad o, en términos bioéticos entre el de justicia y autonomía, o entre un principio que aplica principios sensibles a políticas universales para la regulación de ciertas cuestiones genéticas y el principio de individualidad o autonomía que es deferente con el respeto a la diversidad genética. Los autores dividen su mapa teórico en dos paradigmas de aplicabilidad: los que juzgan adecuados y los que juzgan deficientes.

3.1. Paradigmas de aplicabilidad deficientes

Los paradigmas que los autores consideran deficientes son: I) de autoridad; II) el de la situación; III) el del rigorismo vs casuismo y IV) el de provisionalidad o latitud.

Las críticas a: I) básicamente son su evidente dosis de dogmatismo o autoritarismo (sobre todo cuando se combina con principios religiosos que carecen de justificación racional⁸⁹); II) porque enfatiza sólo en el carácter singular, irreplicable, fuertemente particularista de cada situación amputando la posibilidad de contar con ciertas generalizaciones éticas o ciertas normas directamente de forma universal; III) porque nos hace caer en la Escila Caribdis de la moral: o bien somos ‘rigoristas’ como Kant según quien no podía haber auténticos conflictos entre deberes perfectos y que la aplicación de cada principio o regla era de rasgos universales⁹⁰, o bien caemos en la idea de que los conflictos se resuelven caso por caso y, a lo sumo, cabría trazar algunas analogías entre las situaciones –creo que aquí se podría incluir a Toulmin, aunque los autores no lo mencionen–; IV) porque vuelve tan laxas o provisionales las normas morales (tal como sugería la idea de una moral provisional cartesiana o, agregaría yo, el probabilismo jesuita, una doctrina de la laxitud que se usaba en el confesionario). A contrapelo de estos modelos, los autores confían en que los paradigmas más adecuados son dos: a) por un lado el que denominan de “restricción compensada” (que es el que representa a Apel), b) por el otro, el *todavía más adecuado* paradigma de la “convergencia”. Brevemente me ocupo de refrescar algunas de las características de estos dos modelos sobre los que ya he anticipado algunas notas definitorias.

a) El modelo de la restricción compensada es defendido por Apel con relación a la Parte B (de aplicación) de su propuesta ética. Su idea es que, debido a la presencia inerradicable de *sistemas de autoafirmación*, los agentes pueden verse a veces restringidos, a veces impedidos, de aplicar los principios éticos, siguiendo la línea del consenso, es decir, que la solución al conflicto *satisfaga a todos*. Frente a esto, surge para estos agentes morales –en tanto co-responsables de una comunidad moral ideal– un deber (a título de un llamado *principio de complementación*) de *compensar* esta aplicación restringida o *impedida en el tiempo presente*, pero comprometiéndose *afuturo* a articular los recursos del consenso y disminuir el uso de recursos argumentales estratégicos (por la prohibición deontológica de usar a los otros agentes como medios para nuestros propios fines). Antes de pasar al próximo modelo (el defendido por Mალიandi-Thüer) no quisiera dejar pasar la oportunidad de, cuando menos, hacer *algunas matizaciones* que me parecen significativas con respecto a este modelo de Apel.

En primer lugar, parece que, como el acento está puesto en el consenso, y en el deber de compensar su no aplicación, Apel piensa más en conflictos de valores que enfrentan a *varios agentes* pero descuida un tanto, *quizás*, los *conflictos de conciencia*, es decir los conflictos *internos* de cada agente.⁹¹ En segundo lugar, y más importante aún, Apel establece este *deber de compensar* por una razón atendible que ya fue vista por varios filósofos (por ejemplo por Bernard Williams)⁹² de que cada vez que dejamos de lado un principio vinculante, surge un deber de compensar. Sin embargo, el propio Bernard Williams ha puesto de resalto la existencia de *casos* o *conflictos trágicos* donde tal deber de compensar es puesto en cuestión.

¿Qué hace el médico que no puede lograr, pese a sus *mejores investigaciones empíricas* de las características de su caso clínico, y de su *mejor evaluación* de razones morales y no morales relevantes, llegar a conciliar el principio de beneficencia (para trasfundir sangre a un testigo de Jehová) y el principio de autonomía (que implica respetar la diversidad de creencias). Por supuesto que cada caso puede adquirir una configuración especial, pero así planteado el caso, se podría decir que, en general, el médico deberá *ponderar* (tal como sostienen Beauchamp y Childress que se resuelven en general los conflictos). Y ¿no hay en esa ponderación algo trágico en el sentido de que el médico, pese a su mejor esfuerzo, *a veces, dependiendo de la configuración del caso*, no puede evitar tomar una *mala decisión*? O, dicho de otra manera, ¿no hay casos en que *cualesquiera sea la decisión tomada*, algún *mal* se produce, algún principio sale lesionado? Frente a estos casos de *mala suerte moral*, de mal *inevitable* pese al mejor esfuerzo del agente moral, muchos dirían, Williams suscribiría, el deber de compensar queda cancelado, mal que le pese a Apel.

Pero cavilemos en otros conflictos trágicos que no involucren un dilema para un solo agente sino que involucren una conflagración de valores entre agentes que mantienen posiciones de valor contrapuestas, por ejemplo, sobre la permisibilidad moral o no de la eutanasia activa. En qué medida sería factible pensar, que sea cual sea la solución moral –o legal– adoptada– los agentes deben –y pueden– (si uno se toma en serio el principio kantiano “debe implica puede”) compensar la no aplicación de alguno de los principios: sea el que obliga a mantener “enchufado” al enfermo inconsciente (a Eluana Englaro por ejemplo), sea el que obliga a “desenchufarlo”. Si nuestro mundo moral es tan claro, si nuestros sistemas morales son homogéneos, la solución debería darse para contento de todos los afectados: los médicos intervinientes, los padres de Eluana, el Vaticano, etc. Sin embargo, ¿no habrá acaso ciertos conflictos que por su propia constitución “ontológica” están destinados a ser siempre trágicos? Esto es, ¿a impedirnos a alcanzar, *in the long run*, ese consenso que los familiares de Eluana,

los médicos, el vaticano, etc., deberían instrumentar para llegar a uno y solo un resultado práctico? ¿Admitiría Apel, al menos *arguendo*, casos moralmente *insolubles* en el sentido que cualquier solución moral estaría injustificada a la luz de otro principio moral también considerado relevante?

b) Más perceptivos a las matizaciones que acabo de hacer en a) Maliandi-Thüer muestran (de modo afín a Berlin y Larmore) mayor sensibilidad por la *complejidad* de la moral y por la existencia de conflictos que, quizás a veces, sean insolubles en el sentido de que no habrá una justificación moral "all things considered" con capacidad de *aglomerar* -hacer "converger"- las *posiciones contrapuestas* de forma *coherente* y permita llegar a *una y solo una respuesta moral considerada correcta por todos los directa y potencialmente afectados*.

Esta sensibilidad de Maliandi-Thüer se manifiesta, precisamente, por la necesidad que ellos ven de introducir un "a priori del conflicto". Pero como es una propuesta de *convergencia*, también se introduce algo así como un quinto principio (o meta principio) llamado precisamente de "convergencia". No se trata estrictamente de un principio como los otros que prescriben acciones (universalizar, conservar, etc.) sino más bien de lo que von Wright llamaría una "regla ideal"⁹³, una regla constitutiva acerca de lo que sería bueno o correcto lograr en el mundo. Y esto que sería bueno o correcto no es más que el ideal de intentar *maximizar la armonía entre todos los principios éticos relevantes* o, en el peor de los casos, de *minimizar el conflicto*.

Esto explica, al menos en parte, porqué Maliandi-Thüer no se casan ni con el *modelo de ponderación de Beuchamp-Childress*, ni con el *modelo lexicográfico de Gracia*. Y ello por una razón básica: en los dos últimos modelos mencionados siempre algún principio es "sacrificado" o lesionado y por tanto se produce un daño a la moral, se comete una suerte de pecado de "unilateralidad"⁹⁴.

Si hay ponderación, como ocurre en el modelo de Beuchamp y Childress, se le dará más peso a un principio que al otro. Como es una ponderación, esta jerarquización - que opera asignando mayor peso a un principio sobre el otro- será *dinámica* y *ex post* (una vez que se haya producido el conflicto), mientras que si de lexicografía se habla, como en el caso de Gracia, el triunfo de unos principios sobre otros se dará *siempre de la misma forma* (por ejemplo siempre triunfará el principio de universalidad por sobre el de autonomía); por tanto, se trata de jerarquías más bien *estáticas* o *ex ante*.

En síntesis: de lo que se trata, para Maliandi-Thüer, es de lograr la *máxima indemnidad* de los principios. Pero, como es imposible una satisfacción *óptima, plena, de cada uno y de todos a la vez*, su propuesta es intentar: i) satisfacciones graduales de todos (lo cual presupone, a su vez, la identificación de una salida "intermedia" a los cuernos del conflicto dilemático tal que permita esta satisfacción); ii) si no fuera posible evitar lesionar un principio, tratar de hacerlo minimizando el mal (es decir, escogiendo el *mal menor*). En lo que sigue, finalizaré mis reflexiones apuntando a algunas dudas que esta propuesta global de aplicabilidad ética defendida por Maliandi-Thüer me suscita⁹⁵.

3.2. Algunas dudas con respecto a la propuesta de una ética de la convergencia

En primer lugar, quiero plantear una defensa muy general de la propuesta de Maliandi-Thüer. Yo creo que sus virtudes son: i) destacar la complejidad de la moral: hay múltiples principios, estos pueden ser conflictivos, existen divergencias morales y esta

complejidad no es en sí *patológica* (otra coincidencia con Berlin) sino parte de la *fi-siología* de la moral⁹⁶; ii) parte de esta complejidad –intuida especialmente por el elaborador de la propuesta, me refiero a Maliandi– estriba en que es verdad que con la *razón* queremos cumplir *funciones* que a veces vemos como incompatibles, aun si deseamos verlas como complementarias. Una función es la de fundamentar, de dar certeza a nuestro conocimiento moral de tal modo que sepamos qué principios aplicar, a cuales dotar de peso o cuándo identificar un mal como menor, etc. También desde esta función se acentúa cuánto hay de armónico o equilibrado en el mundo moral. La otra función, empero, es la de mostrar los límites de esta búsqueda de certeza, armonía y equilibrio. Y en esta tensión –y el esfuerzo de corrección mutua que emprende Maliandi– estriba parte de la complejidad moral de la que habla muy especialmente Lar-more. Quizás también, ya que de afinidades se trata, de podría hablar de Brudner: un filósofo, de inspiración hegeliana, que en vez de hablar de “convergencia” (o de “síntesis axiológicas” como Hartmann) habla de intentar “reconciliar” en unidades coherentes versiones opuestas sobre nuestros valores morales y políticos. O, por qué no, de intentar “conciliar” valores opuestos, tal como sostienen algunos juristas que enfrentan la decisión de dilemas complejos.⁹⁷

Ahora bien, pese admitir estas virtudes, mantengo ciertas dudas y sólo plantearé a modo de punteo las siguientes:

i) ¿No es el ideal de lograr la máxima armonía entre los principios un ideal muy alto? ¿A cuántos casos concretos de conflictos éticos o bioéticos o bio-ético tecnológicos sería relamente posible aplicar esta idea según la cual hay que lograr la máxima indemnidad de los principios? Por momentos los autores parecen confiar en que el ámbito de aplicación de la propuesta puede ser muy extendido; sin embargo, en página 116 parecen sostener todo lo contrario y son más cautos. Así dicen: “La ‘ ‘ ética convergente” es una ética de la *conflictividad*. La conflictividad es su tema central más que el de la “convergencia”, que le da su nombre. Es cierto que la convergencia es el criterio al que hay que apelar para la *minimización* de aquella; pero no por eso se piensa que todos los conflictos *deban* ser sometidos a la convergencia, puesto que, posiblemente en su mayoría, ni siquiera *pueden serlo*” (todas las cursivas pertenecen a los autores). Si es así, la mayoría de estos casos en que la convergencia no funciona lo que ocurrirá es que un principio sea aplicado, *en detrimento del otro*. Habrá por tanto lo que algunos filósofos llaman “pérdida moral” ejemplificante de un “residuo moral”.⁹⁸

ii) ¿Cuál es el status conceptual de este principio o meta-principio de la convergencia? Como he señalado antes, su carácter de “meta” (tal como refieren al mismo los autores) parece ponerlo en un *segundo nivel* respecto de los otros principios: no ordena universalizar conductas o conservar estados de cosas buenas, o beneficiar con alguna droga eficaz a un paciente, etc. Es decir, su contenido no son acciones concretas que deban emprender agentes morales en acción. Sino más bien su contenido es qué hacer cuándo esas acciones están bloqueadas por la duda, el dilema, de cuál curso de acción seguir dada la presencia real de un conflicto. Como su *leitmotiv* es maximizar la armonía, se trata, como dije siguiendo a von Wright, de algo parecido a una regla ideal o un ideal regulativo (quizás muy alto si atendemos a la respuesta que cité de los autores en i). Maximizar la armonía parece ser el lema y ello sobre la base de satisfacciones graduales (los óptimos son imposibles dicen los autores).

Sin embargo, ¿no es alguna forma *encubierta* de “óptimo moral” pretender *la indemnidad de todos los principios en conflicto*?

iii) Por otra parte, la idea de *satisfacción gradual* –no plena- de los principios contendores, aun si factible, parece estar bloqueada por un argumento de peso a considerar a la luz de la propia teoría defendida por los autores. En varios tramos de la argumentación del libro, en especial en lo que atañe a la parte dedicada a la fundamentación ética preferida, se advierte la simpatía por el *deontologismo*. Es verdad, para ser justos, que muchas veces, sobre todo en los capítulos 5 y 6 los autores toman en serio argumentos consecuencialistas o utilitaristas: por ejemplo cuando se trata de estudiar los costes o beneficios de realizar o no realizar cierta intervención quirúrgica (apreciándose a veces una tensión entre el principio de beneficencia y no-maleficencia) o cuando se trata de analizar las consecuencias benéficas que tendría para una familia –y el empleo de recursos hospitalarios escasos- decidir –en representación de una persona inconsciente desde hace años- si desenchufarla o no.

Sin embargo, desde el punto de vista de la ética del discurso apeliano que asimilan los autores, el compromiso más fuerte y evidente es con el deontologismo (insistamos en que Apel incluso recomienda minimizar recursos estratégicos).

Pues bien, si uno concibe a los principios (éticos, bioéticos o bio-tecno-éticos) estrictamente como “dentológicos” (y no deonto-axiológicos como dicen los autores a veces, o como teleológicos o utilitaristas) parece que una satisfacción gradual es *contra intuitiva*. Deontológicamente hablando, un principio debe aplicarse *in toto* o no aplicarse. No hay grados o medias tintas. ¿Qué diríamos por ejemplo si en un conflicto interviniera un principio como el de dignidad o el de libertad a disponer del propio cuerpo –argumento típico para liberalizar la permisión del aborto al menos para los tres primeros meses de embarazo, etc-, qué diríamos, repito, si dijéramos que la satisfacción es gradual? Una interpretación deontologista estricta prohibiría este razonamiento que sólo estaría habilitado por un razonamiento teleológico, aproximativo, del estilo del defendido por el filósofo del derecho Robert Alexy (1993) que concibe a los principios como “mandatos de optimización” (y aquí sí que surge la idea de gradualidad).

iv) Otra duda que me surge es hasta qué punto es necesario acudir a un “a priori del conflicto”. Intuitivamente puedo inclinarme, al menos a título de hipótesis mental, a aceptar una norma a priori que no exija la búsqueda de consenso para resolver conflictos valorativos, pero ¿por qué también del conflicto? ¿Por qué haría faltan establecer las condiciones de posibilidad de los conflictos cuando basta con observar el mundo? Quizás una buena respuesta de Maliandi sería que su idea no es tan diferente de Berlin, autor con el que yo lo veo próximo. Mientras Maliandi habla de “a priori” –trascendental- del conflicto, Berlin creía que los conflictos eran ineliminables como cuestión “conceptual”, como “truísmo”, surgido en parte, de una exquisita combinación de observación de los elementos empíricos comunes a la así llamada “naturaleza humana” y nuestros conceptos de conflicto e inconmensurabilidad⁹⁹. Quizás Berlin y Maliandi estén muy cerca si uno acepta que, otra versión de los argumentos trascendentales, para volver a un tema que ya traté antes, es, como opinan Bennett o Walker¹⁰⁰, “una que combina una premisa empírica aceptada como innegable por el escéptico más una premisa que obtiene su fuerza del análisis conceptual”

v) Por último me gustaría dejar planteada una sugerencia. Creo que el gran problema que se nos plantea en ética, como correctamente reconocen los autores, es la tensión –a veces diríamos la “distancia”- entre la “fundamentación” (sobre todo cuando es concebida al estilo de autores como Apel) y la aplicación. Lo que nos hace falta, me parece, es una “cuña” que nos permita conectar, establecer un “puente”, entre estos dos niveles y permitir pasar de la fundamentación –abstracta- a la aplicación con-

creta. Esta cuestión no queda resuelta por el *solo recurso* al meta principio de convergencia que *solo establece ideales regulativos estableciendo máximas muy generales*: maximizar armonía, minimizar el conflicto, etc. Pero mi punto es que entra estas (meta) máximas –supuesto que las aceptemos- y los principios en conflicto, necesitamos cuñas o puentes que conecten ambas dimensiones: la del meta principio suscripto por Maliandi-Thüer y la de los principios que están en conflicto.

Me parece que una interesante reflexión pendiente –sobre todo para los lectores de esta valiosa obra que han escrito Maliandi-Thüer- debería consistir en reflexionar acerca de cuáles podrían ser “buenos candidatos” a estas “cuñas”¹⁰¹ que nos *permitan pasar de normas generales o principios de forma universal a los casos particulares de aplicación*. Es decir: ¿qué cuñas podrían ser las satisfactorias bajo la condición *se que se puedan efectivamente aplicar algunas de las máximas de la convergencia?*

Cuando digo: “bajo la condición de que se puedan efectivamente aplicar las máximas de la convergencia”, estoy sugiriendo una suerte de “*provisos*”; por tanto, me permito, en primer lugar, sugerirle a los autores que es necesario hacer una *disección analítica*, todavía “mas específica”, dentro de los conflictos en general que ellos han estudiado, para ver *qué clase de dilema específico encierran*.

Por ejemplo: ¿Se trata de dilemas con alternativas *fuertemente inconmensurables* o mutuamente *inderrotables*? Se trata, en cambio, ¿de dilemas *asimétricos* donde al menos es posible pensar que las alternativas no son inderrotable sino que *habilitan* algún tipo de balance, jerarquización o aplicación de convergencia o coherencia?

En segundo lugar, *cada habilitación posible* llevaría a resultados distintos: i) la *ponderación*, entendida al modo usual¹⁰², llevará a un resultado contrario a la convergencia: en un caso concreto un principio ganará y el otro será lesionado; ii) en la *jerarquización* –ex ante- a lo *Gracia, Cortina o Rawls*, también pasará lo mismo: *siempre* habrá unos principios que ganen y otros que pierdan, dadas ciertas circunstancias factuales universalizables de ante mano; iii) sólo la aplicación de modelos de convergencia (Maliandi-Thüer) o coherencia (a lo Hurley o Günther, para sólo poner unos pocos ejemplos), debería garantizar que: a) o bien se satisfagan coherentemente –convergentemente- todos los principios contendores; b) o bien, en el “peor de los casos”, buscar que la lesión a los principios sea la menor posible, es decir evitar las mayores lesiones y tratar de identificar males menores. Sea como fuere, lo que quiero transmitir es que solamente afinando *más y más* estas distinciones estaríamos en condiciones de pensar más a fondo sobre *qué tipo de desafíos y qué clase de salidas* –podrían eventualmente ser viables o no¹⁰³- para nuestros conflictos éticos, bioéticos o bio-tecno-éticos.

Además de la disección analítica anterior, pienso que es perentorio saber que nos queda *también* abierta la realización de *otra* doble y complicada tarea *previa*, a saber; pensar cómo cabe entender los *principios* (cuán universales o no concebirlos, cuán rígidos o laxos, cuán amplios o estrictos) y segundo cómo concebir los *casos de aplicación*: cuán “insólitos” pueden ser a veces, ¿son todos realmente “irrepetibles”? ¿En qué consiste la *singularidad* de un caso?

De las diversas respuestas a estas cuatro cuestiones que he planteado: 1) *qué clase de dilema* encierran los conflictos: solubles, insolubles, etc; 2) según los dilemas, *qué tipos de salidas están habilitadas (o no)* y *cómo varían las respuestas según la salida habilitada preferida*; 3) cómo concebiremos la *naturaleza de los principios o reglas* que están en conflicto y 4) cómo abordaremos la *naturaleza de los casos de aplicación*, se desprende, a su vez, una oferta de algunas *sugerencias muy genera-*

les, que quiero proponerles a los autores, de *puentes* que conecten los *principios muy generales* con los *casos particulares* o, para Maliandi-Thüer, que conecten mejor sus (meta) máximas con los principios y casos que hay que –no se pueden dejar- de resolver. Ahora bien, aquí es pertinente decir lo siguiente: Pensar *sólo* en reglas o principios universales (cuestión 3) –en *sentido fuerte*-, esto es, concebirlos *solamente* como de aplicación universal incondicionada, es una herencia *moderna* pero que nos ha cegado frente a la contribución de los *antiguos*¹⁰⁴ acerca de la perspicuidad de los *juicios para lidiar con particulares*. Precisamente en esta línea, de recuperar la capacidad de los juicios sobre particulares –sin olvidar las reglas o principios-, se encuentra Larmore, una de cuyas principales preocupaciones consiste en dar cuenta de la complejidad de la moral en el siguiente sentido: la moral no es *sólo* cuestión de principios universales o reglas universales que hay que aplicar a casos particulares. *También es cuestión de juicios que podemos insertar como cuñas entre ambos*: los principios y los casos.

Sin embargo, aunque es verdad que en la obra que comento, los autores muestran predilección por el uso de la expresión “principios” ello no significa que ellos avalen la versión en sentido fuerte que acabo de ofrecer en el párrafo anterior. Recordemos que también en esta obra se mencionan, en *passant*, lo que pudieran ser otras valiosas “cuñas”, además de las que tienen que ver con los juicios en general para juzgar particulares. Por caso, *sólo por un momento* detengámonos en las *virtudes*. Por ejemplo, quizás la *phronesis*, “a veces”, podría lograr la convergencia en la que piensa Maliandi sin necesidad de apelar a su meta-norma abstracta.

Quizás, también, pudiera ser una valiosa sugerencia para los autores, que consideren seriamente lo que algunos éticos llaman la “imaginación moral”¹⁰⁵, pues ella podría auxiliarnos, a veces, a *reacomodar* nuestros principios de forma universal (o *especificarlos* adecuadamente como dice Richardson¹⁰⁶) sin que por ello se sacrifique *cierto carácter general de los mismos*, ni su *identidad básica*, pero al mismo tiempo volver a dichos principios más aptos para resolver coherentemente situaciones problemáticas de conflicto.

¿Y qué tal si pensamos en una “ética del cuidado feminista”¹⁰⁷ o incluso en una “ética maternalista”¹⁰⁸? ¿Incidiría positivamente, por ejemplo, que en un caso moral complicado fueran las *sensibilidades del cuidado* –más identificables con las mujeres- (las médicas) que con los hombres (los médicos), las que ayudaran a resolver el conflicto sin lesionar los principios tal como pide la convergencia? Por ejemplo, ¿ayudaría la “sensibilidad del cuidado” a resolver mejor que la ética de las reglas o principios un caso en el que se debate si no respetar la confidencialidad y revelar a terceros interesados que el paciente es VIH positivo¹⁰⁹ o, si por el contrario, no revelarlo pero habría un riesgo para terceros? O, para cambiar ligeramente la tónica: ¿Sería diferente si aplicáramos lo que algunas éticas llaman la *ética maternal* a un caso como el dilema de *Sophie* narrado por Styron? ¿Qué diría esta ética? ¿Podría decir algo, es decir, podría ofrecer una guía allí donde las otras éticas parecen no hacerlo? ¿Diría que la madre no tendría que elegir cuál de los dos hijos irá a la cámara de gas sino directamente tendría que matar a ambos por “amor” antes que uno sea muerto por un perverso nazi del mismo modo que Medea decidió ella matar a sus hijos antes de que fueran muertos por sus enemigos? Quizás el tramo final de la *tragedia* de Sofía concluiría también con su propio suicidio, lo que por otra parte realmente ocurrió. Así, parece, que ciertos supuestos genuinos de “tragedia” serían un límite para cualquier sistema ético, al menos en un cierto tiempo *t* (conflictos en sentido sincrónico); habría que esperar, que algo se removiera en el mundo (por ejemplo el nazismo que con-

dujo a un resultado inevitablemente trágico en Sofía) para que tal conflicto no surgiera.

En la obra de Maliandi-Thüer también se habla de que lo conflictivo tiene que ver con la "fisiología" del *ethos*, más que con su patología. Quizás por razones fisiológicas, muchos filósofos¹¹⁰ alegan que es necesario articular una *investigación genealógica* que, a partir de mostrarnos los cambios sucedidos en cierta institución moral o en la aplicación de un principio, nos ayude a remediar situaciones conflictivas presentes, identificando los eslabones que nos ayuden a conectar los principios adecuados con los casos recalcitrantes.

Maliandi-Thüer también mencionan que forman parte de nuestras prácticas los *sentimientos morales*¹¹¹. A veces, sentimientos adecuados¹¹², podrían articular *reacciones adecuadas* e incluso expresar cierto contenido cognitivo.¹¹³ Si esto mismo lo dijéramos en término de ética de las virtudes, quizás, más que hablar de aplicar reglas o principios a casos particulares, tendríamos que meditar en el valor de los "caracteres morales" ('moral traits') adecuados para lidiar con casos complejos de conflicto y reflexionar sobre la perspicuidad de la templanza, la prudencia, la valentía, etc, como virtudes que nos ayudaran a ordenar coherentemente la aplicación de los principios. Es decir: más que enfocarnos en un paradigma que se asienta en principios, lo que sugiero es que hay versiones éticas que se centran en cómo tendrían que ser las *personas* (por ejemplo los médicos) si quisieran evitar, minimizar o resolver ciertos conflictos morales. Cuánto éxito puedan tener estos virtuosos dependerá, a su vez, de la cuestión (1), es decir, de cuál es el tipo de dilema que enfrenta el agente y, además, si el *dilema ha sido generado por él o no* (cuestión para nada trivial).

Maliandi-Thüer también han señalado que la decisión para resolver conflictos bioéticos siempre requiere de *investigación*; y en esto tienen razón: no basta con decir, de antemano, que un caso es trágico y "cruzarse de brazos". Como dice Levi¹¹⁴ (con inspiración en Dewey) quizás antes haya que iniciar una investigación para agotar las posibilidades que traten de evitar los peores resultados. Empero, habrá que ver que la investigación –que equivale en cierta forma a una *epoché*– estará condicionada por los límites objetivos del tiempo, de los recursos hospitalarios disponibles, de las competencias del médico interviniente, del grado y tipo de enfermedad del paciente, de la participación de los familiares del mismo, etc., etc.

Referencias

- Alexy, Robert. 1993. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.
- Apel, K. O. 1991. *Teoría de la Verdad y Ética del Discurso*. Barcelona. Paidós.
- Apel, K.O. 1985. *La Transformación de la Filosofía*, 2 tomos. Madrid. Taurus.
- Arendt, Hannah, 2005. "El Pensar y las Reflexiones Morales". En *De la Historia a la Acción*. Traducción de Fina Birulés. Paidós. ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona.
- Atienza, Manuel. 1991. *Las Razones del Derecho. Una introducción al razonamiento jurídico*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Audi, Robert. 2001. "Introduction: Experience and Reason", en *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Reason*. Oxford University Press. New York.
- Audi, Robert. 2006. *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge*. Routledge Contemporary Introductions to Philosophy.
- Bagnoli, Carla. 2008a. "Breaking Ties. The Significance of Choice in Symmetrical Moral Dilemmas". To be appear in *Dialectica*. Cedido por gentileza de la autora (mi asignación de año es estipulativa y coincide con el año en que Carla me envió sus papers). Para ver sus papers en internet, y precisar las

- fechas de los papers ya editados, consúltese su página: <http://www.uwm.edu/~cbagnoli/online.html>
- Bagnoli, Carla. 2008b. "Value in the Guise of Regret". Manuscrito cedido por gentileza de la autora. Cedido por gentileza de la autora (mi asignación de año es estipulativa y coincide con el año en que Carla me envió sus papers). Para ver sus papers en internet, y precisar las fechas de los papers ya editados, consúltese su página: <http://www.uwm.edu/~cbagnoli/online.html>
- Beltrán, Julio y Pereda, Carlos (Compilación e Introducción). 2002. *La Certeza, ¿Un Mito? Naturalismo, Falibilismo y Escepticismo*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Beltrán, Julio. 2002. "Falibilismo No Es Escepticismo". En *La Certeza ¿Un Mito? Naturalismo, Falibilismo y Escepticismo*. Julio Beltrán y Carlos Pereda Compiladores e Introdutores. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Brandom, Robert. 1998. *Making It Explicit. Reasoning, Representing & Discursive Commitment*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. London.
- Cabrera, Isabel (compiladora). 2007. *Argumentos Trascendentales*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas, México.
- Castoriadis, Cornelius. 2005. "La Polis Griega y la Creación de la Democracia". En *Los Dominios del Hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Traducción de Alberto Bixio. Gedisa, Barcelona.
- Chang, Ruth. 1997 (Edition and Introduction). "Introduction". En *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Harvard University Press. Harvard.
- Copp, David. 2007. *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*. Cambridge University Press.
- Crelier, Andrés. 2004. *Tras la Argumentación. Relectura de la Ética Apeliana*. Ediciones Suárez, Mar del Plata.
- Damiani, Alberto. Mario. 1997. "Teoría de la Argumentación y Ética Discursiva". *Revista de Filosofía*. 3ª Época. Ediciones del Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid.
- Di Gregori, María Cristina. 1995. "La Fundamentación Racional del Conocimiento: Programas Fundamentistas". En *Racionalidad Epistémica*. León Olivé Editor. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta. Madrid.
- Friedman, Michael. 1999. *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge University Press.
- Geach, P. T. 1965. "Assertion". *Philosophical Review*. 74.
- Gibbard, Alan. 1990. *Wise Choices. Apt Feelings*. Oxford University Press. Oxford.
- Greene, Joshua. D. 2002. (Doctoral Dissertation). *The Terrible, Horrible, No Good, Very Bad Truth about Morality and What to Do About it*. En internet: <http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-Dissertation.pdf>
- Greenspan, P.S. 1995. *Practical Guilt. Moral Dilemmas, Emotions and Social Norms*. Oxford. Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 1986. *Change in View: Principles of Reasoning*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harman, Gilbert. 2003. "The Future of the A Priori". En internet: <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/FutureAP.html>
- Horgan, Terry and Timmons, Mark (Editors). 2006. *Metaethics After Moore*. Oxford University Press. New York.
- Jackson, Frank, Pettit, Philip, and Smith, Michael. 2000. "Ethical Particularism and Patterns". En *Moral Particularism, Edited by Brad Hooker and Margaret Little*. Clarendon Press. Oxford.
- Jackson, Frank. 2000. *From Metaphysics to Ethics. A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford University Press.
- Johnson, Mark, 1993. *Moral Imagination. Implications of Cognitive Science for Ethics*. The University of Chicago Press. Chicago.
- Jonsen, Albert y Toulmin, Stephen. 1990. *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*. University of California Press. Berkeley, and Los Angeles.
- Korsgaard, Kristine. 2000. *Las Fuentes de la Normatividad. Colaboración de Gerard Cohen. Traducción de*

- Laura Lecuona y Laura Manríquez. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Lariguet, Guillermo. 2006a. "Pluralismo, Conflictos Trágicos de Valores y Diseño Institucional. En torno a algunas ideas de Isaiah Berlin. *Derechos y Libertades. Nueva Época*. Nº. 15.
- Lariguet, Guillermo. 2006b. "Conflictos Trágicos y Respuesta Correcta. En torno a algunas ideas de Ronald Dworkin". *Revista de la Facultad de Derecho de la UNAM*. Nº. 246. México.
- Lariguet, Guillermo. 2008. *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*. Prólogo de Manuel Atienza. Palestra-Temis. Lima-Bogotá.
- Lariguet, Guillermo y Martínez Zorrilla, David. 2008. *Els Dilemes Morals*. Editorial de la Universitat Obrer de Catalunya.
- Larmore, Charles. E. 2001. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Leiter, Brian and Sinhababu, Neil. Editors. 2007. *Nietzsche and Morality*. Clarendon Press-Oxford University Press. Oxford. New York.
- Lekan, Todd. 2003. *Making Morality. Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*. Vanderbilt University Press. Nashville.
- Levi, Isaac. 1997. "Conflict and Inquiry". En Isaac Levi. *The Covenant of Reason. Rationality and the commitments of thought*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Mackie, John. L. 2000. *Ética. La invención de lo bueno y lo malo*. Traducción de Tomás Fernández Aúz. Gedisa. Barcelona.
- Maliandi, Ricardo y Thüer, Oscar. 2008. *Teoría y Praxis de los Principios Bioéticos*. Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús. Buenos Aires.
- Maliandi, Ricardo. 1992. "Axiología y Fenomenología", en *Concepciones de la Ética*. Edición a cargo de Victoria Camps, Osvaldo Guariglia, Fernando Salmerón. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Editorial Trotta. Madrid.
- Maliandi, Ricardo. 2006. *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Editorial Biblos. Ediciones de la Universidad Nacional de Lanús. Bs As.
- McDowell, John. 1998. "Preface". En *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, and London, England.
- Moore, G.E. 1997. *Principia Ethica*. Edición e Introducción de Thomas Baldwin. Traducción de Adolfo García Díaz a la primera edición. Traducción de Ana Isabel Stellino a la segunda edición más sus ampliaciones. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Moreso, J.J. 2007. "El Problema Frege-Geach". *Discusiones*. Nº. 7. Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca.
- Norton, David Fate. 1993 (Editor). *Cambridge Companion To Hume*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Nussbaum, Martha. 1986. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Harvard University Press.
- Nussbaum, Martha. 2006. *El Ocultamiento de lo Humano. Repugnancia, Vergüenza y Ley*. Traducción de Gabriel Zadunaisky. Katz. Buenos Aires.
- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge University Press. New York.
- Ortiz Millán, Gustavo. "¿Sentimientos Encontrados? ¿Creencias en Conflicto?". Manuscrito inédito cedido por gentileza del autor.
- Pereda, Carlos. 1994. *Vértigos Argumentales. Una Ética de la Disputa*. *Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana*. México.
- Platts, Mark (compilador). 2006. "Introducción". *Conceptos Éticos Fundamentales*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Prinz, Jesse. 2007. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press. Oxford.
- Rachels, James. 2007. *Introducción a la Filosofía Moral*. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. FCE. México.

- Rae, Scott. 1995. *Moral Choices*. Zondervan Editions.
- Ricoeur, Paul. 1999. "El Acto de Juzgar", en *Lo Justo*. Introducción y Traducción de Agustín Domingo Moratalla. Caparrós Editores, Madrid.
- Richardson, Henry. "Specifying Norms as a Way to Resolve Concrete Ethical Problems". *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 19. Nº. 4.
- Rivas García, R. 2008. "Una Relectura de la Idea de Progreso a Partir de la Ética del Discurso". *Andamios. Revista de Investigación Social*. Vol. 4. Nº. 8. México DF. Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking*. Beacon Press.
- Sayre-McCord, G. 1988. "Introduction: The Many Moral Realisms", en *Essays on Moral Realism*, Edited by Geoffrey Sayre-McCord, Ithaca and London. Cornell University Press.
- Smith, Michael. 2004. *Ethics and the A Priori*. Cambridge University Press.
- Sosa, Ernesto. 2002. "Dos Falsas Dicotomías: fundamentismo/coherentismo e internismo/externismo. En *La Certeza ¿Un Mito? Naturalismo, Falibilismo y Escepticismo*. Julio Beltrán y Carlos Pereda Compiladores e Introdutores. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Timmons, Mark. 1999. *Morality Without Foundations. A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford University Press. New York.
- Todorov, Tzvetan. 1999. *El Jardín Imperfecto. Luces y Sombras del Pensamiento Humanista*. Traducción de Enrique Folch González. Paidós. Bs As, Barcelona, México.
- Toulmin, Stephen. 1986. "How Medicine Saved The Life of Ethics", en J.P. De Marco y R. M. Fox (comps), *New Directions in Ethics. The Challenge of Applied Ethics*. Routledge and Kegan Paul, New York-London.
- Tugendhat, Ernst. 2003. *Introducción a la Filosofía Analítica*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Gedisa, Barcelona.
- Von Wright, George Henrik. 1998. *In The Shadow of Descartes*. Dordrecht.
- Von Wright, George Henrik. 2003. "Valor, Norma y Acción en mis Escritos Filosóficos. Con un Epílogo Cartesiano", Traducción de Pablo Navarro y Laura Manrique. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. 26. Alicante.
- Von Wright, George Henrik. 1979. *Norma y Acción*. Traducción de Pedro García Ferrero. Tecnos. Madrid.
- White, Nicholas, 2002, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- Williams, Bernard. 1993. "Conflicto de Valores", en *La Fortuna Moral*. Traducción de Susana Marin. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México.
- Williams, Bernard. 1998. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press. Cambridge-Massachusetts.
- Williams, Bernard. 2004. *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton University Press. Princeton and Oxford.
- Williams, Bernard. 2006. "El Reconocimiento de la Responsabilidad". Traducción de Mark Platts. En *Mark Platts Compilador. Conceptos Éticos Fundamentales*. UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas. México (artículo originalmente incluido en el libro de Williams *Shame and Necessity*).
- Zucca, Lorenzo. 2007. *Constitutional Dilemmas. Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and USA*. Oxford University Press.

Notas

1. Agradezco, en primer término a Txetxu Ausín por su estímulo a trabajar sobre estos temas. En segundo término al árbitro anónimo por sus útiles sugerencias y finalmente a Ricardo Maliandi por las enmiendas terminológicas (a veces conceptuales) que me sugirió para mejorar este texto.
2. Frase citada ya por numerosos filósofos y extraída de Toulmin, 1986: 265-281.
3. Maliandi-Thüer, 2008: 262.

4. Maliandi, 2006: 128; Maliandi-Thüer, 2008: 262.
5. Maliandi-Thüer, 2008: 49.
6. Maliandi-Thüer, 2008: 64.
7. Maliandi-Thüer, 2008: 233 y ss.
8. Maliandi-Thüer, 2008: 233 y ss.
9. Maliandi-Thüer, 2008: 17; 28; 36; 165; 170; 174; 176; 182, etc También Maliandi, 2006: 4; 7; 109, etc. Hartmann, a quien sigue Maliandi, hablaba de una ley "a priori" según la cual en la propia ética moraba una antinomia, por ejemplo, entre sus dimensiones de universalidad e individualidad.
10. Maliandi-Thüer, 2008: por ejemplo, p. 9; Maliandi, 2006: por ejemplo, p. 167.
11. Maliandi, 1992: 73-103.
12. Véase Apel 1985, T I y T II; 1991: 147 y ss. Para un análisis más actual y detallado de la teoría de la fundamentación trascendental que Apel ofrece para la ética, con basamento en una ética del discurso, véase Crelier, 2004: especialmente, capítulos 2 y 3. Un análisis reciente de la ética de Apel, comparada con la de Habermas, se encuentra en Rivas García, 2008: 67-72.
13. Maliandi 2006: la remisión a un a priori del conflicto en casi toda la obra al igual que en Maliandi-Thüer, 2008.
14. Aunque no lo digan exactamente así Maliandi-Thüer, 2008: 116, creo que es más o menos ésta la idea tal como sostengo en el texto.
15. Maliandi-Thüer, 2008: 45 y ss.
16. Véase Audi, 2001: especialmente Introduction: experience and reason.
17. Maliandi-Thüer, 2008: 22 y ss.
18. Maliandi-Thüer, 2008: 27; 29.
19. Para una versión global y detallada a la vez sobre Hume es recomendable, entre otros, Norton, 1993.
20. Citados por Maliandi-Thüer, 2008: nota a pie de página 3, p. 16.
21. Maliandi-Thüer, 2008: 19. Para un examen más detallado de Nietzsche, véase Leiter and Sinhababu, 2007.
22. Von Wright, 1998; Pero para tener un panorama más claro, véase Von Wright, 2003.
23. Maliandi-Thüer, 2008: 35.
24. Véase Crelier, 2004: capítulo 2.
25. Sobre esto véase Tugendhat, 2003, especialmente las lecciones quinta y sexta.
26. Maliandi-Thüer, 2008: 176 y ss.
27. Maliandi, 2006: 88; Maliandi-Thüer, 2008: 137.
28. Maliandi, 2006: 108; Maliandi-Thüer, 2008: por ejemplo, 49; 53-54, etc.
29. Maliandi-Thüer, 2008: 121-122.
30. Sin embargo, una tímida observación. El principio de autonomía de Kant, aunque es verdad que se dirige a la idea del diseño de planes "individuales" de vida tiene, en su interpretación "estándar", ciertas *res-tricciones racionales*: se trata de agentes morales dirigidos al mismo reino de fines y cuyo querer no puede ser incompatible con la posibilidad de *universalizar* su propio querer. Por ello no entiendo, por momentos, o noto cierta *ambigüedad* en la idea de Maliandi, que a veces trata a la individualidad (que para él es co-relativa de la autonomía, supongo que en el sentido estándar) como algo reñido con lo universal. La ambigüedad que noto es la siguiente: si el principio cardinal de individualidad es correlativo del de autonomía no puede entrar en conflicto con él, bajo la condición, *ceteris paribus*, de que el principio de autonomía se entienda del modo estándar que acabo de formular laxamente. Ahora bien, si el principio cardinal de individualidad se acompaña con el famoso "principio de ley individual" de Simmel, desafiante de la versión original kantiana del imperativo categórico (Maliandi-Thüer, 2008: 56) entonces es claro que individual ya no se puede correlacionar con autonomía en sentido estándar pues ahora individual se entiende como anti universal: lo singular e "irrepetible". Y aquí sí, bajo este supuesto, habría una antinomia ética fundamental como de las que habla Hartmann. Pero esta antinomia no surgiría si Maliandi aplicara su meta norma de convergencia y entendiera lo individual en correlación con la autonomía entendida al modo estándar. Empero, para ser justos, es verdad que es posible ver en la "autonomía" esta otra versión de lo "diferente", lo "singular" que tiene cada agente y, no en vano, autores a *la Mugerza*, prefieren partir del disenso y no del consenso, del agente que, en bien de respetar su individualidad, dice no!
31. 1999: especialmente su Introduction.
32. Horgan- Timmons, 2006.
33. Para un exquisito escrutinio de diversos sentidos de la categoría "a priori" (después del batacazo de Quine) mucho más manejables y digeribles, véase Harman, 2003. También, para ver cómo los propios positivistas lógicos –en permanente debate con los neokantianos, a la par que en una permanente de búsqueda de auto diferenciación- buscaban un sentido manejable de a priori (fundamentalmente como patrón constitutivo del quehacer científico) véase Friedman, 1999.

34. Cabrera, 2007: 7.
35. Cabrera, 2007:8.
36. Cabrera, 2007: 13.
37. Cabrera, 2007: 9.
38. Cabrera, 2007:9.
39. Bandom, 1998: especialmente Capítulos 1, 4, 8, y 9.
40. Esta idea apeliana y maliandiana es muy afín a Bandom y también a Harman que ha insistido mucho en la importancia de que el razonamiento tiene que ver con el paso de lo implícito a lo explícito.
- 41 Citado por Cabrera, 2007: 19.
42. Cabrera, 2007: 20.
43. Cabrera, 2007: 20.
44. Cabrera, 2007: 20.
45. Mackie, 2000: especialmente capítulo 1.
46. Cabrera, 2007: 19; 25.
47. Cabrera, 2007: 15.
48. Cabrera, 2007: 10.
49. 2005: 41.
50. Véase las críticas de Carlos Pereda al mismo en 1994: 14; 295; 298; 301 y ss.
51. 2005: 51.
52. 2005: 56-57.
53. 2002:5.
54. Sosa, 2002. 13-30.
55. Maliandi-Thüer, 2008: 40.
56. 2002: 6. Sin embargo, en su propio trabajo, Beltrán (2002: 207-215) habla de "Falibilismo no es Escepticismo".
57. 2008: por ej. P. 54.
- 58 Maliandi-Thüer, 2008: 123.
59. Remito a mi estudio de Berlin en Lariguét, 2006a: 145.
60. Berlin también se preocupaba por el tema del "consenso" sólo que, a diferencia de Apel o Maliandi, no lo veo como una exigencia regida por una norma última a priori que nos imponga el deber de buscarlo para resolver conflictos valorativos. Más bien cree que los consensos pueden ser positivos y exigen de cada parte de la contienda una disposición a "cesiones mutuas" o "compromisos básicos", pero que estas cesiones o compromisos, pensaba Berlin, son *precarios* y, en algún sentido "ad hoc" porque pueden ser desafiados por la aparición de nuevos conflictos. Sobre Berlin remito a mi estudio de 2006: 135-171 y también a Lariguét, 2008a: Capítulo 5.
61. Larmore, 2001.
62. Maliandi-Thüer, 2008: 166.
63. Larmore, 2002: IX.
64. Lariguét, 2008. También Lariguét-Martínez Zorrilla, 2008.
65. Larmore, 2002: X-XIV.
66. Larmore, 2002: X.
67. Sobre inconmensurabilidad entre valores prácticos, al menos, Chang, 1997: Introduction.
68. Por ejemplo, Bagnoli, 2008a.
69. Sobre Dworkin, remito a mi estudio en Lariguét, 2006b.
70. 2006: 194.
71. Citado por Maliandi-Thüer, 2008: 108-109.
72. Maliandi-Thüer, 2008: 280.
73. Maliandi, 2006: 129; Maliandi-Thüer, 2008: 59.
74. 1999.
75. Timmons, 1999: Introduction and Chapters Four and Five.
76. Para pasar revista a los sentidos más relevantes de realismo moral puede verse Sayre McCord, 1988: Introduction.
77. Para una bastante actualizada revisión de estas variantes, sus afinidades y diferencias, véase Greene, 2002.

78. Maliandi-Thüer, 2008: 35.
79. Mackie, 2000. 78.
80. Recuérdese que Geach (1965: 449-465) trataba de impugnar el no-cognitvismo moral. Un estudio breve pero esclarecedor del punto de Geach se puede encontrar en Moreso, 2007: 205-212.
81. Véase Moore, 1997: especialmente 83 y ss.
82. 2000.
83. 2000.
84. 2004.
85. 2007.
86. 2007.
87. Véase Jackson, Pettit y Smith (2000:79-99).
88. Véase el análisis de Greene 2002.
89. Maliandi-Thüer, 2008: 225.
90. Para otra interpretación de Kant que trata de mostrar su lado no rigorista explotando su juicio *reflexionante* propio de *La Crítica del Juicio* véase O'Neill, 1989: 181 (analizada por Lekan, 2003: 109-114), Arendt, 2005, 109 y ss. Castoriadis, 2005: 106; Ricoeur 1999: 177 y ss.
91. Esta es una de las críticas que Maliandi-Thüer, 2008: 46 le hacen a Apel.
92. Williams, 1993 analizado en Lariguet, 2008 y Lariguet-Martínez Zorrilla, 2008 también.
93. Von Wright, 1979: 32 y ss.
94. Maliandi, 2006: 95.
95. Para un análisis *crítico* más detallado de las alternativas i) y ii) véase Lariguet, 2008 y Lariguet-Martínez Zorrilla, 2008.
96. Maliandi-Thüer, 2008: 182
97. Para un análisis muy crítico del uso de esta categoría en manos de los jueces (por ejemplo del Tribunal Constitucional Francés) véase Zucca, 2007: 82 y ss.
98. La idea de "residuo moral" es muy complicada en teoría moral y la muestra es que existen distintas interpretaciones rivales acerca del mismo. Para un análisis detallado, véase Greenspan, 1995: especialmente capítulos 4 y 5. Con tesis similares a Greenspan, Bagnoli, 2008b.
99. Sobre la concepción de Berlin, ver Lariguet, 2006a.
100. Cabrera, 2007: 21-22.
101. O de lo que Constant llamaba "principios intermedios" que conecten los más abstractos con las conclusiones particulares de un silogismo práctico. Al respecto, véase Todorov, 1999: 314.
102. En Lariguet, 2008 y Lariguet-Martínez Zorrilla, 2008 se distinguen distintos tipos de ponderación.
103. Para un estudio con *cierto* detalle de estas cuestiones véase Lariguet, 2008; Lariguet-Martínez Zorrilla, 2008.
104. Por ejemplo, McDowell 1998: viii, ha sostenido que la mentalidad moderna ha generado dicotomías por ejemplo entre la motivación y justificación de nuestras acciones morales cuando para autores antiguos como Aristóteles estas dicotomías no eran tales. De manera semejante, Larmore, 2001: XI. También White 2002 ha hecho un rescate de la importancia de los conflictos para los griegos y cómo esto ha sido distorsionado por la modernidad. En forma semejante, el ya clásico libro de Nussbaum 1986.
105. Por ejemplo, Johnson, 1993: Chapter Nine.
106. Richardson, 1990: 279-310.
107. Véase Rachels, 2007: 245-263.
108. Véase Ruddick, 1989.
109. Sobre este tema Platts, 1999: 113 y ss; Rae, 1995: 105-110.
110. Por ejemplo, esta idea de inspiración nietzscheana es rescatada por, Lekan, 2003: 163-175). Otro conspicuo defensor es Williams, 2004.
111. Maliandi-Thüer, 2008: 163; 182.
112. Véase Gibbard, 1990 para un análisis metaético "expresivista sofisticado" del papel de los sentimientos. Para un examen más concreto de cómo los sentimientos juegan roles como excusas o justificaciones de acciones u omisiones en campos como la moral o el Derecho, véase Nussbaum, 2006.
113. Sobre esto véase Ortiz Millán, 2008.
114. 1997: 217-238.